This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

CT 450
Ex libris
401
Camp. Oxon.
Campion Hall

Digitized by Google

s Baker,
Square, 1
NDON.

5 vols 0/-/-

Ex libris dT264
Coll. B. Edm. Campiani
apud Oxon.
6 s 8

de L

BOD: R.C00244

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

JOANNIS

DE LUGO

DISPUTATIONES SCHOLASTICÆ

ET MORALES

Digitized by Google

SAINT-QUENTIN

Imprimerie de JULES MOUREAU, place de l'Hôtel-de-Ville, 7.

Digitized by Google

JOANNIS
DE LUGO

HISPALENSIS, E SOCIETATE JESU
S. R. E. CARDINALIS

DISPUTATIONES SCHOLASTICÆ
ET MORALES

EDITIO NOVA

DILIGENTER RECOGNITA, NOTIS ILLUSTRATA, ET DOCUMENTIS PLURIBUS
QUÆ A MORTE AUCTORIS AD HUNC USQUE DIEM E ROMANA
CURIA PRODIERUNT, NEC NON INDICIBUS COPIOSISSIMIS LOCUPLETATA ET ORNATA

ACCURANTE
J. B. FOURNIALS
PAROCHO S. SATURNINI, CANONICO HON. ALBIENSI, OLIMQUE MINORIS SEMINARII
CASTRENSIS MODERATORE.

— TOMUS PRIMUS —
IN QUO DE VIRTUTE FIDEI DIVINÆ AGITUR

PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM
VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 9

M DCCC LXVIII

Digitized by Google

BODLEIAN
-4 OCT 1990
D
LIBRARY

Digitized by Google

INDEX

DISPUTATIONUM ET SECTIONUM

QUÆ IN HOC TOMO CONTINENTUR

TRACTATUS DE VIRTUTE FIDEI DIVINÆ

DISPUTATIO I.

DE OBJECTO FORMALI FIDEI.

DISPUTATIO II.

DE OBSCURITATE FIDEI, ET EJUS COMPOSSIBILITATE CUM EVIDENTIA.

Digitized by Google

DISPUTATIO III.

DE OBJECTO MATERIALI FIDEI.

DISPUTATIO IV.

DE REPUGNANTIA FIDEI CUM FALSITATE.

DISPUTATIO V.

DE EVIDENTIA CREDIBILITATIS REQUISITA AD ASSENSUM FIDEI.

DISPUTATIO VI.

DE ACTU FIDEI, ET IN PRIMIS DE EJUS CERTITUDINE.

DISPUTATIO VII.

DE DISCURSU, AN, ET QUALIS REPERIATUR IN ACTU FIDEI.

DISPUTATIO VIII.

DE UNITATE FIDEI, UBI DE EJUS DEFINITIONE.

DISPUTATIO IX.

DE SUPERNATURALITATE ACTUS, ET HABITUS FIDEI.

DISPUTATIO X.

DE VOLUNTATE NECESSARIA AD CREDENDUM, ET DE EJUS SUPERNATURALITATE, ET LIBERTATE.

Digitized by Google

DISPUTATIO XI.

DE JUDICIO CREDIBILITATIS, QUOD PRÆCEDIT PIAM VOLUNTATEM CREDENDI.

DISPUTATIO XII.

DE NECESSITATE FIDEI AD SALUTEM, ET PRIUS DE NECESSITATE MEDII.

DISPUTATIO XIII.

DE NECESSITATE PRÆCEPTI, QUA FIDES NECESSARIA EST.

DISPUTATIO XIV.

DE ACTU EXTERNO, SEU DE CONFESSIONE FIDEI EXTERNA, ET EJUS OBLIGATIONE.

DISPUTATIO XV.

DE HABITU FIDEI.

DISPUTATIO XVI.

DE CAUSA EFFICIENTI FIDEI, ET DE EJUS INFUSIONE, ET AUGMENTO.

DISPUTATIO XVII.

DE SUBJECTIS FIDEI.

Digitized by Google

DISPUTATIO XVIII.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI.

DISPUTATIO XIX.

DE INFIDELITATE PAGANISMI, ET JUDAISMI, QUÆ REPERITUR IN NON BAPTIZATIS.

DISPUTATIO XX.

DE HÆRESI, ET HÆRETICIS.

Digitized by Google

ILLUSTRISSIMO AC REVERENDISSIMO

IN CHRISTO PATRI

DD. JOANNI-PAULO-FRANCISCO-PAULO-MARIÆ

LYONNET

ARCHIEPISCOPO ALBIENSI.

REVERENDISSIME PRÆSUL

Novæ huic editioni Disputationum scholasticarum et moralium Joannis de Lugo e societate Jesu presbyteri, S. R. E. Cardinalis, quam tuis adhortationibus excitati, tuaque benedictione roborati, adornandam suscepimus, faustum omnino dextrumque æstimamus omen, quod, te auspice in lucem prodeat. Cum enim undequaque diffusa, minimeque usurpata in rebus theologicis existimatione fruaris, nervosque omnes ac sententias acuti ac diserti auctoris apprime calleas, nemini dubium est quin opera theologica eminentissimi Cardinalis, quæ licet præstantissima, a multis tamen ignorantur, eo quod veterum rarissima supersint editionum exemplaria, eaque summo pretio comparanda, nunc tua diligenti commendatione suffulta, et velut illuminata, in pluribus bibliothecis legitimam recuperent et retineant sedem, cum magno theologicarum artium incremento. In omnium præterea mentem facile veniet, non absque causa te hujus novæ, quam paramus, editionis suscepisse patrocinium. Siquidem doctissimi Cardinalis velut hæres et legitimus successor merito habendus es; utpote qui in eadem exercitatus palæstra, opus ab illo susceptum persecutus sis, ad optatumque deduxeris finem. Ille enim numerosa ac ponderosa antiquorum evolvens volumina Digestorum, jus Romanum quo tota fere regitur Europa, et a quo nostrum magna ex parte novum jus Gallicum effluxit, indefesso labore summaque eruditione enucleavit et explanavit; tu vero illius vestigiis inhærens, quodque illi pro recentiorum temporum opportunitate deerat, supplens, tra-

Digitized by Google

ctatus de Justitia et Jure, necnon de contractibus tum in genere, tum in specie, hodiernis Galliæ legibus accommodatos, juxta mentem summorum theologorum ac juristarum, publici juris fecisti; ita ut ab illo vetera, a te vero nova exhibeantur, nihilque theologiæ sive candidatis, sive laureatis ultra desiderandum supersit. Nec illud omittendum, quod ille, præ humilitate qua pollebat, suas lucubrationes nihili faciens, amicisque enixe rogantibus ut typis mandarentur diu obsistens, tandem quasi oppressus morem gessit; tu quoque, nisi clarorum scientiaque pollentium amicorum precibus circumventus ac implicatus succubuisses, tua apud temetipsum, cohibuisses, quod felicissime prohibitus peragere, etsi inde solus tristareris, cæteri jure lætarentur. Has igitur novæ hujus editionis tibi nuncupandæ ansas avide arripimus gratique simul animi, humillimæque submissionis obsequium exhibemus, quod tu, præ ea qua præditus es humanitate ac benevolentia, lætus ac benignus ut accipias et approbes humiliter petimus et obsecramus.

Amplitudinis tuæ

humillimi et addictissimi servi

Ludovicus VIVES, editor,

J. B. FOURNIALS, can. hon. Albiensis.

Digitized by Google

PRÆFATIO GENERALIS

NOVÆ HUJUS EDITIONIS.

Joannes de Lugo S. R. E. Cardinalis, et inter præstantissimos societatis Jesu theologos annumerandus, patrem habuit Joannem de Lugo, matrem vero Teresiam de Quiroga, opibus, existimatione, et super omnia pietate ac religione commendatos. Hispali in Hispania commorabantur, inde ipse cognomen ***Hispalensis*** sibi assumpsit, perque totam retinuit vitam. Pater ejus inter primores civitatis Hispalensis habitus, pro suis concivibus legatione fungens, Matritum profectus est cum uxore, ut regiis comitiis assisteret : ibi noster Joannes ortum habuit anno 1583, die vigesima quinta Novembris, in festo S. Catharinæ, quam veluti patronam, omnibus diebus vitæ suæ peramanter coluit.

A teneris annis egregiæ indolis, præcocisque ingenii specimina dedit, quibus parentes sibi tenerrimo amore devinxit. Annum agens tertium, libros et manuscripta, mirantibus cunctis, inoffenso pede legebat. Decimo anno tonsuram clericalem accepit, nec multo post, pensione ducentorum aureorum a rege Catholico est dotatus. Nondum expleto ætatis anno decimo tertio, publicas theses ***de Logica*** habuit, plaudentibus omnibus, tum ob teneram junioris athletæ ætatem, tum ob inusitatum orientis sideris fulgorem, quem, quod raro in his advenit rerum adjunctis, ventus urens superbiæ ac passionum nec exstinxit, nec attigit.

Juvenis factus, novisque de die in diem tum pietatis tum ingenii dotibus conspicuus, Salmanticam, una cum fratre suo natu majore Francisco de Lugo a patre missus est, ut junctis studiis, juri civili addiscendo utrique incumberent. Quantum in his studiis profecerit testatur ejus tractatus ***de Justitia et jure*** et ***de Contractibus***, quem senior factus in lucem edidit, in quo utriusque juris, tum civilis, tum canonici, peritiam non vulgarem exhibens, intricatissimas, quibus abundat hæc materia, quæstiones summa judicii maturitate pertractans, non minus rerum ubertate commendatur, quam styli ac methodi luciditate.

Sed quem pater mundo, mundique strepentibus destinaverat causis, hunc Deus sibi dulciori potentiorique jam devinxerat amoris vinculo. Fratris natu majoris exempla secutus, in societatem Jesu admitti postulavit, petitaque semel et iterum patris licentia,

c

Digitized by Google

neque ea obtenta, illud Hieronymianum mente recolens : ***Per calcatum perge patrem***, perruptis obicibus, inter ejusdem societatis novitios est relatus, anno ætatis vicesimo. Quanto animi fervore, humilitati religiosæque obedientiæ colla submiserit, ille solus novit qui omnium scrutatur renes et corda. In ipso tyrocinio virtutum omnium magister haberi cœpit, exactissima legum etiam minimarum custodia, mundi contemptus singularis, ardensque in Deum amor. Exacto probationis biennio, vota religionis substantialia emisit, et philosophiæ, quam in sæculo inceperat, tum theologiæ addiscendæ strenuam navavit operam.

Anno 1611, ætatis suæ vicesimo octavo, ad cathedram philosophiæ evectus, plurimos Aristotelis, ut mos tunc obtinebat, commentatus est libros, alumnisque suis explanavit, de quibus commentariis redibit postea quæstio, cum de ejus operibus agendum erit.

Expletis in philosophico curriculo quinque annis, ad solemnem religionis professionem, juxta societatis Jesu constitutiones annis natus tribus supra triginta, est admissus. Tum abdicatis omnibus, pensioni quam a rege Catholico obtinuerat, quamque hactenus retinuerat, renuntiavit. Omnia bona quæ, patre interim mortuo, jure hæreditatis paternæ possidebat, tum suo, tum fratris natu majoris nomine, in duo collegia, Hispalense videlicet, unde ortum traxerat, et Salmanticense ubi novam melioremque vitam erat auspicatus, per æquales partes divisit.

Tum superiorum jussu, relicto philosophiæ cursu, ad theologiam edocendam se accinxit. Vallisoleti in Hispania, in collegio suæ societatis, publicas habuit prælectiones. Ibi primum materiam de eucharistia suis alumnis exposuit. Hæc enim habet ipse, cum elapsis fere viginti annis, eidem tractatui manum ultimam apponens, ad prælum eum mittendum disponeret; de sua loquens sententia, quæ tenet sacramento eucharistiæ solum in recto significari corpus et sanguinem Christi, « Hæc sententia quam anno 1616 in nostro Vallisoletano collegio publice docui, visa fuit singularis aliquibus theologis Salmanticensibus, quorum objectis nunc breviter respondebo. » (Tom. III, disp. I, n° 39). Hic tractatus, quem præ modestia, qua pollebat, ***præcocem et immaturum ingenii fructum***, vocabat, summo favore est acceptus, interque præstantissimos de hac materia relatus.

Post tractatum de eucharistia, materiam de virtute fidei divinæ suis auditoribus in eodem collegio exposuit, anno circiter 1618, ut infertur ex eo quod ait in eodem tractatu, quem ad prælum disponebat anno 1643, ut infra patebit, videlicet cum ad cardinalatus apicem est evectus : ibi enim loquens de fide Henoch hæc habet : « Ita scripseram et responderam ante annos viginta quinque, dum materiam de fide in scholis auditoribus meis in Hispania dictarem. » (Tom. I, disput. XII, n° 134).

Ejus doctrinæ fama jam late percrebuerat, altiusque super candelabrum hoc lumen erat reponendum, ut omnibus qui in domo Dei sunt luceret. Societatis Jesus generalis præpositus, Mutius Vitellescus, Joannem de Lugo Romam accersivit, ut in collegio Romano publice theologiam docere pergeret. In hoc probata fuit ejus obedientia. Cum enim ipse honores refugeret, multique, iidem charissimi ejus ex Hispania discessum ægre ferrent, inter quos etiam provincialis Castellæ, nec satis firma videretur corporis valetudo, omnibus posthabitis, periculosum ac rude per Gallias et Italiam suscepit iter,

Digitized by Google

et ineunte mense Junio anni 1622 Romam pervenit. Ibi per viginta annos, theologiæ cathedram summa cum laude et ingenti fructu tenuit, diversasque materias explanavit.

Nec tamen obtinere potuit, quin in multorum invidiam incideret, quorum lippi oculi tanto fulgore perstringebantur. Ipsum audiamus, exquisita cum humilitate et modestia conquerentem : « Si quid in scriptis ipsis non placet, (displicebunt quippe multa) refellant utique, sed amice, sed sine probris, sine conviciis, sine indignatione : quorsum enim hæc, nisi ut ex Bernardi sententia, ***Corrosores esse convincamur, non correctores, quia mordere quam emendare maluimus.*** Non adeo sum ingenio indocili ut egeam his fustibus et plagis ad mutandam mentem in melius. Facile credam errasse me, si error mihi argumenti magis luce, quam cruce et verberibus proponatur. Volo ut ex Ambrosii lege, ***disceptatio sine ira, suavitas sine amaritudine sit, monitio sine asperitate.*** Si impetravero gratiam, illis debebo; sin minus, par pari non referam, nec extorquebunt unquam ut respondeam idiomate isto, quod a Patribus non didici, nec a priscis theologis; ***et nos***, ut Apostolus monet, ***talem consuetudinem non habemus, neque ecclesia Dei,*** multo minus theologica palæstra, hoc est schola totius charitatis et modestiæ. » ***Ad lectorem***, tomo III, initio Tract. ***de Sacramentis in genere.***

Intereaunum omnium erat votum, ut doctissimi et luculenti professoris prælectiones, quorum fragmenta in dissitas asportabantur regiones, et licet mutila et truncata, magno comparabantur pretio, publici juris fierent, typisque mandarentur. Id ab ipso obtinere, iteratis vicibus conati sunt amici, nec felici exitu, donec superiorum accessit imperium, cui refragari nefas. Sed ipsum de se loquentem audire libet. « Norunt ipsi (videlicet amici) quantis me et sermonibus et litteris sollicitarunt, ut paterer aliquando scripta mea theologica lucem aspicere. Sperabant quippe quæ prius in Hispania, et postea in Urbe grata multis fuerant, nec sine magno sumptuum et laboris dispendio a longe etiam dissitis expetebantur avidius, gratiora fore, si politioribus characteribus exarata, et leviori pretio haberentur ad manum. Addebant evulgari a nonnullis in dies libros, in quibus ex meis sententiis expugnabantur aliquæ, quorum objecta publica cum essent, publicam æque responsionem exigebant. His et ejusmodi aliis oppugnabar quotidie, sed non expugnabar; accessit tandem eorum imperium, quibus non solam jam debebam fidem, sed obedientiam. » Tomo II, ***Ad lectorem***, initio tract. ***de Incarnatione.***

Verisimile est anno ad minus 1631 hæc advenisse, etenim 18 Augusti 1632 Tractatum de Incarnatione, qui primus lucem aspexit, cardinali de Sandoval dedicavit, annoque sequenti Lugduni typis Prost publicavit, anno scilicet 1633. Inde initium sumens, labore improbo, solus, sine socio, sine amanuensi, sine ullius generis adjutorio, omnia ad prælum disponens, per duodecim annos edidit, 1° Tractatum de Incarnatione divina, 2° de Sacramentis in genere et de Eucharistia, 3° de Virtute et Sacramento pœnitentiæ, 4° de Justitia et jure et de contractibus, 5° de Virtute fidei divinæ, quæ Lugduni sex voluminibus in folio prodiere ab anno 1633 ad 1645. Quibus postea amantissimi discipuli Cardinalis Pallavicini precibus implicatus, addidit minorem tomum, varia responsa moralia complectentem. De his tractatibus infra iterum erit quæstio.

Cum tres priores tomi, videlicet tractus de Incarnatione, de Sacramentis in genere et de Eucharistia, de Virtute et sacramento Pœnitentiæ jam prodiissent, congruum

Digitized by Google

visum est ut tractatum de Justitia et jure et de contractibus summo Pontifici Urbano VIII dedicaret : quare Pontificem adire coactus est, quem nunquam antea fuerat allocutus. Delectatus pontifex tum libro, tum auctoris scientia æque ac prudentia in enucleandis utriusque juris tum civilis tum canonici difficultatibus, ponderandisque variis canonistarum ac juristarum sententiis, accedentem perbenigne accepit, et non semel postea ejus opera usus est. Quin etiam supremum de ejus merito judicium palam testatus, ipsum, licet renuentem, in cardinalium collegio adscribi voluit.

Tractatum de virtute fidei divinæ ad finem jam deduxerat : « Cumque calamum jam paratum haberem, ait ipse in fine prædicti tractatus, Disput. xxv, nº 58, ut ab hac ultima quæstione me expedirem, interpellatus repente fui sanctissimi domini nostri Urbani octavi improviso præcepto, quo me, nulla mora interposita, ad cardinalatus onus subeundum vocavit. » Cum cæteri lætabundi ei congratularentur, solus ipse mœrens, obedientiæque jugo colla submittens, hoc splendidum onus sibi imponi passus est. Quando advenit nuntius cum curru, quem ei mittebat cardinalis Barberinus, et litteris quibus vocabatur ad Pontificem, tanquam de cœlo tactus, obstupuit, rhedamque qua vehebatur, suum ad sepulcrum *feretrum* vocavit. Sed ipsum audire lubet animi sui sensa promentem. In ***Responsis moralibus***, tomo VIII, libro III, Dubio 5, quæstionem tractans an summus Pontifex cogere possit religiosum suo præcepto, ad acceptandum episcopatum, hæc habet nº 7 : « Hanc potestatem in meipsum novissimum exercuit felicis recordationis Urbanus Papa VIII, cui usurpanti verbum illud ***Mandamus***, post repetitum sæpius illud verbum, ego quidem aliquandiu non acquievi; sciebam quippe non deesse qui de obligatione saltem gravi eo verbo significata dubitent : donec expresse dixit : ***se qua procul dubio pollebat auctoritate suprema, præcipere id mihi præcepto formali in virtute sanctæ obedientiæ.*** »

Tunc, infirma jam valetudine, et ex alia parte, cardinalatus curis detentus, publicandorum operum finem fecit, magno sane rei theologicæ detrimento. Vix obtinere potuit cardinalis Pallavicinus ut septimum et minorem aliis, tomum ederet, varia responsa moralia complectentem. Affuit congregationibus S. Officii, concilii Tridentini, et examinis episcoporum. Protector fuit ordinis B. Mariæ de Mercede, tam calceatorum quam excalceatorum, patronus universitatis Complutensis tanquam cardinalis tituli S. Balbinæ, protector ecclesiæ metropolitanæ Limensis, electus ab archiepiscopo et capitulo loci, quibus et aliis curis distentus, a theologia seu edocenda, seu tractatibus prælo mandandis valedixit.

Totus in opera pietatis et charitatis effusus, pauperibus quidquid census supererat, amanter elargiebatur. Ipso juvante, Peruvianus pulvis, Gallice ***quinquina***, in vulgus emissus est, pauperibusque gratuito dandum curavit : qua via hujus febrifugi medicaminis virtus, quod tunc magno comparabatur pretio, in agnitionem multorum devenit : inde apud pauperes, ***pulveris Lugonii*** nomen obtinuit, quem etiam nunc Angli ***pulverem Jesuiticum*** appellant.

Ad finem vergente ævo, diris calculi cœpit excruciari doloribus, quibus aliquandiu invicta patientia toleratis, instante fine, sacramentis Ecclesiæ refectus, quæ ei amantissimus discipulus cardinalis Pallavicinus subministravit, inter astantium preces et gemitus, animam Deo reddidit, die vicesimo Augusti, anno 1660, vitæ vero suæ 77, et ad pedes S. Ignatii, uti vivens optaverat est sepultus.

Digitized by Google

DE OPERIBUS JOANNIS DE LUGO

Longissimo triginta annorum curriculo, quod in edocenda primum philosophia, et deinde theologia emensus est, plurimos de variis materiis composuit tractatus, quos apud se retinebat, rudes adhuc et impolitos, ut pro rerum occurrentiis suis dictaret alumnis. Cum jussu superiorum ad publicanda sua opera se accinxit, ex his tractatibus elegit quos magis absolutos præ manibus habebat, eisque ultimam apponens manum, eos misit ad prælum. In his posterioribus multis in locis de prioribus mentionem facit, eamque peremptoriam in tractatu de Virtute Fidei divinæ, ubi hæc habet : « Habitus distinguntur inter se, posita æquali diversitate inter illorum actus, qualis est inter actus horum trium (Fidei videlicet, spei et charitatis) » *Quæ omnia diximus dicta sectione XI* (Disput. I), *et olim in manuscriptis hujus materiæ.* Hæc scribebat anno 1643 viginti quinque annis postquam eamdem materiam Vallisoleti explanaverat, manuscriptamque apud se habuerat. Vide etiam quœ initio habet tractatus de Incarnatione, et alibi sæpius.

Nonnullos igitur ex his tractatibus, quos pro sua utilitate conscripserat, ad perfectum adduxit, et typis mandavit, sed multo plures sunt, quibus ea sors obtigit, quam omnibus destinaverat, ut ignoti prorsus, æterna oblivione premerentur. Nihil de his apud auctores invenire potuimus; omnes enim, a primo ad ultimum dicunt opera Lugonis Lugduni publicata, ab anno 1640 ad annum 1660; quod minus accurate dictum facile deprehenditur : etenim, qui primus omnium publicatus, videlicet tractatus *de Incarnatione,* anno 1638 lucem aspexit, postremus vero anno 1651. Qua de causa, ea quæ de ejus operibus, quæ non sunt typis vulgata, dicemus, ex ipsius publicis operibus expiscari coacti sumus. In tres classes omnia auctoris partiemur opera. Prima classis continebit opera ejus philosophica, quæ nullibi, quod sciamus, sunt publicata. Secunda classis erit operum theologicorum quæ nusquam lucem aspexerunt : Tertia classis complectetur opera theologica, quæ Lugduni sunt typis mandata, et elapso sæculo, Venetiis iterum recusa.

OPERA AUCTORIS PHILOSOPHICA

Quinque annis, antequam theologiam attingeret, philosophiam, in collegiis societatis Jesu publice docuit, juxta mentem Aristotelis, ut tunc mos erat in scholis. Pluries in cursu theologico lectorem ad hos tractatus, seu commentaria Aristotelæorum librorum, remittit, unde certo constat illos a se fuisse conscriptos.

Digitized by Google

1° Scripsit libros *de Anima*, inter quos inseruit tractatum *de habitibus*, cujus sæpe fit mentio in operibus theologicis. « Habitus fidei, inquit, non est sicut alii habitus qui dant facilitatem, sed sicut potentiæ quæ dant simpliciter posse; de hoc tamen dixi in libris *de Anima*, in tractatu *de habitibus*. » Tomo I hujus editionis, disputatione IX, n° 46 in fine. « Cæterum in iisdem libris *de Anima* dixi dependentiam intellectus a phantasia non semper esse a priori, sed aliquando a posteriori. » T. III de Eucharistia, disput. IX, n° 18. Multoties ad eosdem libros *de Anima*, lectorem remittit, ut cuicumque legenti patebit.

2° Librum *posteriorum*. « Cognitio enim distincta quidditatis subjecti potius sæpe intenditur quam supponatur per plures demonstrationes, ut probavi late utrumque in libro *de posterioribus*. » Tomo I, disput. III, n° 22. Vide etiam disp. I, n° 119.

3° Librum de Generatione. Vide tomum tertium, *de Eucharistia* disp. VI, n° 44, ubi ad quamdam contra ea quæ exposuerat, objectionem respondens hæc habet : « Quod dupliciter declarari potest, 1° supponendo opinionem philosophicam, quam in libro *de Generatione* ut probabiliorem elegi, scilicet intensionem fieri per gradus heterogeneos ejusdem qualitatis, qui saltem individualiter sunt perfectiores. »

4° Quatuor conscripsit libros de Physica. Primi meminit Tomo II, disput. XII, n° 44. « In primo *Physicorum* diximus, etiamsi existentia distinguatur ab essentia, adhuc materiam primam non existere per existentiam formæ. » Secundi vere, *ibid.* disp. XII, n° 38. « Forma vero equi dependet a subjecto, per causalitatem materialem, quæ non distinguitur ab actione generativa, ut dixi in *secundo Physicorum*. Non est dubium quin tertium librum, seu commentarium scripserit, etsi de eo nullibi expressa inveniatur mentio, nisi forte implicite, cum Tractatum de Physica nominat, T. I disp. XVI, n° 106. Quarti *Physicorum* meminit. Tom. II, disp. XII, *de Incarnat.* n° 79. « Dixi in *quarto Physicorum*, formas quæ repugnant substantialiter eidem subjecto in eodem loco, repugnare etiam in diversis, quia hæc repugnantia non est ratione subjecti. »

5° Librum *de Metaphysica* citat Tomo II *de Incarnat.* disput. XVI, n° 18. « Unio inter materiam et formam est substantialis, ut dixi *in Metaphysica*.» Item disput. XII, n° 24. « Existentia non distinguitur ab essentia, ut probavi in *Metaphysica*. »

6° Logicam se esse commentatum testatur. Tomo II *de Incarnat.*, disput. XII, n° 23, et alibi sæpe : « Individuatio, ut probavimus *in Logica*, non potest distingui realiter vel e natura rei, a natura specifica.» Item dialecticam : « Dixi in proœmio Dialecticæ. » Tomo I, disput. III, n° 16.

Hi sunt varii tractatus Aristotelææ philosophiæ, quorum in operibus theologicis, quæ sunt typis mandata, mentionem habet, quosque per quinque annis suis discipulis dictavit. Hi priores orientis ingenii fœtus nusquam, quod sciamus, aspexere lucem, neque spes remanet ut unquam sint aspecturi; sive quia imperfecti et rudes alicubi jacent, sive quia irrevocabiliter periere.

Digitized by Google

OPERA AUCTORIS THEOLOGICA QUÆ NON SUNT TYPIS MANDATA

Hæc secunda classis comprehendit varios tractatus theologicos, quos alumnis suis dictandos Auctor composuit, sed qui ad perfectum non sunt deducti neque typis mandati, eo quod Auctor, ut supra notavimus, nullum e suis operibus publici juris faciendum animo destinaverat, quod intentum peragere quomodo sit prohibitus etiam supra narravimus. Cum vero sua evulgare cœpisset, improboque huic labori totus incumberet, tractatumque *de virtute fidei divinæ* absolveret, ad apicem cardinalatus ex improviso evectus est. Hic fuit finis publicandorum tractatuum, si minorem excipias tomum diversa responsa moralia continentem, quem Cardinalis Pallavicinus, amicissimus ejus alumnus, ab eo velut extorsit. Variis postea cardinalatus curis distentus, infirmaque laborans valetudine, aliis tractatibus perpoliendis perficiendisque valedixit. Ergo periere, vel jacent in scriniis societatis Jesu hæ lucubrationes quas sibi ipsi soli adornaverat, diligenti sane cura, sed non ea qua cæteræ quæ publicatæ sunt. Ex his vero quæ sunt typis mandatæ, facile æstimabunt viri theologi quam sit dolendum de priorum neglectu, vel interitu. De his omnino silent auctores : horum tamen catalogum expiscari conabimur ex operibus quæ nunc præ manibus habemus, ut supr monuimus.

Reddit ipse auctor rationem cur, prætermissis tractatibus quæ ad primam partem S. Thomæ pertinent, a tractatu *de Incarnatione* initium sumpserit suorum operum typis mandandorum. « Incœpi, inquit, a tractatu de Incarnatione Dominica, tum quia ille erat præ manibus magis absolutus, tum ut cederem P. Francisco de Lugo, fratri meo natu majori, et ejusdem societatis vinculo mihi conjunctissimo, cujus præclara in primam partem commentaria sub prælo jam sunt. » *Ad lectorem*, initio tractatus *de Incarnatione*. Ex his etiam nostra firmatur conjectura quam supra insianuavimus, auctorem scilicet penes se habere varios tractatus quos suis alumnis dictaverat, alios præ aliis majori vel minori cura instructos, e quibus nonnullos publicavit, aliis neglectu et oblivione oppressis.

Composuit igitur et apud se retinuit.

1° Tractatum de Deo. « Dixi late, inquit, in tractatu *de Deo* entia supernaturalia esse in duplici differentia. » Tomo I hujus editionis, disput. I, n° 191. Et ibidem disput. XI, n° 4, asserens Deum etsi loquatur, non cognosci quidditative addit. « Quod totum suppono ex tractatis *de Deo*, ubi latius explicui differentiam propriam cognitionis quidditativæ, et quid addat supra cognitionem evidentem. »

2° Tractatui de Deo specialem apposuit tractatum *de visione Dei*, cujus in decursu operum sæpe meminit; notanter tomo I, disput. VII, n° 20. « Respondeo facile, inquit, ex his quæ dixi prima parte tractatus *de visione Dei*, etc. » Et disput. IX, n° 54. Sed etiam adverte ea quæ notavi in tractatu *de visione Dei*. Vide etiam Tomo III tractatum *de Sacramentis in genere*, disput. IV, n° 42 et 44. An vero in hoc tractatu agat auctor de visione activa, qua Deus videt omnia, et intima etiam cordium scrutatur, an vero de visione passiva, qua videtur a cœlicolis, eaque illos

Digitized by Google

visione beat, non potest e documentis quæ attulimus certo determinari. Est enim alius tractatus specialis de visione passiva cum hoc titulo, *de visione beata*, ad quem sæpe remittit.

3° Præcedenti affinis est tractatus de *visione beata*, quem non una vice citat, velu tomo III *de Sacramentis in genere*, disput. IV, n° 42, ubi hæc habet : « Sicut intellectus elevatur per qualitatem intrinsecam luminis gloriæ, sic Sacramenta deberent elevari per qualitatem intrinsecam, ut notavi in materia de *visione beata.* » Et clarius in eodem tomo, in tractatu de Eucharistia, disput. VI, n° 35. « Effectus ipse de se exigit procedere magis a causa sibi proportionata, quam ab improportionata, de quo dixi alibi in tractatu *de visione beata.* »

4° Absolvit omnia quæ de Deo disseruit speciali tractatu *de Scientia Dei*, quem citat tomo I, disput. II, n° 79.

5° Post tractatum de Deo jure se offert tractatus *de Trinitate*, « suppono, inquit, ex his quæ dixi in tractatu *de Trinitate*, relationem prædicamentalem non esse modum superadditum, sed entitatem fundamenti cum termino, qui ex obliquo intrat ad componendam denominationem relativam. » Tomo III, disput. VI *de Sacramemtis in genere*, n° 23.

6° Ad supra dictas materias adjungendus est tractatus *de Prædestinatione.* « Poterit Deus, inquit, alicui quem videt determinatum ad perseverandum in impietate infidelitatis, permittere ut occidat martyrem, ut ea occasione resipiscat et convertatur, ut dixi in tractatu *de Prædestinatione*, ostendens quomodo permissio peccati possit esse effectus prædestinationis. » Tomo VI *de Justitia et jure*, disput. x, n° 45.

7° Scripsit tractatum *de Angelis.* « Vox Angeli, inquit, vel est ipsamet volitio, qua vult suum conceptum percipi ab audiente, ut ego opinor, et explicui in tractatu *de Angelis*, vel est ipse actus cognitionis, quo audiens percipit illam voluntatem. » Tomo I, disput. I, n° 206. Vide etiam n° 207, et disput. II, n° 2.

8° Tractatum *de Gratia*, explicite indicat his verbis, in tractatu de virtute fidei divinæ. Tomo I, disput. VII, n° 13, ubi hæc habet : « Deus concurrit per concursum solum naturalem ut actus fiant proportionati ad nostram salutem, ut late dixi in tractatu *de Gratia*, ubi etiam rationem reddidimus. » Vide etiam tractatum de Incarnatione, tomo III, disput. XXVII, n° 24, et tomo I de *virtute fidei divinæ*, disput. XVI, n° 48.

9° Tractatum *de virtute spei*, item *de Charitate* adornare mente destinarat : cujus propositi sæpe meminit, ut tomo I, disput. II, n° 103 in fine, ubi hæc habet : « videbimus infra agentes *de virtute spei.* » Et ibidem n° 135 : De hoc tamen dicemus agendo *de* Charitate. » Quod intentum animi an reipsa perfecerit, nobis adhuc est incertum.

10° Tractatum composuit *de Actibus humanis*, cujus meminit tomo I, disput. II, n° 139 in hæc verba : « Sicut de simili diximus in tractatu *de Actibus humanis*, actum non esse supernaturalem, quoties ab alia circumstantia etiam partiali, est formaliter malus. » Item tomo VI, disput. XXI, n° 55. « Rationem discriminis, inquit, dedimus in tractatu *de Actibus humanis*, agentes de voluntate interpretativa. »

11° Huic tractatui alium affinem habuit *de Bonitate et malitia humanorum actuum*,

Digitized by Google

qui præcedentis fortasse pars fuit et veluti appendix. De eo expressam habet mentionem in tractatu *de Incarnatione*, tomo II, disput. v, n° 69, ubi tractans quæstionem, an pro peccato commisso absque advertentia offensionis Dei, possit satisfacere purus homo, hæc habet : « Hanc quæstionem breviter tetigi in tractatu *de Bonitate et malitia humanorum actuum,* ubi explicui quid in hoc puncto sentirem. »

12° Item alium tractatum *de Voluntario et involuntario,* quem se explanasse testatur in tractatu *de Justitia* et jure, tomo quinto, disput. VIII, n° 25 in fine; ubi explicans quomodo non oriatur obligatio restituendi ex actione injusta solum quoad affectum concomitantem : « Illa, inquit ignorantia (qua scilicet aliquis occidit hominem quem putat esse feram, pariter occisurus si scivisset esse hominem) cum sit concomitans, non facit illam actionem esse injustam, quia non causat illam, ut dixi in tractatu *de Voluntario et involuntario.* »

13° Habuit tandem tractatum *de habitibus et virtutibus*, qui videtur non esse idem ac tractatus philosophicus *de habitibus*, quem inter libros *de Anima* inseruit in cursu philosophiæ quam explanavit antequam theologiam aggrederetur. De illo priore mentionem facit in tractatu *de Incarnatione*, tomo II, disput. xx, n° 7, ubi asserens possibilem esse cognitionem supernaturalem de objecto naturali : « Ut suppono, inquit, in veriori sententia quam probavimus in tractatu *de Habitibus et virtutibus.*»

Hæ sunt materiæ quas a se diversis tractatibus comprehensas et explanatas ipsemet auctor asserit. Nec ulli scrupulus obvenire debet quomodo varios tractatus ad eamdem fere materiam pertinentes conscribere potuit, is enim minus notum haberet ejus ingenii prodigiosum acumen, et stupendam fœcunditatem, qui immensum in folio volumen de sola fide conscripserit, nullis aliorum auctorum citationibus gravidum et prolixum, sed totum e suo inexhausto fonte manans, in quo nihil reperias ad rem non pertinens; sed omnibus luculenter, concinne et eleganti concisione digestis lectorem instruit simul et delectat.

Nullibi occurrit ne levissimum quidem indicium quod Decalogum attigerit, nec materiam plurium sacramentorum, Baptismi scilicet, confirmationis, extremæ unctionis, ordinis et matrimonii. Circa hæc sacramenta nonnulla tantum dubia resolvit, quæ in octavo et ultimo hujus editionis tomo locum suum obtinebunt.

OPERA AUCTORIS QUÆ SUNT TYPIS MANDATA

Devenimus tandem ad ea opera quibus ultimam admovit manum, quæ sunt typis mandata; et omnia, solaque in hac reproducentur editione.

1° Primo loco occurrit tractatus de Incarnatione Dominica, de quo jam aliqua delineavimus, et notavimus cur primus omnium in lucem sit editus. Hic tractatus mere est speculativus et ad purissimam methodum scholasticam instructus. Pars historica omnino prætermissa. Nihil de hæresibus quæ ab Apollinarismo usque ad Monothelismum fidem catholicam de Incarnatione labefactare conatæ sunt. Nihil de motibus, quibus tam diu universus orbis catholicus concussus est, adversus Apollinarem,

Digitized by Google

Arium, Nestorium, Eutychem et Monotheletas pro avita fide dimicans, quæ omnia in suo aureo de Incarnatione tractatu, tanta rerum copia et vocum concinnitate complexus est doctissimus Petavius : hæc omnia noster auctor supergrediens, mysterium Incarnationis in se speculatur, ejusque causam, naturam et effectus contemplatur. Agit igitur de causa, de sufficientia, de modo, de termino Incarnationis, tam ex parte assumentis quam ex parte assumpti, deinde de dotibus Christi incarnati quæ sunt : scientia sive beata sive infusa sive acquisita, passiones animæ, communicatio idiomatum, unitas, voluntas, libertas, impeccabilitas, meritum, oratio, subjectio, sacerdotium, mediatio, regnum, adoptio, prædicatio, adoratio; quibus nonnulla attexit de cultu Sanctorum, præsertim B. Virginis, reliquiarum et imaginum. Hic tractatus primus omnium prodiit Lugduni typis Petri Prost, in folio anno 1633, et iterum, priore editione exhausta, anno 1636.

Postquam egit Auctor de Christo, et de redemptione per eum facta, agit de mediis quibus redemptionis fructus nobis applicantur, inter quæ primum locum obtinent sacramenta. In tractatu *de Sacramentis in genere*, non proponit sibi Auctor fidei dogmata de sacramentis stabilire, hanc partem intactam relinquit controversistis, sed tractare quæstiones scholasticas quæ inter Catholicos controvertuntur, nonnullis quæ ad partem moralem attinent, delineatis. Agit igitur de necessitate sacramentorum, de eorum essentia metaphysica, de eorum partibus, efficacia et effectibus, de causa efficiente, de ministro et de subjecto a quo suscipiuntur.

Inter sacramenta duo selegit quæ late et luculenter sunt pertractata : primum est de Eucharistia et sacrificio missæ. In hoc tractatu, qui inter primarios auctoris fœtus merito annumeratur, quæstiones omnes tum speculativæ, tum morales quæ ad materiam spectant, miro ingenii acumineet fœcunditate sunt explanatæ. « Opus sane, ait quidam, non ex aliorum laboribus coacervatum, sed proprio studio ac ingenio partum : in quo ita ea quæ ad metaphysicas et scholasticas quæstiones pertinent, cum iis quæ ad morum doctrinam spectant, comprehendit auctor, ut sicut in illis reliquos, ita in iis seipsum mihi superare videatur : diligentissime namque et acerrimo studio auctorum sententiis examinatis, et Scripturæ sacræ, utriusque juris, ac moralis philosophiæ monimentis perpensis, solida stabilitate, maturo judicio ac prudentia, plurima ad morum doctrinam utilissima, ac maxime necessaria colligit. » (Joannes Alvaredo). Hic tractatus, velut de ea materia præstantissimus, in cursu completo Theologiæ a Migne edito, insertus est. Tractatus de Sacramentis in genere, et de venerabili eucharistiæ sacramento Lugduni prodiit anno 1636 et iterum anno 1644, in folio.

Sequitur tractatus de virtute et sacramento pœnitentiæ, opus confessoribus perutile, quodque sæpe sæpius a theologis lectum et relectum, hanc materiam, quæ de se latissime patet, tum quoad partem speculativam, tum quoad partem practicam exhausisse videtur, ita ut nihil addendum supersit. Mirabuntur sane inexaustam ingenii fœcunditatem et subtilitatem, quicumque legerint Disputationem XVI vix comprehendentem 664 articulis quæ ad peccatorum circumstantias attinent. « In hoc opere, ait idem, quem supra citavimus, J. Alvaredo, Scholasticæ doctrinæ difficultatibus feliciter superatis, conscientiæ nodos quibus præcipue curam suam impendit, ita perspicue dissolvit, innumeram casuum multitudinem ad solida fundamenta reducendo, ut in hac re ultimam manum imposuisse videatur. » Prodiit Lugduni, in folio, anno 1638 et iterum anno 1651.

Digitized by Google

Duo sequentes tomi prolixum et luculentum comprehendunt tractatum de Justitia et jure, et de Contractibus. Nulla forte est in rebus theologicis materia quæ latius pateat, pluresque, easque intricatiores habeat quæstiones. Eas tractat auctor « Non jejune et quasi summistice, sed pro scholæ dignitate, inquirendo, urgendo, rationes investigando, principia perscrutando et speculando. Et quia praxis ad quam hæc materia potissimum ordinatur, meram speculationem non amat, descendit auctor ad casus particulares, ex uno principio plures deducendo conclusiones morales, ad varios casus deducentes. » Hi tractatus ad normam juris antiqui Romani, quo tota fere regitur Europa, et ex quo nostrum recens Gallicum magna ex parte effluxit, redacti sunt, et cum jure canonico, cujus eximiam auctor habebat notitiam, ponderati.

Agitur in primo tomo de essentia et divisionibus justitiæ, de rerum dominio, de obligatione prælati regularis circa paupertatem, an beneficiarii sint domini suorum redituum, de filiis-familias quarum rerum dominium habeant, de modo acquirendi rerum dominia, de injuriis, de restitutione tam bonorum fortunæ quam honoris famæ, etc. de causis excusantibus a restitutione.

In secundo tomo agitur de contractibus in genere et eorum obligatione, de donatione et promissione, de testamentis et ultimis voluntatibus, de mutuo et usura, de emptione et venditione, de censibus, de cambiis, de locatione et conductione, emphyteusi et feudo, de contractu societates, de ludo, sponsione et assecuratione, de fidejussione, pignore et hypotheca, de deposito, commodato et precario, de acceptione personarum in ordine ad munera temporalia, tum in officiis et muneribus spiritualibus distribuendis, de justa distributione tributorum et de obligatione solvendi, de obligationibus judicis, de accusatore et denuntiatore, de testibus et eorum obligationibus, de reo et ejus obligationibus, de obligationibus advocati et notarii. Prodiere hi duo volumina in folio Lugduni anno 1642 et iteram recusa anno 1646.

Sextum habuit volumen, idque prægrande, tractatus de virtute fidei divinæ, qui duas habet partes. Prima mere scholastica, difficillimas, quibus præ aliis hæc abundat materia, pertractat quæstiones : secunda complectitur quæstiones morales, fidei præcepta et obligationes, vitia fidei opposita tum interna, tum externa, infidelitatem, hæresim, et alias infidelitatis species, necnon pœnas tam spirituales quam temporales delinquentibus impositas. Prodiit Lugduni anno 1646.

Vix amantissimus discipulus cardinalis Pallavicinus obtinuit ut ultimum, idque minus volumen, diversa responsa moralia complectens, quod ad proprium usum, undecumque consultus, adornaverat, publici juris fieret, quod Lugduni editum est anno 1651 in folio. Hæc septem volumina, elapsum post sæculum, Venetiis sunt recusa, sed de hac editione non loquuntur auctores, et quidem merito, sive chartam et characteres inspicias, sive innumera menda quibus scatet.

Digitized by Google

DE AUCTORIS METHODO

Methodum mere scholasticam amplexus est auctor, illiusque abstrusissimos anfractus miro ingenii acumine perlustrans, subtilissimas scrutatus rimas, claram in lucem difficillima protulit, « De Lugo, ait cardinalis Pallavicinus, hac gemina laude semper inclaruit, ut nemini ætatis suæ, vel ingenii acumine, vel judicii soliditate concesserit : neque in contemplatrice theologia subtilior, quam in morali prudentior. Hujus libri tum exteris dotibus affluunt, tum vero assimilant mare illud vitreum simile crystallo, id est perspicui simul et profundi. Quis non admiretur insignem styli solertiam, nihil omittentis eorum quæ sermonem inobscurarent, nihil dicentis eorum, quæ dicta, non lucem sed caliginem effunderent. (Præf. in ultimum tomum). »

Partem theologiæ contemplatricem et speculativam scholastica methodo pertractare sibi proposuit, quæstiones vero morales et ad praxim spectantes, nonnisi secundario, et quatenus e demonstrationibus scholasticis velut sponte effluunt. Itaque perfectissimum methodi scholasticæ, cum omnibus nervis, subtilitatibus, divisionibus, definitionibus, sectionibus, argumentis, objectionibus, distinctionibus, conclusionibus, et numeris omnibus absolutum exemplar theologiæ tum candidatis, tum laureatis exhibet. Quæstiones omnes quæ ad speculationem aut praxim proxime non attinent, ad speciales auctores amandat. Sed ipsum audiamus sua sensa promentem. « Continet disputatio theologica *de Sacramentis* tres partes : prima est stabilire fidei dogmata circa sacramenta contra hæreticos : secunda pars magis speculativa, tractat quæstiones scholasticas quæ inter Catholicos controvertuntur, tertia denique moralis et explicans præcepta moralia et obligationes circa sacramentorum tum administrationem, tum receptionem. Primam partem controversistis fere relinquemus, tertiam magistris casuum ex parte, secundam juxta instituti nostri rationem, nobis omnino reservabimus, obitur tamen aliqua ex primo genere, et plura ex tertio attingere oportebit. » Quod in particulari dicit de sacramentis in genere, de omnibus aliis, quantum subjecta patitur materia, usurpat.

Notandum est præterea quando ad tractandas quæstiones theologicas stylum admovit, Suarez et Vasquez, qui quasi duo lumina, Hispaniam et orbem universum diu sua luce perfuderant, ad occasum vergebant, neque post multum temporis fato occubuerunt. Ipse ergo quasi inter duos litigantes medius, utriusque sententias æqua lance ponderat, et rationum momenta utrinque librans, lites componit, aut dirimit. Quod agendi institutum circa antiquiores prosequitur theologos, ita ut omnium, qui præcesserant, suam theologiam esse et vocari appendicem ipse voluerit.

Illud tandem pro religione habuit, ne, nisi parcissime, Auctorum textus citaret, præsertim S. Thomæ, ne sua in immensum crescerent volumina, neque, qui ea sibi compararent, ut ipse ingenue fatetur, bis solvere eadem cogerentur : omnia ergo quæ ipse habet de suo fonte effluunt, neque ex aliis arrepta aut mutuata.

Digitized by Google

DE HAC NOVA EDITIONE

Universa et sola quibus ultimam auctor apposuit manum, quæque typis vulganda ipse disposuit, hæc nostra editio complectetur. Hi sunt tractatus de Incarnatione, de Sacramentis in genere, de Eucharistia, de virtute et sacramento Pœnitentiæ, de Justitia et jure, deque Contractibus, de virtute Fidei divinæ, et varia responsa moralia ad praxim pertinentia, qui, ut supra notavimus, Lugduni typis Petri Prost vel ejus hæredum in lucem prodiere ab anno 1638 ad annum 1660, septem tomis in folio comprehensi, et elapso sæculo, Venetiis recusi, anno videlicet 1751, typis Nicolai Pezzana. Tractatum de Virtute Fidei divinæ primo loco ponimus, tanquam præambulum ad alias materias ad fidem spectantes, velut Incarnationem, sacramenta, ect. Nec ipse auctor ordinem aliquem de rigore interposuit, nam, ut vidimus, tractatum de Incarnatione primum ante alios edidit, eo quod illum in manibus præ aliis magis absolutum haberet. Cæteri eodem ordine quo ab auctore sunt editi, sequentur, et octo tomos in-4° conflabunt hujus novæ editionis.

Prima bonæ editionis dos eaque necessaria, est ut textum auctoris purum incorruptumque exhibeat, quin ulla inseratur mutatio nisi manuscriptis vel aliis editionibus approbata. Duas editiones igitur supra memoratas diligenti cura contulimus, utraque deficiente, ex ipso auctore alias eadem tractante textum restituimus, vel his omnibus, quod rarissime evenit, præclusis viis, lectionem, quæ nobis sola vera visa est, in margine ponendam curavimus, nihil immutato textu, erudito lectori judicium relinquentes.

Scripturæ sacræ textus, e quibus conclusiones deducuntur theologicæ, qui insufficienti ut plurimum, vel falso, aut nullo modo indicabantur, per capita et versus sedulo notavimus, eamque notationem, quando nulla erat in textu, in margine posuimus.

In ultimo tomo nonnullæ SS. Pontificum appositæ sunt constitutiones ad moralem theologiam spectantes, præsertim Benedicti XIV. Nos multas addidimus, maxime ad fidem spectantes, a bulla Leonis decimi adversus Lutherum, usque ad bullam et syllabum Pii IX adversus modernos qui nunc grassantur, errores.

Singuli tomi suo particulari indice complebuntur. Duplicem prætera indicem, alium textuum sacræ Scripturæ in decursu totius operis citatorum, alium vero, eumque copiosissimum, tum vocum, tum rerum memorabilium, quæ in octo tomis tractantur, adornabinus, et velut utilissimam coronidem octavo et ultimo tomo apponemus.

Gadibus, in diœcesi Albiensi, 6 augusti 1868.

J. B. FOURNIALS, parochus, et can. hon. Albiensis.

Digitized by Google

Digitized by Google

INNOCENTIO X

PONT. OPT. MAX.

JOANNES CARDINALIS DE LUGO

POST SANCTISSIMORUM PEDUM OSCULA FELICITATEM ÆTERNAM.

Quod felicis recordationis antecessor tuus Urbanus Papa Octavus mihi, Te præsente ac assentiente, imposuit, cum me nihil tale vel opinantem, vel metuentem, ad cardinalitiæ dignitatis onus advocavit, nimirum nec catholicam et Romanam fidem non minus calamo et atramento, quam viribus et sanguine tuerer: et jam nunc, Beatissime Pater, in totius ista gestientis Orbis gratulatione, Tibi in ejusdem Urbani, ac Petri cathedra sedenti, non officii solum memor, sed in monumentum et gratitudinis et reverentiæ debitæ, ad sanctissimos istos pedes provolutus obsequentissimus offero Tractatum scilicet in ejusdem Fidei tutelam et explanationem pro mei captus exiguitate elucubratum. Ad quæ enim in hac rerum perturbatione exagitata undique Fides confugiat, nisi ad refugium petræ illius, adversus quod unum Portæ inferi non prævalebunt? Hæc quippe Fides est, quem, ut optime nosti speciosissimam Sponsam tuam ab initio concepit, et fœcunda semper generatione parturire non desinit, hoc est, fidelium cœtum quem Ecclesiam appellamus : unam quidem, sed Sanctam, Catholicam et Apostolicam : Una est enim columba mea, perfecta mea. Porro si columba ipsa, tanquam sponsa, in thalamo tuorum stemmatum jure suo degere conspicitur, Sponsæ genitrix, quæ fides est, Ecclesiæ et fidelium mater, non potuit certe apud alium hospitari, si sospitari velit, Scimus enim, Simonis socrum, hoc est Sponsæ matrem, si quando periculose langueat, non nisi in ejusdem domo Simonis, qui Ecclesiæ sponsus est, medica Christi manu curatam perfecte convalescere. Hæc

Digitized by Google

fuit, Sanctissime Pater, nostri omnium spes, quando adspirante et inspirante mentem nobis Divino Numine, et lumine, calamitoso hoc tempore, sponsum Te Catholicæ Ecclesiæ designavimus. Speravimus jam tunc fidei nostræ in ærumnoso hoc rerum statu graviter ac periculose languenti, a conspectu gentilitiæ tuæ Columbæ viridem olivæ ramum gestantis, decorem pristinum, et integram sanitatem. Si enim ullum unquam tempus hujusmodi Pontificem desideravit, qui auctoritate, magnitudine animi, peritia rerum gerendarum floreret, idemque etiam studia pacis amaret a belisque ac tumultibus tota animo abhorreret; hoc ipsum profecto est, quo Christiana Respublica intestinis bellis ac discordiis laborat, populorumque animi insanire conspiciuntur, ut nisi summo mentis conatu succurratur, ad interitum omnia cito perventura videantur. Tu vero solus occurrebas pacificator idoneus, qui mentes eorum componere, armaque de manibus excutere, aut in verum capitalemque hostem convertere posses. Unde non mirum, si tibi ad istius Sedis fastigium evecto universus plauserit orbis; quia sicut gloriæ tuæ nullus fuit modus, ita nec profecto lætitiæ communis, ac præcipuæ meæ. Nec exaruisse putes lætitiam, vel spem semel conceptam. Quotidie florescit, et quo plus temporis, eo lætitiæ plus accessit; nunc enim sapientia regimur, doctrina instruimur, exemplo monemur, disciplina corripimur. Antea sperabamus ista, non experiebamur, ex his autem, quæ experti sumus, speramus et illa, quæ nondum concessum est experiri. Meminimus enim, nec priscum illum Noe in primo columbæ reditu, quamvis jam virentis olivæ recrearetur adspectu, deposuisse omnino metum, sed expectasse septem adhuc dies, donec tumentes omnino fluctus defervescerent, ut tuto jam posset in arida terræ facie pedes figere. Speramus et nos, Beatissime Pater, omine non impari fortunam parem, quotquot in hac arca (quam jam olim Petrus Christi Ecclesiam interpretatus est) irati Dei supplicia sustinuimus eumdemque Deum oramus assidue ut Te nobis salvum diu et incolumem servet, sine quo salus ipsa publica certissime periclitatur. Tu interim impolitum hunc et rudem inopis mentis fœtum ea, ut spero, benignitate accipies, qua me meaque omnia ab ipso fere faustissimo tuo in Urbem reditu dignatus es prosequi. Ego vero et fidem hanc meam et quidquid de illa aliisve argumentis scripsi scripseroque unquam, sanctissimo judicio tuo quod Dei ipsius judicium esse non ambigo, ad sacros istos pedes iterum provolutus, qua par est animi reverentia ac demissione, subjicio.

Romæ, primo Mai 1645.

Digitized by Google

TRACTATUS

DE VIRTUTE FIDEI DIVINÆ

DISPUTATIONES de VIRTUTE FIDEI DIVINÆ ad tres classes reduci possunt. Primam appellare possumus scholasticam, quæ propria est theologi scholastici, et quæ, si quæ alia in tota theologia, opera et ingenio scholastici doctoris indiget : complectitur enim quæstiones non solum scholæ proprias, sed quæ subtilitate, et difficultate nulli alteri scholasticæ theologiæ parti cedere videntur. Secunda classis quæstionum moralis est, quæ complectitur dubia moralia circa fidei præcepta et obligationes, et quæ satis late patet, utpote quæ extenditur ad vitia etiam contraria infidelitatis internæ, atque etiam externæ, ad hæresim item, et alias infidelitatis species, et ad eorum criminum pœnas spirituales, corporales, et temporales, et tota ad praxim spectat. Tertia denique classis complecti potest controversias cum hæreticis quæ ad hanc materiam spectant : præsertim circa auctoritatem Romani pontificis, et concilii generalis in definiendis rebus nostræ fidei. Qua occasione arrepta multi in hac materia tractatum integrum inserunt de Romano pontifice, et de conciliis generalibus et provincialibus, imo et de Scriptura sacra, et aliis locis catholicis, quibus fidei dogmata probari et confirmari solent. Ego ab hac ultima quæstionum classe abstinendum fere censui : tum quia illæ non nisi per occasionem ad hanc materiam exornandam adducuntur : quare S. Thomas de iis hoc loco ex professo non egit : tum quia controversistæ nostri temporis adeo feliciter, et copiose præoccuparunt hoc argumentum, ut nihil fere supersit addendum, ad quod si divertere vellem, liber cresceret in molem immensam, nec sine fastidio, et horrore etiam forsitan legi et evolvi a theologis scholasticis facile posset. Priores itaque duas quæstionum classes more nostro exornandas suscepimus, in hoc potissimum incumbentes, ut veterum, atque recentiorum sententiæ lectorem non lateant, et si quid iis addendum, vel facilius explicandum et declarandum, aut firmioribus roborandum argumentis nobis occurreret, id totum lectoris judicio modeste pariter, ac libenter subjiceremus.

Digitized by Google

DISPUTATIO PRIMA.

De objecto formali Fidei.

Non est alia via ad cognoscendas quidditates alicujus actus vel habitus, nisi scias objectum circa quod versatur : cum ergo objectum sit duplex, scilicet formale, et materiale, quærimus imprimis de formali, quod est principale ; postea disputatione secunda dicemus de materiali. Est autem hæc potissima disputatio totius materiæ ; tangit enim quæstionem illam difficillimam de fidei resolutione ; nam idem est resolvere fidei assensum ad sua principia, et assignare primum objectum formale, cui ultimo nititur fidei assensus.

SECTIO PRIMA.

Supponuntur aliqua ad quæstionem, et aperitur punctum difficultatis.

Suppono primo, objectum formale, et materiale in præsenti disputatione esseilla, quorum uni assentimur propter aliud ; sicut etiam in actibus voluntatis objectum materiale est illud, quod amatur propter aliud. Objectum vero formale est illud, propter quod aliud amamus, v. g. si amas medicinam propter sanitatem, medicina est objectum materiale ; sanitas est objectum formale ; quia quasi informat et vestit medicinam, quæ secundum se non moveret voluntatem ; vestita tamen a bonitate sanitatis allicit ad sui amorem, sic etiam quando intellectus assentitur uni propter aliud, v. g. huic propositioni *homo est risibilis, quia est rationalis :* risibilitas est objectum materiale : rationalitas vero est objectum formale ; quia risibilitas, cui secundum se non assentiret, quia in se, et ex propriis terminis non apparet, informatur tamen, et quasi induitur altera veritate clariori, et sic informata et vestita movet intellectum ad sui assensum. 1 Object formale materi quid.

Hinc infero primo, non omnes actus intellectus, et voluntatis habere objectum materiale ; omnes tamen habere objectum formale. Prima pars patet experientia, nam actus amoris, quo amatur solus finis sine ordine ad media, non respicit aliquod objectum materiale : item assensus primi principii non assentitur uni propter aliud. 2 Actus intellect et volun tatis non omn habent objectu materia Haben tamen formal

Secunda vero pars probatur etiam, quia licet non omnes actus intellectus, et voluntatis habeant objectum formale taliter, quod propter illud ferantur in aliud ; quod possumus dicere objectum formale quasi positive ; omnes tamen habent objectum formale saltem negative, id est, aliquod objectum in quod non ferantur propter aliud, sed præcise propter se. Itaque primus amor ipsius finis habet finem pro objecto formali, quatenus ille amor sistit in ipso fine amato, nec illum amat propter aliquod aliud. Item assensus primi principii habet veritatem principii pro objecto formali, quatenus sistit in illa, nec illi assentitur propter aliam.

Infero secundo, in actibus sensuum exter-

Digitized by Google

:cti ialis nalis :ntia n itur ibus ıum no- n.

norum non inveniri hanc differentiam objecti materialis et formalis : visus enim non tendit in unum objectum propter aliud in sensu explicato, nam licet terminetur ad colorem et lucem simul, nec possit terminari ad colorem, quin terminetur ad lucem; non tamen terminatur ad unum propter aliud, nec infert esse colorem ex eo quod sit lux, nec cognoscit esse colorem, quia est lux, habendo *li quia* ex parte objecti ; nam hic modus cognoscendi unum propter aliud, seu ex alio, habet discursum formalem, vel saltem virtualem, quod longissime distat a cognitione sensuum exteriorum. Scio, apud aliquos Thomistas familiarem esse hunc modum loquendi, et dicendi objectum formale potentiæ visivæ esse colorem ut sic ; objectum vero materiale esse album, vel nigrum, etc. Cæterum contrarium late docui in libro de anima, ubi probavi potentiam visivam, et ejus actum æque formaliter terminari ad album, ac ad coloratum in ratione objecti : licet in aliquo alio sensu possit color dici objectum formale potentiæ visivæ, quatenus potentia visiva specificatur per ordinem fortasse ad colorem in communi, et non per ordinem ad album in particulari. Cæterum, quidquid sit de hoc, certum est album non esse objectum materiale visionis in sensu quo nunc loquimur ; cum non feratur visio in albedinem propter colorem, non enim sequitur ex eo quod sit coloratum, quod sit album, nec color potest esse ratio assentiendi vel cognoscendi rationem albi.

i nsus ectus nedi- alii diati.

Supponendum secundo, assensus nostri intellectus alios esse mediatos, alios immediatos. Mediatus est, quando res cui assentimur, non constat ex ipsis terminis, infertur tamen formaliter, vel virtualiter ex alio principio, cui etiam assentimur : immediatus est, quando assentimur alicui veritati sistendo in ipsa, quia ipsa apparet ex apprehensione terminorum. Hæc est enim natura intellectus, et propensio quam habet ad verum ; ut nulli objecto assentiatur, nisi quatenus invenit veritatem illius in ipso, vel in alio, cui ultimo innititur, et in quo figit pedem ut ita dicam, ita ut nullus sit assensus qui non possit resolvi usque ad prima principia, quibus intellectus propter ipsa assentitur, et non propter aliud. Explicatur hæc doctrina optimo exemplo voluntatis, in qua similiter inveniuntur hæc duo genera actuum ; alii sunt mediati, quibus unum amatur propter aliud, seu ut medium utile ad aliud : alii sunt immediati, quibus amatur aliquid propter se : habet enim voluntas propensionem ad bonum : nec potest amare, nisi inveniat in objecto mediato vel immediato bonitatem aliquam propter se amabilem, et in qua ultimo sistat. Nec invenire poteris aliud genus actuum intellectus, vel voluntatis, qui non ferantur ad objectum propter se, vel propter aliud.

Hinc ergo nascitur difficultas hujus controversiæ : difficile enim est assignare, quid sit illud, in quo ultimo sistit assensus nostræ fidei ; nam assensus quo credo Deum esse trinum et unum ; non assentit huic veritati ut primo principio ; neque enim ipsa constat ex terminis : sed assentitur propter aliud, scilicet propter divinam revelationem, seu quia Deus revelat. Rursus quod Deus revelet hoc mysterium, si quidem non constat ex terminis, debet cognosci propter aliud ; de hoc ergo quæritur, quid sit illud propter quod judico Deum hoc revelare ? Si dicas esse humanum testimonium, vel humanas rationes ; ergo jam non sistit nostra fides in auctoritate divina, sed in humana, vel in rationibus probabilibus. Si vero dicas ultimam rationem esse divinum testimonium ; ergo debes venire ad istum tamquam ad primum principium, et ex terminis notum : *Deus revelat hoc mysterium :* quod tamen videtur absurdum. Hic est totus quæstionis nodus. Videamus nunc potissimas vias illum dissolvendi : omissis tamen multis, quæ jam prorsus antiquatæ omnem probabilitatis speciem perdiderunt. 5 Difficultas hujus controversiæ.

SECTIO II.

Sententia resolvens fidem in lumen ipsius fidei, seu in auxilium divinum.

Prima sententia docet, assensum fidei divinæ, cum sit supernaturalis debere resolvi in aliquid supernaturale, atque ideo in lumen ipsius fidei, quo Deus illuminat mentem nostram ut credamus. Auctores hujus sententiæ non omnes eodem modo explicant : aliqui enim videntur intelligere nomine hujus luminis ipsum habitum fidei infusum : ita videntur loqui Cano lib. XII *de locis* cap. XIII, concl. 2 et 3. Aragon. in præsenti 6 Prima sententia.

Digitized by Google

q. I, art. 1. Bannes ibi dub. I, concl. 6 ad 3, quos pro hac parte affert Suarez disp. III, sect. III, num. 3. Et quidem in hoc sensu sententia illa facile impugnatur, et merito ab omnibus rejicitur, quia confundit resolutionem fidei in motiva, cum resolutione in causas efficientes. Certum enim est habitum infusum, vel eo deficiente, aliquid supplens ejus efficientiam esse causam, cur eliciamus assensum supernaturalem. Nos tamen nunc non quærimus, quæ sint causæ utcumque actus fidei, sed quod sit objectum seu motivum formale, quod ex parte objecti movet ad credendum quod non videmus. Quare sicut non responderes ad mentem interrogantis, si petente a te, cur volueris Romam venire, diceres, quia habeo voluntatem : ipse enim non quærebat de causa efficiente, sed de motivo volendi, quod fuit vel negotium expediendum, vel visitare loca sacra, etc. sic interroganti, cur credas Incarnationem, non respondes ad rem dicendo, quia habeo habitum infusum, vel qualitatem supplentem loco habitus : ipse enim non quærit de causa efficienti, sed de motivo ex parte objecti, quod est, vel ratio, vel auctoritas, vel ipsius objecti veritatis in se apparens.

7 Ultimo resolvi quid sit.

Unde sumitur ratio a priori, quia motivum credendi, sicut motivum amandi debet cognosci, et qui movetur, potest de illo reddere rationem, saltem in confuso : alioquin male interrogaremus de ratione conclusionis, aut assensus, si posset respondens dicere, ego nescio cur id credam esse verum, sed tamen credo verum esse. Cum ergo fideles non cognoscant suum habitum infusum fidei, aliud motivum habent propter quod credant mysteria, quod motivum cognoscunt, de quo possunt reddere rationem : et de hoc motivo nunc quærimus; in illud enim ultimo resolvitur fides, quia ultimo resolvi nihil est aliud, nisi quod interroganti non sit ulterius progrediendum, cum reddatur ei ultima ratio nos movens, et ad quam nulla alia nos movit, sed ipsa movit ad aliud credendum. Alia argumenta congerunt contra hoc ipsum, quæ in hoc unum recidunt, Suarez dicta sect. III; Coninch. disp. IX *de objecto fidei* dub. v, n. 62; Petrus Hurtado disp. VI *de fide* sect. VI, et disp. XIII, sect. VII, et alii.

8 Objectio I.

Objicitur primo pro illa sententia, quia in id resolvitur fides, quod manifestat objecta credenda : hæc autem a lumine fidei manifestantur, et idcirco fides appellari solet lumen, non quidem clarum, sed sicut lumen lucernæ, prout dixit Apostolus Petrus epist II, c. I, 19. *Cui benefacitis attendentes, tanquam lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Neque obstat, esse habitum et principium elicitum ipsius assensus : quia etiam lumen gloriæ est habitus elicitivus visionis claræ Dei, et tamen appellatur lumen manifestans Deum, cui correspondet habitus fidei in via illuminans ad actus obscuros : quare sicut lumen corporeum manifestat visui colores, ita lumen fidei manifestat mysteria fidei, et per consequens in illud resolvitur assensus.

Lumen duplex alterum parte principii Alteru ex pa objecti

Respondetur facile, duplex esse lumen; alterum se tenet ex parte principii, alterum ex parte objecti : illud primum non est illud in quod resolvitur assensus tanquam in motivum, sed tanquam in causam : ejusmodi est lumen naturale intellectus nostri, quod deservit in genere causæ efficientis ad intelligenda objecta, quo lumine quia carent bruta et infantes, non possunt illa intelligere, et in hoc genere est lumen gloriæ, et habitus infusus fidei, qui tenent se ex parte principii, et concurrunt ad suos actus, sed non movent objective, cum non cognoscantur, sed solum manifestant in genere causæ efficientis, quatenus producunt actus manifestationis; sicut etiam ipsi oculi appellari solent lumina apud Latinos, quia videre faciunt, non tamen resolvitur notitia in illos. Lumen ergo, de quo inquirimus, est illud quod objective manifestat, et quod appellatur medium cognitum, et de quo possumus reddere rationem, quod ab illo moveamur. Hoc autem in fide debet esse auctoritas dicentis, sicut in fine humana auctoritas, et testimonium narrantis illuminat nostrum intellectum, ita ut interroganti, cur credas Petrum mortuum esse, cum id non videris, respondeas, quia Paulus id mihi affirmavit, quem scio esse dignum fide. Exemplum autem luminis corporei non est ad rem : visus enim non movetur a lumine ad veritatem coloris credendam, nec discurrit formaliter, aut virtualiter, sed lumen requiritur vel tanquam principium coefficiens species colorum, vel tanquam conditio ad productionem visionis : quocumque autem modo id sit, et licet daretur, lumen esse medium, certum tamen est non esse medium incognitum, sed cognitum ab oculo; habitus autem fidei est medium incognitum, et per consequens non potest intellectus in eo fundare suam credulitatem.

Digitized by Google

9 [Ob]jectio II. [F]idei as[sen]sus resolvitur [in] revelationem ve[ra]m Dei, [no]n in revelationem impropriam.

Sed contra objicitur secundo, quia assensus fidei resolvitur in revelationem Dei, sed Deus revelat medio lumine fidei, ergo lumen fidei, seu habitus ipse est id, in quod resolvitur assensus. Respondetur, distinguendo minorem : Deus revelat proprie, nego, revelat improprie concedo, fidei autem assensus resolvitur in revelationem veram Dei, non in revelationem impropriam. Revelatio enim propria Dei est locutio Dei, qui certe non loquitur, quatenus dat habitum fidei, sed quatenus dicit Incarnationem, vel Trinitatem : sicut non dicitur Deus loqui nobis, quatenus dedit nobis intellectum quo possimus ei credere, et cognoscere etiam alia objecta. Et prout sic dici possit in aliquo sensu Deus manifestare, et aperire nobis hæc objecta, quatenus abstulit impedimentum ex defectu potentiæ ad ea cognoscenda. Neque etiam qui Petrum surdum medicina aliqua a surditate liberavit, dicitur prout sic, ei loqui, licet dicatur aliquo modo ei manifestasse voces omnes, quas prius percipere non valebat. Sic ergo Deus dans intellectum, vel habitum fidei, dicitur dare nobis potentiam, qua ejus vocem audire et credere possimus; non tamen dicitur loqui, quia locutio est productio verborum ad exprimendam mentem loquentis, ut infra videbimus : intellectus autem, vel habitus non est verbum Dei, quare ejus productio non est ullo modo locutio ; vel revelatio Dei.

10 [Ob]jectio III.

Objicitur tertio, quia in id resolvitur assensus Incarnationis., per quod fit credibile nobis hoc mysterium : per habitum autem fidei fit nobis credibile, sine quo, vel aliquo alio ejus defectum supplente, credere non possemus, prout oportet, ergo in habitum resolvitur ultimo assensus Incarnationis. Respondetur, per intellectum etiam fit credibile mysterium; non enim magis credi posset sine intellectu, quam sine habitu ; ergo eodem modo resolvi deberet assensus in intellectum. Distinguenda ergo est illa major : in id resolvi debet assensus Incarnationis, per quod fit credibile credibilitate proveniente a potentia credendi nego : credibilitate proveniente a motivo credendi, et suadente ejus veritatem, conc. Objectum enim denominatur credibile ab actu credendi possibili : actus autem denominatur possibilis a potentia, quæ potest illum producere; quæ potentia conflatur ex intellectu et habitu : hæc autem tota credibilitas non est, in quam resolvitur-assensus, sed alia, quæ provenit ex motivo, prout vulgo dicere solemus. Tu fecisti credibile hoc, quod prius non credebatur, adductis nimirum rationibus, et motivis suadentibus et persuadentibus : hoc autem modo mysterium Incarnationis non fit credibile ab habitu, sed ab auctoritate et revelatione Dei, quæ sola nobis illud persuadet.

Objicitur quarto, quia non repugnat eumdem habitum, qui est principium cognoscendi alia, posse concurrere ad sui cognitionem, prout lumine gloriæ ipsum etiam gloriæ lumen cognoscitur : ergo et lumen, seu habitus fidei potest esse principium cognoscendi ipsum. Respondetur, admittendo, posse ex fide cognosci dari injustis habitum fidei : de facto tamen non resolvitur assensus circa alia mysteria, aut circa ipsum habitum in eumdem habitum, tanquam in motivum credendi, cum ipse etiam habitus debeat credi propter aliud motivum, nempe propter divinam revelationem, ut dictum est. Alia leviora argumenta videri possunt apud Suarez ubi supra. 11 Objectio IV.

Hoc ergo primo sensu rejecto, alii magis apparenter sententiam illam defendunt dicentes, fidei assensum non resolvi in habitum, sed in auxilium actuale, quo Deus prius illuminat mentem ad credenda mysteria fidei, saltem ex parte : in hanc sententiam inducere videtur Suar. ubi sup. n. 4. Molina quatenus I p. q. I, art. 3, disp. 2, supponit, ad rationem formalem objecti fidei non pertinere testimonium solum divinum, sed ut dicit habitudinem ad ipsum lumen, seu auxilium Dei. Alii tamen, ut Hurt. disp. VI, sect. VI, § 37, merito Molinam in alio sensu intelligunt, quod solum velit, ex testimonio solo Dei non provenire, quod assensus sit supernaturalis, sed ex testimonio Dei, prout subest tali lumini, et auxilio supernaturali, sine quo potuisset idem objectum terminare actum naturalem, quæ est alia longe diversa sententia, et habet sensum valde probabilem, ut suppono ex materia *de Gratia*. Cæterum sententiam hanc de resolutione fidei in auxilium actuale, probat et explicat, ac tuetur P. Jacobus Gran. in præf. tr. I, disp. V, sect. V, et duabus seq. qui n. 32. idem dicit de aliis sensibus intellectualibus, quorum nullus est, qui ultimo resolvatur in ipsum objectum, sed resolvitur in modum quo objectum intellectui proponitur : conclusio 12 Fidei assensus an resolvatur in auxilium actuale Dei.

Digitized by Google

enim resolvitur in præmissas formales, quæ taliter proponunt objectum, ut determinent ad assensum conclusionis; præmissæ vero seu principia resolvuntur in apprehensiones taliter proponentes objectum, ut determinent ad assentiendum. Idem ergo de assensu fidei dicendum erit, resolvi in cognitiones, seu apprehensiones præcedentes, taliter proponentes testimonium divinum, et veritatem objecti revelati, ut determinent ad certo, licet obscure judicandum et credendum. Hæ autem apprehensiones præcedentes, cum supernaturales sint, sunt auxilium et illustratio divina, in quam resolvitur assensus fidei.

13 Contra hanc sententiam sic explicatam multa ex argumentis, quibus P. Suar. dicta sect. III, et alii utuntur, non habent vim. Quale est illud, quod P. Suar. sæpe inculcat, quod habitus, vel actus fidei supponere debent suum objectum adæquatum, quare non potest habere ipsum pro objecto totali, vel partiali. Nam in hac sententia non resolvitur fides in ipsum habitum, vel actum fidei, sed in instinctum, seu auxilium, vel apprehensionem supernaturalem præcedentem, quæ quidem non est assensus fidei, sed aliquid ab eo adæquate condistinctum. Quare miror, Suarium n. 11 usum esse hoc argumento, dicendo, auxilium prout recipitur in homine, non esse aliquid distinctum ab ipso actu, seu productione ejus. Si enim loquatur de auxilio concomitanti seu de concursu actuali ad actum, verum est. Si autem de auxilio prævenienti sermo sit, est falsum; et quidem de hoc auxilio prævenienti loquuntur hi auctores, quod dicunt esse instinctum Spiritus sancti, et apprehensionem supernaturalem prævenientem, quam constat distingui totaliter ab actu fidei, ad quem datur.

14 Similiter secundo non multum urget in re ipsa illud aliud argumentum, quo utitur idem Suar. n. 12, quod scilicet objectum fidei formale non sit Deus ut auxilians, sed ut revelans, neque Deus ut omnipotens, sed ut summe verax, quare non in auxilium, sed in revelationem Dei resolvi debet fides nostra. Ad hoc enim facile respondere possent hi auctores, Deum ut revelantem compleri per auxilium, seu apprehensionem præcedentem de revelatione externa; quatenus per illam applicatur intellectui nostro auctoritas et revelatio Dei, quæ movere non potest per se ipsam immediate, sed quatenus applicatur intellectui credentis.

Denique tertio non videtur mihi magna vis facienda contra hos auctores in argumento illo, quo alii eam impugnabant, et quod insinuat idem Suar. n. 9, in fine, quod scilicet modus ille dicendi ansam præbere potest hæreticis nostri temporis ponentibus pro regula suæ fidei instinctum internum, quod est seminarium omnium errorum. Hoc tamen, ut dixi, longe abesse videtur ab ea sententia : quia in re ipsa nihil ponit, quod non ponant omnes Catholici, qui certe præter revelationem externam Dei, ponunt rursus notitiam internam, saltem apprehensivam illius revelationis, sine qua notitia assensus fidei fieri non posset : quare omnes fideles possunt dicere, se credidisse, quia habuerunt instinctum internum, seu inspirationem et notitiam internam revelationis Dei, nec per hoc conveniunt cum errore hæreticorum. Quod enim in hæreticis reprehenditur, non est, neque esse potest, quod sequantur instinctum internum, per quem ultimo proponuntur credenda; quem quidem instinctum Catholici etiam laudabiliter sequimur : sed hæretici ponunt illum instinctum internum pro regula fidei suæ independenti ab omni alia regula externa, qua instinctus internus reguletur, ne cogantur reddere rationem suæ credulitatis. Catholicus autem, quamvis habeat pro regula proxima illum instinctum internum, sicut etiam omnis actus moralis bonus habet pro regula proxima dictamen internum conscientiæ : illud tamen dictamen regulatur a regula externa, et ideo quando Catholicus interrogatur, cur amplectatur hanc fidem, non respondet sicut hæreticus, quia ita mihi interior instinctus dictavit, sistendo ibi, sed potius, quia conscientia mihi dictavit interius, esse obligationem credendi, quando revelatio divina proponitur cum talibus et talibus notis, et regulis extrinsecis, de quibus, cum extrinsecæ sint, reddere potest rationem, et tollitur periculum et seminarium errorum. Hi ergo auctores non resolvunt fidem catholicam in instinctum internum, utcumque, sed in talem instinctum proponentem tales regulas externas, et obligationem idcirco acceptandi testimonium Dei taliter propositum. 15

Instinct intern fidei admitt catholic sed no eoden modo hæreti

Quare, ut de sententia illa judicium proferam, fateor in illa aliqua contineri, quæ vera sunt, quædam non ita vera; absolute tamen ad præcipuæ difficultatis punctum parum deservire, quia difficultas resolutio- 16

Digitized by Google

nis fidei, quæ magis urget, adhuc tota integra et insoluta manere videretur. Fateor ergo, in primis verissimum esse, ut dicebam, quod ad assensum fidei præter revelationem externam Dei requiratur notitia interna, qua intellectui interius proponatur revelatio Dei, et ejus connexio cum re revelata et credenda, et quidem qua proponatur non utcumque, sed taliter ut possit prudenter movere ad certo et firmiter assentiendum. Nam mihi etiam proponuntur exterius omnes errores, et deliramenta Mahometi, et Lutheri, et concipio hæc omnia interius : non tamen ita ut possim prudenter eis assensum præbere. Sive ergo illa sit simplex apprehensio, sive alius actus, certum est illum prærequiri; et quidem non solum in eo qui credit, sed etiam in eo, qui cum posset proxime credere, non credidit, sed animo obtinato in suo errore permansit, quia ille etiam habuit auxilium sufficiens ad credendum, et illi etiam exterius et interius proposita est veritas fidei sufficienter, ut eam amplecti deberet.

17 Unde secundo verum etiam est, hanc notitiam internam præcedentem non requiri solum in genere causæ efficientis, ut per modum causæ efficientis physicæ producat cum intellectu actum fidei, sed multo magis requiri quasi in genere causæ formalis, ut informando intellectum, eum formaliter disponat et inclinet ad præstandum assensum absolutum. Nam quidquid sit, an hæ illustrationes et inspirationes præviæ concurrant efficienter physice ad consensum, vel ad assensum, de quo est quæstio inter theologos, et tractari solet in materia *de gratia;* certum est apud omnes, quod formaliter disponunt potentiam ad eorum actuum productionem. Quæ est quæstio philosophica, et tractati solet de cognitione finis, an concurrat in genere causæ efficientis ad ejus amorem, an vero solum in genere causæ formalis determinando formaliter vel inclinando ad amorem eliciendum. Quod idem etiam quæri solet de actu intentionis respectu electionis medii, et de actu imperante respectu actus imperati : quos omnes actus sive concurrant etiam efficienter, sive non concurrant, certum est, concurrere formaliter disponendo, vel inclinando, et aliquando etiam necessitando potentiam ad alios actus.

18 Unde tertio verum etiam videtur, nec posse negari, quod fidelis interrogatus cur crediderit, possit aliquando sine vitio respondere, credidi, quia mihi proposita fuerunt interius objecta cum tali connexione cum testimonio divino, ut prudenter respui non possent : dum tamen reddat rationem illius connexionis non ex solo instinctu interno prout faciunt hæretici, sed ex regulis externis, quæ illi propositæ fuerint ad ostendendam credibilitatem objecti. Ratio autem est, quia cum fidelis non solum cognoverit revelationem, et regulas sibi a prædicante propositas, sed etiam dictamen suum internum, a quo proxime motus fuit ad volendum credere, potest hoc etiam reddere pro ratione suæ voluntatis. Sicut etiam, qui assentitur conclusioni propter præmissas, interrogatus, cur assensum probaverit, potest dupliciter respondere. Primo reddendo pro ratione objecta solum præmissarum, nimirum, ego affirmavi Petrum esse risibilem, quia omnis homo est risibilis, et quia Petrus est homo : qua ratione satisfacit abunde interrogationi, et reddit plenam rationem sui assensus. Secundo tamen potest aliter respondere, recurrendo ad præmissas formales, et dicendo, ego sensi Petrum esse risibilem, quia habui evidentiam de præmissis, et evidenter judicavi omnem hominem esse risibilem, et Petrum esse hominem : qua etiam ratione optime satisfacit interroganti. Similiter ergo fidelis poterit respondere recurrendo ad notitiam formalem de motivo objectivo, et illam reddere pro ratione non objectiva, sed formali, et repræsentante rationem objectivam.

His ergo suppositis, et concessis in gratiam illius sententiæ, aliqua sunt, quæ non ita facile placere mihi poterunt. Primum est, quod confundit motivum formale cum objectivo : omnes enim concedunt, actus ipsos quibus motiva objectiva repræsentantur et applicantur, movere etiam in suo genere : v. g. ad medicinam eligendam movet sanitas ut objectum; movet etiam cognitio sanitatis bonæ, et medicinæ utilis, movet denique amor sanitatis, sed tamen diverso modo; nam sanitas sola movet ut finis, et ejus solius gratia fiunt media, non gratia cognitionis, vel amoris finis : quare quando quærimus de motivo simpliciter formali, non est sermo de cognitione, vel applicatione objecti, sed de motivo præcise, quod ex parte objecti proponitur. Quare immerito dicunt ii auctores, fidem debere resolvi ultimo in solum auxilium divinum, seu in- 19

Quæ non ita vera.

Fides non resolvitur in solum auxilium divinum, sed in auctoritatem divinam.

Digitized by Google

stinctum illum internum : nam in genere, et progressu objectivo non resolvitur in illum instinctum, sed in auctoritatem et testimonium divinum.

20 Probatur I et explicatur.

Probatur, et explicatur simul : quia illud est, in quod ultimo resolvitur actus, in quo ultimo sistit ipsemet actus : loquendo enim de resolutione intrinseca, ut ita dicam, quam facit ipsemet actus, illud est ultimum, in quo ultimo sistit actus, nec ulterius progreditur, v. g. actus charitatis, quo amas creaturas propter Deum, attingit intrinsece creaturas, et Deum; in creaturis autem non sistit, sed illas amat propter bonitatem Dei, ad cujus gloriam conducunt, in qua Dei bonitate ultimo sistit, nec illam amat propter aliam bonitatem, quam attingat. Bonitas ergo Dei est ultimum, in quod resolvitur intrinsece ille amor : alioquin non esset actus virtutis theologicæ, nisi haberet pro objecto formali intrinseco ultimo aliquid divinum, sed resolveretur ulterius ultimo in solam propositionem, et apprehensionem bonitatis divinæ, quæ apprehensio non est divina, sed mere creata. Similiter ergo assensus fidei, cum sit actus virtutis theologicæ, debet habere motivum, et objectum formale intrinsecum ultimum aliquid divinum, quod est veracitas Dei, et ideo est theologicus, quia loquendo de resolutione intrinseca, quam facit ipse actus, non progreditur ulterius, nec dicit, credo Incarnationem, quia Deus est verax, et credo esse veracem, quia tali modo, et instinctu proponitur; neque enim assensus fidei habet pro motivo et objecto intrinseco ultimo suæ resolutionis instinctum ipsum, sed solam veracitatem et testimonium Dei : ergo hæc auctoritas divina prout condistinguitur ab instinctu quo proponitur, est ultimum, in quo sistit intrinsece assensus fidei. Nam quamvis fidelis postea possit reddere pro ratione sui assensus ipsum etiam instinctum, quo tali modo proposita fuit auctoritas divina, et connexio ipsius cum veritate revelata : tunc tamen non explicat resolutionem solam intrinsecam, quæ est in assensu, sed resolvit ad causas extrinsecas, quam resolutionem actus fidei non attingebat intrinsece.

21 Probatur II.

Unde secundo probari potest hoc ipsum exemplo fidei humanæ. qua credimus Petrum esse mortuum, quia Joannes verax id testatur; qui assensus non est reflexus, vel certe non debet necessario cognoscere reflexe cognitionem, qua cognosco Joannem hoc dixisse, sed solum cognoscit directe veracitatem Joannis, et ejus testificationem, propter quam credit mortem Petri. Quod idem est, in omni assensu conclusionis, qui licet resolvi possit postea extrinsece in præmissas formales tanquam in causas extrinsecas; intrinsece tamen non attingit illas, sed sola objecta principiorum in quibus sistit, et quæ habet pro motivo formali intrinseco ultimo. Similiter ergo assensus fidei non resolvitur intrinsece in cognitiones formales præcedentes, sed in testimonium et veracitatem Dei, quæ secundum se habent connexionem cum veritate rei revelatæ.

Confirmatur primo, quia in illud resolvitur ultimo, et sufficienter assensus fidei, quod habet connexionem cum veritate mysterii revelati : hæc enim, quæ talem connexionem habent, possunt sufficienter movere ad assensum conclusionis, sicut bonitas sanitatis habens connexionem cum tali medicina, ut cum causa necessaria, sufficienter movet ad eligendam medicinam : sed revelatio et veracitas Dei habent sufficientem connexionem cum veritate rei revelatæ; ergo illæ duæ possunt sufficienter movere objective et ultimo ad assensum mysterii, sine eo quod mediare debeat aliud motivum.

Confirmatur secundo, quia instinctus, 2
seu apprehensio illa, non est proprie locutio Dei, sed magis est auditio mea : sicut quando audio Petrum, auditio mea non est locutio Petri; ego autem non credo, quia audio, sed quia Petrus testatur et loquitur, cum locutio ipsa, prout condistinguitur a mea auditione, habeat connexionem cum veritate rei testificatæ. Si ergo fideles credunt propter testimonium Dei, ut admittunt theologi omnes, non credunt propter instinctum internum, qui nec totaliter, nec partialiter est locutio Dei, sed propter testificationem Dei, quæ est objectum auditionis meæ : alioquin non crederent quia Deus dicit, sed solum quia ipsi audiunt, atque ideo testimonium Dei non esset objectum formale, sed materiale, quod crederetur propter solam auditionem.

Unde secundo displicet, quod illi docto- 2
res dicunt debere resolvi assensum fidei in illum instinctum supernaturalem, quia ut sit assensus supernaturalis, debet resolvi in aliquid determinans ad actum supernaturalem, quod non est aliud, nisi instinctus

Digitized by Google

ille supernaturalis præcedens, nam veracitas et revelatio Dei secundum se, si non proponantur illustratione supernaturali, non determinant ad assensum supernaturalem. Hoc, inquam, displicet, quia supernaturalitas auxilii prævenientis, non potest esse id, in quod resolvitur assensus fidei: nam licet fidelis percipiat illustrationem et instinctum Dei prævenientem, et resolutione extrinseca possit in illud resolvere suam fidem, ut diximus; hoc tamen non potest dici de supernaturalitate illius illustrationis, cum homo non percipiat, an illustratio illa sit supernaturalis: quare nullo modo potest etiam resolutione extrinseca resolvere suum assensum ad illam supernaturalitatem: illud enim, in quod resolvitur, debet percipi a resolvente, cum resolvere sit reddere rationem sui assensus: Cum ergo fidelis non percipiat supernaturalitatem illius illustrationis præcedentis, non potest dicere, ego credidi Incarnationem, quia instinctu, et illustratione supernaturali proposita mihi fuit auctoritas Dei connexa cum veritate Incarnationis: non ergo potest supernaturalitas auxilii prævenientis deservire ullo modo ad resolvendam fidem in illam, sed solum, ut Deus connaturaliter det concursum ad assensum supernaturalem, propter propositionem supernaturalem præcedentem, quæ connaturaliter exigit concursum ad assensum ejusdem ordinis.

Fidei assensus non resolvitur in supernaturalitatem auxilii præventientis.

24 Similiter displicet tertio quod ille auctor dicit n. 33. quod scilicet assensus fidei divinæ non sit conclusio, sed quasi primum principium, et ideo non possit revocari ad præmissam aliquam ex qua deducatur, sed ad talem apprehensionem veritatis revelatæ, et auctoritatis Dei revelantis, quæ mentem determinet ad certo, licet obscure judicandum. Hoc inquam, licet verum sit de assensu fidei, prout versatur circa veracitatem et testimonium Dei, quæ sunt principia ad credenda mysteria; non tamen est verum prout versatur circa mysteria revelata: ad hæc enim non tendit, ut ad principia, sed ut ad conclusionem ex præmissis formaliter, vel virtualiter distinctis, ut postea videbimus: cum enim credat Incarnationem propter aliud, nempe propter auctoritatem Dei revelantis, necesse est, quod non versetur circa Incarnationem, tamquam circa primum principium, sed tamquam circa id, quod infertur ex aliis, sive id sit cum discursu formali, sive cum solo virtuali, de quo infra dicendum erit.

Fidei divinæ assensus an sit conclusio, an quasi primum principium.

Hinc jam colligitur id, quod ultimo loco dicebam de prædicta sententia, nempe in ea remanere adhuc totam difficultatem principalem hujus controversiæ insolutam. Nam etiamsi daremus, assensum fidei resolvi ultimo, non in testimonium Dei extrinsecum, sed in illustrationem et instinctum intrinsecum, quo veracitas et revelatio Dei mihi proponitur, adhuc de ipsa illustratione et instinctu remanet eadem difficultas: quomodo nimirum proponat ex parte objecti Dei revelationem vere existentem, an hoc proponat per modum primi principii et notum ex terminis, an ut notum per aliud. Intellectus enim per se ideo assentitur objecto, quia tali modo proponitur per apprehensiones; quare ideo assentitur evidenter et immediate primis principiis, quia eorum veritas in se ipsa clare proponitur per apprehensionem præcedentem, et ideo assentitur mediate, vel obscure aliis objectis, quia eorum veritas per apprehensionem non proponitur in se ipsa, et clare, sed solum in alio medio, et obscure. Peto ergo si quidem fides assentitur non solum mysterio revelato, sed etiam ipsi revelationi, et credit Deum revelasse Incarnationem, quomodo veritas revelationis proponatur per apprehensionem, seu instinctum præcedentem, an proponatur per aliquod medium, et de hoc quæritur quale sit: an vero immediate et in se, et hoc videtur difficile, cum non magis nos viderimus revelationem Dei præteritam, quam ipsam Incarnationem: quare sicut veritas Incarnationis apparet in alio, scilicet in testimonio Dei, sic ipsa revelationis veritas deberet in aliquo alio apparere. Hæc est præcipua difficultas in hoc puncto, et hæc eodem modo remanet in illa sententia, quæ ad hoc dissolvendum nihil confert, ut vidimus. 25

Unde jam facile dissolvuntur quæ P. Granado affert pro sua sententia, quæ fere ex vocis æquivocatione procedunt, nec probant, nisi id quod nemo negat, nempe necessitatem auxilii interni, et gratiæ ac illustrationis divinæ prævenientis ad credendum. Ad quod affert loca Scripturæ, et Patrum n. 29 et 30 scilicet *Joannis* ep. I. c. v, 10. *Qui credit in filium Dei habet testimonium Dei in se*. Quod verum quidem est in omnibus fidelibus, qui habent testimonium Dei objective in se, cum illud cre- 26

Dissolvuntur quæ P. Granado affert pro sua sententia.

Digitized by Google

dant. Et quidem hoc contra ipsum probaret, qui dicit non resolvi fidem in revelationem et testimonium Dei, sed in auxilium et instinctum Dei intrinsecum; cum tamen Joann. dicat testimonium ipsum Dei esse intra nos ; quare omnes debemus id intelligere de existentia objectiva; item ex illis verbis ejusdem Joannis ibi c. II, 27. *Unctio docebit vos de omnibus*, quod verum etiam est, quatenus gratia Spiritus sancti proponit nobis congrue testimonium Dei propter quod credimus. Quod ipsum significat Beda ibi dicens : « Nisi Spiritus cordi adsit audientis, et nisi intus sit qui doceat, otiosus est sermo doctoris, » et Augustinus lib. XV *de Civit.* c. VI, dicens, « Etiamsi Deus ipse utens creatura sibi subdita, in aliqua specie humana sensus alloquatur humanos, nec interiore gratia mentem regat, atque agat, nihil prodest homini prædicatio veritatis, » et lib. *de prædestinatione Sanctorum* c... « Qui credunt, inquit, prædicatore forinsecus sonante, intus a Patre audiunt, atque discunt. » Quæ omnia, et plura similia solum probant necessitatem gratiæ, et illustrationis internæ, quam nemo catholicus negat; non tamen dicunt, resolvi assensum fidei objective in gratiam illam internam, aut illam haberi ex parte objecti pro medio objectivo ad assentiendum : in eodem sensu loquitur lib. XI *Confessionum* c. III, ubi de mundi creatione a Moyse narrata sic ait : « Scripsit hæc Moyses, scripsit, et abiit, nec enim nunc ante me est, nam, si esset, tenerem eum, et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet. Sed unde scirem, an vera diceret. Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis veritas sine strepitu syllabarum diceret : verum dicit; et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem : verum dicis. » Quibus verbis nihil aliud inculcatur, nisi necessitas illustrationis internæ, qua eadem, quæ exterius dicuntur, vel leguntur, congruo modo apprehenduntur, ita tamen ut apprehensio sit solum medium incognitum, non medium objectivum et cognitum, in quod ex parte objecti resolvi possit assensus. Quare obscure satis, et non consequenter loquitur ille auctor, dum relatis illis Augustini verbis n. 30 subjungit. « Hactenus sanctus Ecclesiæ doctor ostendit, internam Dei locutionem esse, quæ ad assentiendum rebus fidei mentem ejus determinaret, nec ad ullum aliam rationem confugit. » Quare instinctum illum internum videtur agnoscere tanquam locutionem veram Dei : quare si fides habet pro motivo objecto locutionem Dei, posset illa locutio interna Dei esse id, in quod ex parte objecti resolvatur assensus. Aliunde vero n. 26 dicit, divinam auctoritatem esse quidem ultimam rationem determinantem ex parte objecti; præter illam tamen debere assignari aliam rationem formalem ultimo determinantem ex parte intellectus, quare videtur condistinguere omnino auctoritatem et testimonium divinum ab hac illustratione, ita ut hæc non sit locutio Dei, nec medium objectivum. Quod idem confirmat n. 27 adductis verbis S. Thomæ in præsente q. II, art. 9, ad 3. ubi ait : « Ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et quod plus est interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit, cum habeat sufficiens inductivum ad credendum, » in quibus verbis ponderat, per auctoritatem divinæ doctrinæ intelligi a S. Thoma totum quod se tenet ex parte objecti; unde cum ipsa divina auctoritas proponatur, et se teneat ex parte objecti, illam quoque comprehendit. Ultra quod totum addit motionem internam quæ ipsammet auctoritatem divinam ita proponit, ut moveat : quare videtur hic auctor fateri, motionem illam internam non pertinere etiam partialiter ad auctoritatem, seu testimonium divinum, cum tamen num. 30 fateatur esse locutionem internam Dei, quod quidem non est de mente S. Thomæ, qui motionem illam adæquate distinguit a tota doctrina et auctoritate divina, solumque vult inducere ad credendum : quatenus Deus proponendo interius eamdem revelationem, movet homines ad præbendum assensum, quare illa invitatio Dei interna non est nova locutio Dei, nisi allegorica, quatenus Deus accommodat sua gratia aures internas mentis, ut melius percipiat vim, et veritatem divini testimonii propositi.

Arguit deinde ratione, primo sect. VI, quia 27
sola auctoritas divina obscure revelans non est sufficiens ratio formalis determinans ad assensum fidei supernaturalem, quia quantumvis hæc proponatur, et omnia motiva credibilitatis; assensus non erit supernaturalis, nisi Deus illuminet illustratione supernaturali ; ergo ultra divinam auctoritatem et revelationem requiritur aliquid ex

Digitized by Google

parte intellectus, quod illum determinet ad assensum supernaturalem, nempe illuminatio interna supernaturalis, atque ideo ad hanc erit ultimo recurrendum in resolutione fidei. Hoc tamen argumentum non minus probaret, fidem resolvi debere in ipsum habitum fidei, vel aliquid aliud ejus influxum supplens, cum etiam sine hoc non possit fieri assensus fidei supernaturalis : unde constat, ex hoc capite fidem non resolvi in motivum, sed in causam suæ supernaturalitatis ; de qua resolutione nunc non agimus, nec petimus, cur assensus sit supernaturalis, sed quid moveat fidelem ad credendum tanquam ultimum motivum ex parte objecti.

28 Arguit secundo ibidem, quia ex duobus hominibus, quibus proponitur aliquid, ut dictum a Deo, unus credit, et alter non credit, ergo aliqua causa interior est in uno, quæ illum movet, quam non habet alter, qui non determinatur ut credat, nempe talis apprehensio rei, quæ credenda proponitur, quæ tanquam ratio formalis determinat non minus, quam apprehensiones terminorum determinant ad evidentem assensum primorum principiorum : Ad quod confirmandum adducit n. 35, in fine illud *Joann.* VI, 44. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* per internam scilicet motionem, qua ad credendum invitatur; et illud *Act.* XVI, 14, ubi dicitur Dominus *aperuisse cor Lidiæ purpurariæ ut intenderet his, quæ dicebantur a Paulo :* quatenus scilicet modo dicto illustrata est mens illius, ut crederet.

Hoc argumentum longiori examine indigeret : continere enim videtur doctrinam talem, ex qua sequatur, eum qui credit, habere prius apprehensionem talem, quæ determinet ad credendum, sicut apprehensiones terminorum determinant intellectum ad assensum primi principii evidentis : quare assensus fidei non esset liber; sicut assensus primi principii evidentis non est liber. Rursus videtur ex doctrina hujus argumenti sequi, eum qui non credit, non habere principium sufficiens proximum ad credendum, cum id proveniat ex defectu apprehensionis illius determinantis ad credendum, sine qua credi non potest, quia sine eo, in quod fidei assensus resolvi debet, non potest credi. Utrumque autem est aperte falsum, cum et ille qui credit, libere credat et possit stantibus omnibus apprehensionibus præcedentibus, non credere, et e contra hæreticus libere dissentiat, et possit sæpe potentia proxima velle credere, ac per consequens non deest illi id, in quod fidei assensus resolvi deberet. Confundit enim hic auctor gratiam congruam cum principio resolutionis fidei, et affert loca Scripturæ, quæ probant necessitatem auxilii efficacis, sine quo credi non potest, impotentia solum consequenti, et non antecedenti, ad probandam necessitatem principii resolutionis fidei, cum tamen ipse, et omnes fateri debeant, eum, etiam qui culpabiliter non credit, habere sæpe omnia principia necessaria ad assensum, et per consequens id, in quod fides resolvi deberet, sine quo credi non potest.

SECTIO III.

Refertur, et impugnatur secunda sententia reducens assensum ad imperium voluntatis sine motivo intrinseco.

Propter hæc est secunda sententia communis, quæ docet rationem formalem ultimam fidei esse solam auctoritatem Dei revelantis mysterium : itaque solum credimus, quia Deus revelans est summa veritas. Auctores hujus sententiæ dividuntur inter se; nam alii dicunt summam Dei veritatem esse adæquate rationem formalem assentiendi, revelationem vero esse solum conditionem et applicationem auctoritatis divinæ; itaque credimus solum quia Deus est summa veritas; licet ad credendum requiratur applicari divinam veritatem per revelationem huic mysterio. Alii et magis consequenter dicunt, rationem formalem fidei conflari ex divina veritate, et ex revelatione tanquam ex rationibus partialibus : itaque credimus Trinitatem, quia Deus est summa veritas, et quia ipse Deus revelavit mysterium Trinitatis, non enim est major ratio cur prima veritas sit ratio formalis, quam ipsa revelatio; cum utraque moveat ad assensum mysterii, et altera deficiente, non assentirer : quod infra latius probandum est sect. VII. 29 Secunda sententia.

Contra hanc sententiam adhuc manet in suo robore difficultas, nam imprimis adhuc possumus exigere ulteriorem rationem formalem illius assensus : si quidem dicis, te 30

Digitized by Google

credere Trinitatem, quia Deus verax est, et quia Deus revelavit; rogo an scias evidenter Deum revelasse; an vero ex fide? non quidem evidenter, ut patet; ergo solum ex fide; ergo ille assensus nititur etiam altera revelatione; cum enim ex terminis non constet Deum revelasse, debet esse ille assensus mediatus : da ergo medium cui innitatur. Dicunt, illum esse assensum primi principii in rebus fidei; habereque habitum fidei vim eliciendi assensum non solum circa conclusiones, sed etiam circa principia. Admitto libenter, eumdem habitum infusum posse elicere diversos actus circa conclusiones, et circa principia. Urgeo tamen, qui fieri possit ut ille assensus sit primum principium : cum non constet ex terminis Deum hoc revelasse? alioquin si ex terminis constat ut quid præexigitur Ecclesiæ propositio; ut quid miracula et aliæ congruentiæ ad præstandum assensum ex terminis manifestum? Pone hominem baptizatum nutritum in silvis : propone illi Trinitatis mysterium, et divinam revelationem hujus mysterii sine alia congruentia : sane non assentietur, nec credet Deum revelasse illud mysterium, ergo ideo, quia non habet sufficiens motivum ex parte objecti ad judicandum Deum revelasse : ergo habitus fidei non habet vim eliciendi assensum immediatum circa Dei revelationem : alioquin ille homo habens habitum in baptismo infusum, eo ipso posset assentiri sine alio motivo, vel ratione. Adde, si habitus fidei infusus, quia supernaturalis est, habet vim eliciendi hunc assensum : *Deus hoc revelat* : sine aliquo medio, vel ratione formali, licet objectum ipsum sit de se obscurum : cur non poterit idem habitus elicere assensum immediatum circa rem revelatam, quo diceret : Deus est trinus, et unus, non utendo aliquo medio, vel auctoritate ad assentiendum : cum revera intellectus relictus suæ naturæ tam videatur indigere medio ad illum priorem assensum, quo dicit *Deus revelat :* quam ad istum, quo dicit : *Deus est trinus, et unus.*

31 Dicunt iterum, primum assensum circa revelationem non indigere alio medio, quia ipsa revelatio manifestat mysterium, et obiter manifestat seipsam : itaque mysterio assentimur propter revelationem; revelationi vero propter seipsam; sicut lux illuminat colores, ipsa vero lux non indiget alio lumine quo illuminetur, ita fere cum aliis Suarez disputat. III, sect. XII, et sequentib. Hurtado disput. XV, et alii. Sed contra, quia exemplum lucis non est ad rem, lux enim non est ratio formalis, ex qua objective inferatur hunc esse colorem album : visus namque æque immediate terminatur ad colorem in se ipso, sicut ad lucem; licet indigeat concursu luminis, ut possit terminari ad colorem : at vero intellectus non potest assentiri alicui objecto, cujus veritas non constet ex terminis, nisi colligendo per discursum formalem, vel virtualem unam veritatem ex alia, quæ ex terminis constet. Peto igitur, si quidem quod Deus revelat hoc mysterium, non constat ex terminis : unde colligat intellectus hanc veritatem, ut ei assentiatur? Dicis, assentiri revelationi propter ipsam revelationem, ergo ipsa revelatio manifestat se ipsam immediate cum sua veritate constante ex ipsis terminis : sicut aliud principium per se notum; nam cognitio immediata primi principii est illa, quæ assentitur objecto propter ipsum, hoc est sine medio : illa autem cognitio assentitur revelationi sine medio, ergo versatur circa revelationem tanquam circa primum principium cognitum ex terminis. Consequens autem non videntur admittere hi auctores, quia non videtur magis nobis constare ex terminis hæc propositio : *Deus revelavit Trinitatem,* quam illa : *Deus est trinus, et unus :* ergo revelatio ipsa non est per se nota, sed per aliud per quod assentior revelationi.

Respondent, revelationi assentimur sine alio medio intrinseco, præcedentibus tamen motivis extrinsecis; nempe propositione Ecclesiæ, miraculis, consensu doctorum, etc, Vocantur autem hæc omnia motiva extrinseca, seu conditiones, aut applicationes, quia non movent immediate intellectum ad assentiendum revelationi, sed solum movent immediate voluntatem ut prudenter imperet assensum immediatum circa ipsam revelationem; itaque interroganti cur credo hanc esse Dei revelationem? respondebo; intellectus quidem nullam habet rationem, quæ ipsum immediate moveat ad assensum, voluntas tamen habuit plures rationes ad prudenter imperandum illum assensum, qui immediate assentiatur revelationi sine alia ratione formali. Ita fere Coninch cum aliis disp. IX, n. 72 et seqq. 32

Sed contra; quia repugnat, hæc omnia motiva solum movere immediate voluntatem ad imperandum assensum : et non

Digitized by Google

respici ab ipso intellectu tanquam rationes sui assensus : sicut si voluntas postquam medicina apparet utilis ad sanitatem, imperaret actum amoris circa medicinam propter se ipsam, et non propter sanitatem. Sane hoc ex terminis repugnat; quia repugnat amari medicinam propter se ipsam, nisi in ipsa appareat bonitas propter se amabilis; ergo similiter non sufficit voluntati repræsentari motiva ad assentiendum revelationi; ut voluntas possit imperare assensum revelationis in se ipsa, si non apparet ex parte objecti veritas aliqua per se ipsam cognoscibilis, et non per aliud : ergo si vere illa veritas talis apparet, ut seclusis motivis non possit intellectus ei assentiri in se ipsa, sed in alio, quantumvis accedant motiva, talis erit; nec voluntas poterit imperare assensum immediatum circa illam veritatem, sed solum mediatum propter illa motiva : quia non potest voluntas cogere intellectum ad operandum nisi circa objectum sibi sufficienter propositum; sicut non potest cogere illum ad assentiendum falso ut falso. Dices, intellectum etiam respicere illa motiva, non tamen ut motiva intrinseca, sed ut conditiones. Sed contra, quia in ordine ad assensum intellectualem non potest distingui conditio a motivo formali; nam conditiones illæ etiam movent suadendo unam veritatem, et ita disponendo ad aliam : hoc autem solum faciunt præmissæ, seu principia formalia.

Confirmatur, quia non potest voluntas cogere intellectum, ut judicet sidera esse paria; ergo ideo, quia intellectus debet semper moveri a veritate objecti apparenti, ergo vel apparenti mediate vel immediate : ergo illud, per quod apparet, debet esse motivum intrinsecum assentiendi; nihil enim aliud significamus per motivum in præsenti, nisi illud, quod immediate suadet intellectus veritatem objectui.

Motivum in præsenti quid significet.

33 Propter hæc est alia responsio, quam insinuant aliqui viri docti nostri temporis, quod summa Dei veritas sit ultima, et adæquata ratio formalis hujus assensus : roganti enim cur credas esse Deum trinum et unum? Respondes, quia Deus est summa veritas, nec potest fallere, nec falli, et quia ipse ita revelavit. Rursus si roget, cur credas Deum id revelare. Respondes, quia Deus est prima veritas : ad summam enim, et infinitam veracitatem Dei spectat, non solum non mentiri, sed nec permittere, quod quispiam alius ejus nomine aliquid ita proponat ut ex proportione, et modo proponendi merito fidem faciat apud auditores, quod Dei nomine loquatur. Cum ergo mysteria nostræ fidei cum tanta credibilitate, et proportione nobis ab Ecclesia proponantur, ut merito possimus credere quod ex parte Dei proponuntur; ad infinitam veracitatem Dei pertinet non permittere, quod hoc modo suo nomine proponatur aliquid falsum, sed solum illud, quod revera sit a se ipso revelatum, ergo de primo ad ultimum credimus hanc esse revelationem Dei, quia Deus est summe verax, ergo prima, et summa veritas Dei est adæquata ratio formalis ultima assensus nostræ fidei.

Hæc, licet acute sint excogitata, non videntur satis rem explicare. Primo, quia si assensus fidei niteretur in veritate illius conditionalis, quod mentiretur Deus aliquo modo, si permitteret me hic et nunc decipi a proponente : plane assensus fidei niteretur in principio falso : nam etsi ego hic et nunc deciperer a proponente fidei articulum, non esset hoc contra Dei veracitatem. Contingit enim sæpius, rusticum decipi a suo parocho proponente falso Dei nomine fidei articulos : quæ deceptio non tribuitur ullo modo ipsi Deo volenti decipere, sed permittenti rusticum decipi. Rustico autem non apparet ex parte objecti major verisimilitudo, aut congruentia ad credendum, quod aliquid sit revelatum a Deo quando non decipitur, quam quando decipitur : in utroque enim casu prudenter se gerit credendo quæ proponuntur a suo parocho, quem habet loco Dei, et cui tenetur obedire ergo sicut in casu quo decipitur non est contra infinitam veracitatem Dei, quod parochus, cui rusticus tenetur obedire, decipiat illum; sic nec in casu quo non decipitur, est vera illa conditionalis, quod si tunc etiam deciperetur, esset contra veracitatem Dei illa deceptio : non enim apparent illi plura motiva ex parte objecti ad prudenter credendum in uno casu, quam in alio. 34

Secundo displicet, quia juxta hunc modum dicendi, vel tollitur a fidei assensu omnis obscuritas, vel manet eadem difficultas. Inquiro enim, si quidem credis hanc esse divinam revelationem, quia Deus est infinite verax, an hoc complexum et hanc causalem judicas per assensum mediatum, vel per immediatum? si per mediatum, ergo veritatem hujus causalis cognoscis per

Digitized by Google

aliud medium, de quo rursus inquiram, quale sit, et sic in infinitum; si vero huic propositioni causali assentiris immediate, et non per aliud; ergo hæc veritas causalis constat ex ipsis terminis; ergo assensus mysterii revelati, qui infertur evidenter ex illa propositione causali non erit obscurus; posita enim hac propositione : « Deus revelavit hoc mysterium, quia ipse est prima veritas » : evidenter sequitur mysterium revelatum esse verum, ergo si antecedens est ex terminis manifestum; consequens, quod ex illo evidenter infertur, non potest esse obscurum; oportet ergo explicare qualis sit ille assensus immediatus, et ex connexione terminorum, qui tamen non faciat evidentiam mysterii ex illo evidenter illati.

Tertio displicet, quia licet demus, resolvi partialiter fidem ex eo capite in veracitatem Dei; cæterum adhuc non erit illa ratio formalis adæquata : ego enim credo hanc esse Dei revelationem, quia ad veracitatem Dei pertinet non permittere, quod res taliter proposita Deo nomine, et cum talibus congruentiis sit falsa, et quia hic et nunc video hunc articulum taliter proponi : ex hoc autem fit me non solum moveri, quia ad veracitatem Dei pertinet non permittere, quod suo nomine proponatur cum talibus circumstantiis falsum; sed etiam quia video, hic et nunc hoc objectum cum talibus circumstantiis proponi, ergo motiva, et argumenta etiam cum quibus proponitur fides, sunt ratio formalis saltem partialis movens ad assensum fidei : ergo veracitas Dei non est ratio adæquata.

35 Ideo alii dicunt, ad credenda mysteria revelata fide divina prærequiri quidem revelationem mysterii a Deo factam, eamque esse rationem formalem credendi, non tamen, ut creditam fide divina, vel humana, quia ratio formalis credendi non debet esse credita, sed ratio formalis sub qua objectum materiale fit credibile : neque enim fides tendit per modum discursus in mysterium revelatum, sed simpliciter, atque eo ipso quod sufficienter proponitur ut revelatum, potest fides illud credere, absque eo quod prius credat ipsam revelationem, ita aliqui, quos tacito nomine refert Suarez disp. III, sect. XII, n. 5 et 6, ubi hunc modum dicendi bene impugnat. Primo quia inintelligibile est, quod aliquid sit motivum, et medium objectivum credendi aliud, et quod non debeat cognosci et credi. Secundo ex fide humana, quæ non potest credere aliquid propter auctoritatem Augustini v. gr. nisi credat Augustinum id dixisse. Tertio, quia non potest fides divina credere rem revelatam propter auctoritatem Dei, nisi credat Deum esse veracem; ergo nec etiam nisi credat Deum ita revelare : tam enim credimus propter revelationem, quam propter veracitatem Dei, cum una sine altera non sufficiat, ut postea videbimus. Hæc argumenta optima sunt, et possunt confirmari primo, exemplo voluntatis, quæ non potest eligere medium propter solam utilitatem ad finem, quin amet etiam ipsum finem, cujus bonitas est motivum formale ad volendum medium : ergo nec poterit intellectus credere unam veritatem propter aliam quam non credit. Confirmatur secundo, quia intellectus non potest assentiri conclusioni propter præmissas, quarum objectis non assentitur : et hoc, quia veritas præmissarum est motivum formale assentiendi conclusioni; cum ergo revelatio Dei sit una præmissa formalis, vel virtualis, propter quam assentimur mysterio revelato, non possumus credere mysterium, si revelationem non credimus. In his enim potissimum verum habet commune illud principium Aristotelicum, *Propter quod unumquodque tale, et illud magis*, quod verissimum est in medio volendi, vel assentiendi, ut omnes fatentur.

Unde obiter expediri potest id, de quo aliqui dubitant, an ad quemlibet assensum fidei requiratur actualis cognitio revelationis divinæ. Aliqui enim, quorum meminit Scotus in II, dist. XXIII, § *Aliter potest*, dicunt, requiri quidem, quod Deus revelaverit, non tamen quod cognoscatur revelatio. Quibus favere videntur Gabr. in III, dist. XXIII quæst. XII, art. 1, et Ochamus *Quodlib.* III, quæst. VII. Quam sententiam late impugnat Petrus Hurtado disp. III, et constat clare esse falsam ex dictis, quia credere Deo, non est materialiter judicare id, quod Deus dicit, nisi cognoscamus Deum ea dicere : sicut non credimus Petro, quando casu credimus id, quod Petrus narravit ignorantes omnino ea fuisse a Petro narrata. Cum ergo Scriptura, et Patres clament, nos per fidem credere Deo, et ejus testimonium accipere, supponunt, non posse id fieri sine notitia divini testimonii : item, quia si non esset necessaria cognitio revelationis ad fidem, non appareret, ad quid esset necessaria ipsa

36 Fidei ad quemlibet assensum an requiratur actualis cognitio revelationis divinæ.

Digitized by Google

revelatio, cum possemus eadem objecta credere sine notitia, aut cogitatione revelationis. Unde constat, non minus requiri cognitionem veracitatis divinæ, cum assensus fidei non minus sit propter Dei veracitatem, quam propter ejus testimonium, ut probat etiam idem Hurtado ubi supra sect. III, in hoc enim puncto, quia res est clara, non opportet amplius immorari. Videamus nunc, quomodo aliqui recentiores respondere conati sint nostris argumentis, ut defenderent, fidem sistere in ipsa revelatione, quamvis ejus veritas ex terminis non constaret.

SECTIO IV.

Impugnantur responsiones aliquorum Recentiorum ad superiora argumenta.

37 Ad nostra argumenta respondent recentiores aliqui recurrendo ad mysteria, et ad elevationem qua Deus elevat nostrum intellectum, ut ultra omnem modum sibi connaturalem et solitum operandi, aliter operetur in rebus fidei, et ad hoc infunditur fidei habitus, qui ex natura sua potest tendere in revelationem taliter propositam, cujus existentia, licet intellectui soli non proponatur sufficienter, ut possit in eam propter se ipsam tendere (nam intellectus suis viribus relictus numquam potest tendere, nisi vel in conclusionem propter aliud, vel in principia, quæ constent vel evidenter, vel saltem probabiliter ex ipsis terminis apprehensis) intellectui tamen cum habitu infuso fidei sufficienter proponitur revelatio, ut primum principium quod possit credere sistendo in ipsa, qui modus operandi non repugnat intellectui elevato, nec potest assignari implicantia contradictionis : et aliunde non possumus aliter explicare, quomodo nostra fides resolvatur ultimo in revelationem Dei sistendo in illa, quare licet hoc ipsum difficile percipiatur, credendum est.

38 Ego quidem odi hunc philosophandi, et theologizandi modum, ut propter quamlibet scholasticam difficultatem recurramus ad mysteria, quibus res nostræ fidei difficiles, incredibiles, imperceptibiles omnibus reddamus, dum eis persuadere volumus, illa ipsa, quæ in se ipsis experiuntur, alia esse ab iis quæ ipsi experiuntur. Omnes enim fideles experiuntur se credere, et operari circa res fidei, sicut circa alia objecta, nec suum intellectum transferri ad alium modum operandi circa objecta absque objecto ; modum, inquam, adeo diversum, qualem numquam in rebus aliis habuerant ; sicut si voluntas elevaretur ad amandum aliquid nondum propositum ut bonum : quod licet daremus esse possibile, non fieret tamen absque eo quod homo adverteret, et miraretur in se illum modum amandi adeo diversum ab eo, quem in rebus aliis amandis semper habuerat. Nunquam autem fideles agnoscunt talem diversitatem in suo intellectu, sed potius experiuntur, suum intellectum eodem modo procedere, et operari quærendo veritatem, et illam prosequendo, sicut in aliis objectis. Unde merito S. Thom. infra q. CLXXI, art. 2, ad 3, dixit, actus fidei, et alios similes, qui fiunt ab habitibus infusis, non esse « supernaturales secundum substantiam actus, sed solum secundum modum. » Quibus verbis non voluit, ipsam entitatem actus non esse supernaturalem, sed solum non esse talem, ut non possit viribus naturæ fieri alius similis in modo tendendi ad suum objectum, sed potius servare in omnibus naturam, et conditiones potentiæ intellectivæ, ut eodem modo tendat intellectus per eos actus supernaturales ad objecta, sicut per naturales tendere solet ad alia objecta. Munus ergo theologi doctoris hoc est, non quidem imaginari sibi naturas rerum, prout ipse sibi vult fingere ad dissolvenda argumenta, et persuadere tales esse contra id quod omnes experiuntur ; sed potius consulere experientiam ipsam, et sensum fidelium, et ex iis investigare, qualis sit natura et operatio talium habituum : facilius enim est, quod ipse decipiatur in aliquo principio speculativo, quod sibi finxit, quam quod fideles omnes decipiantur, dum putant se tali modo, et circa tale objectum operari, cum revera, alio longe diverso modo, et circa aliud objectum omnino diversum operentur.

Porro experientiam omnium fidelium contrariam esse illi modo explicandi, probatur 39
primo clarissime, quia rusticus nullam prorsus diversitatem in objecto formali, aut in modo operandi experitur, quando credit articulum fidei verum, vel quando credit articulum falsum, utrumque sibi a parocho propositum : utriusque enim assensum sibi

per voluntatem imperat, et conatur eodem modo, atque eadem firmitate credere, nec ullum vestigium diversitatis experitur in utroque assensu. Cum tamen juxta illum modum opinandi intercedat tunc diversitas plus quam generica, non solum in naturalitate, et supernaturalitate actuum, sed etiam in ipso objecto formali, et in modo tendendi ad illud : nam circa articulum verum datur actus, quo creditur ille articulus propter revelationem Dei sistendo in ipsa revelatione, qui actus nullo modo tendit, aut respicit alia motiva, sed credit revelationem tanquam primum principium sufficienter propositum intellectui elevato, exercendo modum quemdam tendendi insolitum ad primum principium, quod in seipso nec evidenter, nec probabiliter apparet. At vero circa articulum falsum exercet actum solum naturalem, quo credit articulum propter revelationem, non sistendo in ipso, sed credendo ipsam revelationem propter testimonium parochi, et alia motiva sibi proposita : cum enim ille actus sit naturalis, non potest tendere in revelationem sistendo in ipsa, quia hic modus tendendi est supra vires naturales intellectus, ut hi theologi concedunt. Cum ergo illi duo actus adeo sint diversi, et adeo diversa objecta formalia respiciant; deberet aliquando fidelis posse in se ipso agnoscere hanc tantam diversitatem, et tamen evidenter constat, numquam ab aliquo potuisse talem diversitatem agnosci.

Dicunt aliqui, assensum supernaturalem fidei cum sit supernaturalis, non cognosci umquam ab habente illum, sed solum cognosci alium actum naturalem concomitantem, qui cum non habeat illum modum tendendi, nec sistat in ipsa revelatione, sed resolvatur semper in motiva humana, hinc est, quod semper experiamur actus ejusdem rationis, quia semper experimur actus solum naturales, qui semper habent eumdem modum tendendi, et idem objectum formale.

Sed contra hoc est, quod supponitur in hac responsione actus fidei divinæ, quos habemus numquam a nobis cognosci, sed alios fidei humanæ, quod tamen falsum esse probabimus infra sect. IX. Deinde ex hoc ipso argui potest falsitas illius sententiæ, quia ponit in actu fidei talem modum assentiendi, qualem numquam aliquis expertus est in suo intellectu, sed semper modum contrarium. Quis ergo credat assensum fidei divinæ talis esse naturæ, et in tale objectum formale tendere, cujus contrarium omnes semper in se ipsis experti sunt? Certe hoc pueris nimis credulis persuadere vix poteris. Alioquin dicet alius, quoties amamus proximum propter se ipsum dari in nobis alium actum supernaturalem, quo amamus proximum propter Deum, quem tamen actum non cognoscimus, quia supernaturalis est. Item quoties amamus Deum, dari in nobis actus supernaturales nobis incognitos, quibus volumus objecta omnium virtutum propter Deum, item quoties credimus fide divina, dari in nobis scientiam infusam eorumdem objectorum, vel fortasse etiam visionem claram Dei : hos tamen omnes actus non cognosci a nobis, quia supernaturales sunt. Si enim semel tollit de medio argumentum a clarissima, et universali experientia deductum, poterit aliquis omnia figmenta cuilibet persuadere, dicendo, ea omnia occultari nobis propter eorum supernaturalitatem.

Unde secundo impugnatur doctrina illa ex eadem experientia; quia si modus tendendi, quem omnes semper experiuntur in se ipsis, non est propter revelationem sistendo in ipsa, sed resolvendo in alia motiva; rusticus homo, non curabit de imperando sibi alio modo tendendi in objectum : illud enim solum imperat, quod apprehendit possibile, et illud solum apprehendit possibile, quod experitur : numquam autem experitur per te illum alium modum credendi : deberet ergo accurate admoneri, et edoceri de hoc a parocho, vel catechista, quando proponuntur ei fidei veritates, ut conetur credere modo alio possibili sibi ignoto, quem numquam experietur, scilicet credendo revelationem tanquam primum principium non constans ex terminis evidenter, aut probabiliter. Parochi autem neque hoc docent, neque, si vera est tua sententia, docere possunt cum, nec ipsi talem modum credendi umquam experti sint. Unde ergo possunt miseri illi rustici divinare talem modum credendi possibile, et necessarium ad recipiendam fidem divinam? Fatendum ergo tibi erit eos rusticos fere omnes per totam vitam manere cum sola fide humana, quam solam sibi imperant, cum non habuerint notitiam aliquam obligationis, aut possibilitatis illius alterius modi tendendi in objectum formale, nec sine tali notitia potuerint sibi imperare eum modum, quem numquam in se exper- 41

Digitized by Google

tus est aliquis in hac vita. Mihi sane certius est, illam esse fidem divinam et supernaturalem, quam hi rustici habent, et quam in se experti, dicunt se esse fideles Christianos, quam illam, quam hi theologi sibi fingunt habitare in absconditis latebris nostri intellectus, quam nullus umquam hominum, aut Angelorum viatorum in se ipso esse agnoscere potuerit.

Tertio ex eodem capite arguitur, quia ille modus tendendi in revelationem, quem de facto habet actus fidei divinæ, non est talis, ut non possit reperiri in actu etiam naturali, ergo non est supra modum, quem intellectus servat in aliis assensibus circa veritatem non notam ex terminis. Antecedens probatur, quia de facto assensus circa falsam conclusionem, quæ deducitur ex uno principio fidei, et altero falso, est actus naturalis, cum sit falsus; et tamen ille actus tendit non solum in objectum conclusionis, sed etiam in objecta præmissarum, ut ipsimet adversarii fatentur, atque adeo debet tendere in idem objectum materiale, et formale, in quod tendebat præmissa de fide, ergo ille actus conclusionis, quatenus saltem in obliquo assentitur objecto fidei, assentitur propter idem motivum, quod erat in assensu fidei, nam si haberet aliud motivum diversum, non posset hæc conclusio procedere ex illa præmissa; ergo actus naturalis potest retinere eumdem modum assentiendi revelationi, quem habebat actus fidei divinæ.

Dices primo, quando conclusio est falsa propter aliam præmissam naturalem falsam, ex qua oritur, tunc non procedere ex præmissa supernaturali fidei divinæ, sed ex præmissa naturali, qua idem objectum revelatum creditum est propter revelationem non sistendo in ipsa, sed resolvendo ad alia motiva humana, ut dictum est; quare actus conclusionis non debet respicere motivum formale fidei, prout a fide divina respicitur, sed prout respicitur ab illa fide naturali, qui modus attingibilis est ab actu naturali.

Sed contra, quia posita præmissa fidei divinæ, non minus potest intellectus ex illa, et ex præmissa naturali falsa deducere conclusionem, quam ex alio actu naturali fidei humanæ. Videt enim intellectus ex objecto fidei divinæ, et objecto præmissæ falsæ sequi per evidentem consequentiam talem conclusionem; et quidem non est eadem omnino conclusio, quæ deduci potest ex actu illo supernaturali fidei, et actu fidei naturali: nam cum non sit idem objectum formale utriusque per te, oportet quod etiam conclusio diversa sit, saltem quoad objectum formale: sicut ergo ex actu naturali fidei potest deduci conclusio, poterit etiam illa alia conclusio deduci ex illo alio actu supernaturali, cum evidenter appareat bonitas illationis. Finge enim in intellectu esse solum actum fidei supernaturalis cum illo alio principio naturali falso, absque alio actu naturali fidei, v. g. per actum supernaturalem fidei cognosci omnes beatos videre Deum clare, quia Deus summe verax ita revelavit: rursus per actum naturalem credi Cæsarem Augustum esse beatum: tunc evidenter apparet, ex illis principiis sequi, Augustum Cæsarem videre clare Deum: poterit ergo intellectus id deducere ex illis præmissis. Cur ergo non poterit, licet detur alius actus naturalis circa primam præmissam? Conclusio enim, ut dixi, non est eadem, quæ ex præmissa supernaturali posset inferri, cum habeat diversum objectum formale.

Secundo itaque responderi posset magis juxta mentem eorum theologorum negando, posse unquam esse actum supernaturalem, qui deducitur per discursum ex una præmissa de fide: semper enim ille naturalis est, et ideo etiamsi verus sit, non procedit tamen a præmissa supernaturali fidei, sed semper ab illo alio concomitanti fidei naturali, qui versatur circa idem objectum, licet non sub eodem omnino motivo ultimo: quare actus conclusionis, etiamsi verus sit, non tamen habet illum modum tendendi ad revelationem, sistendo in ipsa; qui modus solum reperitur in actu fidei supernaturali.

Hæc tamen responsio difficilior est, et eam impugnabimus infra, sect. IX. Nunc autem breviter impugnatur, quia ex hac doctrina sequitur primo, fere omnia bona opera, quæ ab homine Christiano fiunt, non esse meritoria præmii supernaturalis. Nam ii theologi concedunt, ad opus meritorium requiri actum voluntatis supernaturalem, et hunc debere oriri ex cognitione supernaturali: quibus suppositis, probatur sequela; nam bona opera ut in plurimum, et fere semper non oriuntur immediate ex fide, sed mediate, v. g. ex fide scio eleemosynam placere Deo: cognosco rursus, hunc esse, vel apparere pauperem: infero, bonum esse dare

per voluntatem imperat, et conatur eodem modo, atque eadem firmitate credere, nec ullum vestigium diversitatis experitur in utroque assensu. Cum tamen juxta illum modum opinandi intercedat tunc diversitas plus quam generica, non solum in naturalitate, et supernaturalitate actuum, sed etiam in ipso objecto formali, et in modo tendendi ad illud : nam circa articulum verum datur actus, quo creditur ille articulus propter revelationem Dei sistendo in ipsa revelatione, qui actus nullo modo tendit, aut respicit alia motiva, sed credit revelationem tanquam primum principium sufficienter propositum intellectui elevato, exercendo modum quemdam tendendi insolitum ad primum principium, quod in seipso nec evidenter, nec probabiliter apparet. At vero circa articulum falsum exercet actum solum naturalem, quo credit articulum propter revelationem, non sistendo in ipso, sed credendo ipsam revelationem propter testimonium parochi, et alia motiva sibi proposita : cum enim ille actus sit naturalis, non potest tendere in revelationem sistendo in ipsa, quia hic modus tendendi est supra vires naturales intellectus, ut hi theologi concedunt. Cum ergo illi duo actus adeo sint diversi, et adeo diversa objecta formalia respiciant ; deberet aliquando fidelis posse in se ipso agnoscere hanc tantam diversitatem, et tamen evidenter constat, numquam ab aliquo potuisse talem diversitatem agnosci.

Dicunt aliqui, assensum supernaturalem fidei cum sit supernaturalis, non cognosci umquam ab habente illum, sed solum cognosci alium actum naturalem concomitantem, qui cum non habeat illum modum tendendi, nec sistat in ipsa revelatione, sed resolvatur semper in motiva humana, hinc est, quod semper experiamur actus ejusdem rationis, quia semper experimur actus solum naturales, qui semper habent eumdem modum tendendi, et idem objectum formale.

Sed contra hoc est, quod supponitur in hac responsione actus fidei divinæ, quos habemus numquam a nobis cognosci, sed alios fidei humanæ, quod tamen falsum esse probabimus infra sect. IX. Deinde ex hoc ipso argui potest falsitas illius sententiæ, quia ponit in actu fidei talem modum assentiendi, qualem numquam aliquis expertus est in suo intellectu, sed semper modum contrarium. Quis ergo credat assensum fidei divinæ talis esse naturæ, et in tale objectum formale tendere, cujus contrarium omnes semper in se ipsis experti sunt? Certe hoc pueris nimis credulis persuadere vix poteris. Alioquin dicet alius, quoties amamus proximum propter se ipsum dari in nobis alium actum supernaturalem, quo amamus proximnm propter Deum, quem tamen actum non cognoscimus, quia supernaturalis est. Item quoties amamus Deum, dari in nobis actus supernaturales nobis incognitos, quibus volumus objecta omnium virtutum propter Deum, item quoties credimus fide divina, dari in nobis scientiam infusam eorumdem objectorum, vel fortasse etiam visionem claram Dei : hos tamen omnes actus non cognosci a nobis, quia supernaturales sunt. Si enim semel tollit de medio argumentum a clarissima, et universali experientia deductum, poterit aliquis omnia figmenta cuilibet persuadere, dicendo, ea omnia occultari nobis propter eorum supernaturalitatem.

Unde secundo impugnatur doctrina illa 41 ex eadem experientia ; quia si modus tendendi, quem omnes semper experiuntur in se ipsis, non est propter revelationem sistendo in ipsa, sed resolvendo in alia motiva ; rusticus homo, non curabit de imperando sibi alio modo tendendi in objectum : illud enim solum imperat, quod apprehendit possibile, et illud solum apprehendit possibile, quod experitur : numquam autem experitur per te illum alium modum credendi : deberet ergo accurate admoneri, et edoceri de hoc a parocho, vel catechista, quando proponuntur ei fidei veritates, ut conetur credere modo alio possibili sibi ignoto, quem numquam experietur, scilicet credendo revelationem tanquam primum principium non constans ex terminis evidenter, aut probabiliter. Parochi autem neque hoc docent, neque, si vera est tua sententia, docere possunt cum, nec ipsi talem modum credendi umquam experti sint. Unde ergo possunt miseri illi rustici divinare talem modum credendi possibile, et necessarium ad recipiendam fidem divinam? Fatendum ergo tibi erit eos rusticos fere omnes per totam vitam manere cum sola fide humana, quam solam sibi imperant, cum non habuerint notitiam aliquam obligationis, aut possibilitatis illius alterius modi tendendi in objectum formale, nec sine tali notitia potuerint sibi imperare eum modum, quem numquam in se exper-

Digitized by Google

tus est aliquis in hac vita. Mihi sane certius est, illam esse fidem divinam et supernaturalem, quam hi rustici habent, et quam in se experti, dicunt se esse fideles Christianos, quam illam, quam hi theologi sibi fingunt habitare in absconditis latebris nostri intellectus, quam nullus umquam hominum, aut Angelorum viatorum in se ipso esse agnoscere potuerit.

Tertio ex eodem capite arguitur, quia ille modus tendendi in revelationem, quem de facto habet actus fidei divinæ, non est talis, ut non possit reperiri in actu etiam naturali, ergo non est supra modum, quem intellectus servat in aliis assensibus circa veritatem non notam ex terminis. Antecedens probatur, quia de facto assensus circa falsam conclusionem, quæ deducitur ex uno principio fidei, et altero falso, est actus naturalis, cum sit falsus; et tamen ille actus tendit non solum in objectum conclusionis, sed etiam in objecta præmissarum, ut ipsimet adversarii fatentur, atque adeo debet tendere in idem objectum materiale, et formale, in quod tendebat præmissa de fide, ergo ille actus conclusionis, quatenus saltem in obliquo assentitur objecto fidei, assentitur propter idem motivum, quod erat in assensu fidei, nam si haberet aliud motivum diversum, non posset hæc conclusio procedere ex illa præmissa; ergo actus naturalis potest retinere eumdem modum assentiendi revelationi, quem habebat actus fidei divinæ.

Dices primo, quando conclusio est falsa propter aliam præmissam naturalem falsam, ex qua oritur, tunc non procedere ex præmissa supernaturali fidei divinæ, sed ex præmissa naturali, qua idem objectum revelatum creditum est propter revelationem non sistendo in ipsa, sed resolvendo ad alia motiva humana, ut dictum est; quare actus conclusionis non debet respicere motivum formale fidei, prout a fide divina respicitur, sed prout respicitur ab illa fide naturali, qui modus attingibilis est ab actu naturali.

Sed contra, quia posita præmissa fidei divinæ, non minus potest intellectus ex illa, et ex præmissa naturali falsa deducere conclusionem, quam ex alio actu naturali fidei humanæ. Videt enim intellectus ex objecto fidei divinæ, et objecto præmissæ falsæ sequi per evidentem consequentiam talem conclusionem; et quidem non est eadem omnino conclusio, quæ deduci potest ex actu illo supernaturali fidei, et actu fidei naturali: nam cum non sit idem objectum formale utriusque per te, oportet quod etiam conclusio diversa sit, saltem quoad objectum formale: sicut ergo ex actu naturali fidei potest deduci conclusio, poterit etiam illa alia conclusio deduci ex illo alio actu supernaturali, cum evidenter appareat bonitas illationis. Finge enim in intellectu esse solum actum fidei supernaturalis cum illo alio principio naturali falso, absque alio actu naturali fidei, v. g. per actum supernaturalem fidei cognosci omnes beatos videre Deum clare, quia Deus summe verax ita revelavit: rursus per actum naturalem credi Cæsarem Augustum esse beatum: tunc evidenter apparet, ex illis principiis sequi, Augustum Cæsarem videre clare Deum: poterit ergo intellectus id deducere ex illis præmissis. Cur ergo non poterit, licet detur alius actus naturalis circa primam præmissam? Conclusio enim, ut dixi, non est eadem, quæ ex præmissa supernaturali posset inferri, cum habeat diversum objectum formale.

Secundo itaque responderi posset magis juxta mentem eorum theologorum negando, posse unquam esse actum supernaturalem, qui deducitur per discursum ex una præmissa de fide: semper enim ille naturalis est, et ideo etiamsi verus sit, non procedit tamen a præmissa supernaturali fidei, sed semper ab illo alio concomitanti fidei naturali, qui versatur circa idem objectum, licet non sub eodem omnino motivo ultimo: quare actus conclusionis, etiamsi verus sit, non tamen habet illum modum tendendi ad revelationem, sistendo in ipsa; qui modus solum reperitur in actu fidei supernaturali.

Hæc tamen responsio difficilior est, et eam impugnabimus infra, sect. IX. Nunc autem breviter impugnatur, quia ex hac doctrina sequitur primo, fere omnia bona opera, quæ ab homine Christiano fiunt, non esse meritoria præmii supernaturalis. Nam ii theologi concedunt, ad opus meritorium requiri actum voluntatis supernaturalem, et hunc debere oriri ex cognitione supernaturali: quibus suppositis, probatur sequela; nam bona opera ut in plurimum, et fere semper non oriuntur immediate ex fide, sed mediate, v. g. ex fide scio eleemosynam placere Deo: cognosco rursus, hunc esse, vel apparere pauperem: infero, bonum esse dare

Digitized by Google

eleemosynam huic homini hic et nunc, qui certe non est actus fidei immediatus, ut constat, cum non sit aliquid revelatum de hoc homine : ex illo autem actu oritur immediate voluntas dandi eleemosynam huic pauperi, qui solum oritur mediate ex fide. Si ergo conclusio illa nullo modo oritur ex fide divina, sed ex fide naturali, consequens est, ut eleemosyna non oriatur ullo modo ex fide divina, et per consequens non sit meritoria, cum solum oriatur ex cognitione naturali. Idem est, quando volumus adorare hanc hostiam, quæ voluntas oritur mediate ex fide divina dictante sub hostia consecrata esse corpus Christi dignum adoratione, et ex alia cognitione, qua judico, hanc esse hostiam consecratam, ex quibus infertur, hanc hostiam esse dignam adoratione, quæ certe non est conclusio de fide ; atque ideo voluntas adorandi hanc hostiam non est meritoria, si cognitio illa immediata non procedit ullo modo ex fide divina, sed solum ex humana. Vides, quomodo ex ea doctrina corruunt magna ex parte merita hominis Christiani, quæ fere omnino procedunt immediate ex cognitione practica deducta ex principiis fidei, et plerumque non sine longo discursu, et attenta meditatione, et cognitione.

Sequitur secundo ex illa doctrina, fidem divinam, quam habemus, esse fere otiosam, et inutilem in nobis. Nam licet dictet principia aliqua universalia ; illa tamen fere numquam movent immediate ad aliquid operandum : mediate autem non possunt, quia ex illis principiis fide divina creditis non possumus inferre aliquid, quod nos movet ad bene operandum : debemus ergo gratias illis actibus concomitantibus fidei naturalis, ex quibus deducimus cognitiones practicas quæ nos dirigunt ad operandum in his, vel illis circumstantiis : fides enim divina est cognitio quædam abstracta, et infœcunda, quæ illuminat solum speculative circa ea principia universalia, nullo autem modo circa principia practica in particulari. Ubi ergo est doctrina illa Scripturæ, et sanctorum Patrum, qui fidem dicunt esse fontem, et originem totius vitæ spiritualis, omnium meritorum et bonorum operum. Non potest itaque negari, ex principiis illis fide divina creditis deduci cognitiones et conclusiones practicas, quibus postea immediate dirigimur ad bene operandum.

Ex principiis fidei deducuntur conclusiones practicæ, quibus dirigimur ad bene operandum.

45 Quarto principaliter arguitur, quia si illi duo actus fidei divinæ, et fidei naturalis habent diversa motiva formalia, oportet, quod voluntas imperet utrumque distincte, nec sufficiet imperare fidem in confuso, aut velle credere, ut uterque fiat : intellectus enim in ejusmodi actibus subordinatur omnino voluntati, cujus imperium præterire, aut excedere non potest. Unde voluntas non debet solum imperare assensum, sed etiam assensum ex tali motivo formali : si ergo voluntas imperat assensum Trinitatis propter revelationem præteritam sistendo in illa, non potest ex vi hujus imperii intellectus credere propter testimonium parochi ; hoc enim non esset obedire voluntati, sicut neque e contra, si solum imperaret assensum propter revelationem, quæ infertur ex testimonio parochi, posset ex vi hujus imperii intellectus sistere in revelatione : cum ergo illi duo modi assentiendi sint diversi, oportet, imperari utrumque a voluntate, ut uterque fiat. Quare quando parochus proponit articulum falsum, non poterit rusticus imperans sibi assensum fidei, qualem habere solet circa articulum verum, elicere non hunc, sed alium assensum diversum, tendentem in testimonium parochi, quem assensum ipse non imperavit.

Respondent, voluntatem imperare quidem tunc assensum fidei divinæ sistentem in revelatione, intellectum tamen, quia non potest illo modo credere articulum falsum, facere quod potest, credendo per assensum naturalem eo modo, quo potest, licet non eo modo, quo imperatur. Sed contra, quia imprimis hic certe est novus obediendi modus, cum non possis facere, quod præcipitur, facere saltem quod prohibetur, ut aliquid facias. Voluntas enim non solum imperat assensum propter revelationem, sed prohibet progredi ad aliud ulterius motivum, hoc enim est sistere in revelatione ; intellectus autem, quia non potest sistere, ut præcipitur, progreditur contra prohibitionem expressam : quis non videt, non posse intellectum ita resistere voluntati, ubi saltem ab evidentia objecti non cogitur?

Secundo rejicitur responsio, quia licet id concederetur, casu, quo intellectus non posset exequi, quod jubetur, et credere propter revelationem sistendo in ipsa, prout præcipitur, quod tunc posset credere propter revelationem resolvendo illam ulterius in aliud motivum : hoc tamen non deberet ullo modo concedi, quando id, quod præcipitur,

Digitized by Google

potest eodem modo observari : quare quando proponitur verus articulus fidei, et voluntas imperat fidem propter revelationem sistendo in ipsa ; hoc solum poterit facere intellectus, et non illum alium assensum naturalem ex superabundantia, qui feratur in revelationem non sistendo in ipsa. Quorsum enim imperato uno assensu, et prohibito altero, facere utrumque ? Sicut si diceres, quod imperante voluntate assensum circa aliquam veritatem propter revelationem solam Dei, intellectus eo ipso debeat elicere duos assensus, alterum propter revelationem Dei, alterum propter auctoritatem Aristotelis. Hoc certe incredibiliter assereretur, quia non est connexio necessaria inter illa duo objecta formalia. Sic ergo imperante voluntate assensum circa Dei revelationem propter ipsam, cur debeat elici necessario alter assensus circa revelationem propter auctoritatem parochi, qui non solum non præcipitur, sed expresse prohibetur a voluntate.

47 Quinto principaliter, et a priori arguitur, quia voluntas non potest cogere ullo modo intellectum ad assentiendum sine suo motivo proprio, quod est veritas objecti apparens, debet ergo verum illud apparere, vel in se clare visum, vel certe ex apprehensione terminorum, qui ostendunt, vel clare, vel saltem obscure connexionem illam inter prædicatum et subjectum, vel denique debet apparere illa veritas per aliud, quod sit connexum cum illa, et appareat in se ut supra dicebamus. Hinc est, non posse voluntatem cogere intellectum, ut judicet astra esse paria, quia non apparet illa veritas, neque in se, neque in aliquo medio. Hinc etiam est, non posse intellectum cogi, ut credat immediate Deum esse trinum, quia illa veritas non apparet in se, atque ideo debet apparere per aliud, nempe per revelationem, quæ habet connexionem cum illa. Cum ergo revelatio ipsa non appareat in se, neque ex apprehensione terminorum : Deus enim de se est indifferens ad revelandum, et non revelandum, non poterit voluntas cogere intellectum ad judicandum Deum revelasse, nisi ostendatur illa revelatio vel in se, vel certe in aliquo medio, quod arguat illam.

48 Respondent illi recentiores, habitum fidei non posse ex imperio voluntatis judicare, Deum esse trinum immediate : posse tamen fieri a Deo alium habitum, qui accedente imperio voluntatis, eliciat assensum immediatum, et obscurum circa Trinitatem, sicut hic habitus elicit assensum obscurum immediatum circa revelationem, nulla enim est ratio differentiæ inter utrumque objectum.

Sed contra, peto a te, an prærequirerentur tunc motiva credibilitatis, sicut nunc prærequiruntur ? Respondebunt, ni fallor, consequenter affirmative, ponunt enim illum habitum similem habitui nostræ fidei in modo operandi, excepto quod non tenderet in revelationem. Dicunt tamen illa motiva non exigi in ordine ad intellectum, sed ad voluntatem, ad hoc scilicet, ut voluntas prudenter possit imperare assensum circa trinitatem : ipse vero intellectus postea eliciendo assensum nullo modo respicit, vel attendit ad motiva, sed solum elicitur ex imperio voluntatis, quæ non posset imperare talem assensum ; nisi ex motivis proportionatis appareret credibile tale objectum.

Sed contra hoc urget adhuc difficultas : 49
quia si motiva solum sunt in ordine ad voluntatem, a qua sola postea determinatur intellectus absque ulla attentione ad motiva : ergo si per possibile, vel impossibile poneretur illa voluntas absque ullis motivis præcedentibus, eodem modo determinaretur intellectus, et judicaret Deum esse trinum per assensum obscurum, nec apparente magis connexione inter extrema, quam nunc appareat seclusa revelatione.

Dices, repugnare casum, quia voluntas prærequisita ad determinandum illum habitum infusum debet esse bona, non potest autem imperari honeste, et prudenter ille assensus nisi præcedant motiva. Sed contra, quia in primis non apparet repugnantia in ordine saltem ad potentiam absolutam, quod voluntas naturalis imperaret, et determinaret sufficienter intellectum ad operandum per habitum supernaturalem : imo de facto per actum naturalem voluntatis imperantur actus virtutum supernaturalium. Quod si illa voluntas posset esse naturalis, cur non posset etiam voluntas non prudens determinare sufficienter intellectum ad illum assensum præstandum sine motivis præcedentibus. Sed demus, debere esse illam voluntatem bonam, et supernaturalem : adhuc posset hæc haberi absque præcedentibus motivis. Pone enim aliquem ex ignorantia invincibili apprehendere honestum esse illum assensum nullis præcedentibus motivis, et hoc utile esse ad humi-

Digitized by Google

litatem consequendam, vel ad alium finem honestum : posset tunc ex affectu erga humilitatem, vel aliam honestatem, velle illum assensum, et per consequens posset per voluntatem honestam, et meritoriam illum imperare. Cum ergo aliunde intellectus ex se non indigeret motivis ullis cognitis ad assentiendum; eliceret tunc actum suum obscurum, quo judicaret Deum esse trinum vel sidera esse paria, non apparente magis connexione inter sidera et paria quam nunc appareat. Consequens autem esse absurdum et non solum supra, sed contra naturam intellectus, nemo non videt. Tunc enim intellectus non moveretur a veritate objecti, quæ nulla magis appareret tunc, quam nunc appareat. Unde merito August. dicit, illum modum credendi esse omnino impossibilem lib. *De spiritu et litt.* c. XXXIV, et lib. I, *ad Simplicianum* q. II.

50 Dices, habitus supernaturalis, qualis esset ille, non posset elicere assensum falsum; supponeret ergo necessario veritatem sui objecti, atque ideo semper operaretur circa verum. Sed contra, quia intellectui non sufficit, quod objectum in se sit verum, ut possit tendere in illud; sed requiritur quod ex se appareat, et repræsentetur in actu primo ut verum, sive per præsentiam claram ac visionem, sive per connexionem terminorum apprehensam : alioquin, si non est hic modus operandi intellectus, non repugnabit etiam naturaliter, quod tendat ad objectum verum, licet non appareat ex se ut verum : imo si sufficeret, objectum in se esse verum, sequeretur, quod saltem de potentia absoluta posset dari habitus intellectus, qui accedente imperio voluntatis eliceret assensum circa objectum, quod ex se appareret ut falsum, dummodo reipsa in se esset verum : Quod tamen nemo concedet. Fatendum itaque est, modum essentialem operandi nostri intellectus, non esse quod tendat ad id quod in se est verum, sed ad id quod apparet ut verum : quamdiu autem non apparet ut verum, non potest voluntas etiam de potentia absoluta illum determinare ad assentiendum. Cum ergo revelatio non appareat in se magis vera, seclusis motivis præcedentibus, quam sidera esse paria, non poterit voluntas aliqua, seclusis illis motivis, determinare ad credendam revelationem, nec intellectus poterit eam credere, non attendendo ullo modo ad ipsa motiva, sed debet etiam immediate moveri ab illis, non quatenus præcise sunt motiva humana, sed quatenus integrant motivum divinum revelationis, et locutionis mediatæ Dei, prout infra explicabimus.

Intellectus ut possit tendere in objectum, quid requiratur?

SECTIO V.

Examinatur tertia sententia resolvens fidem partialiter in auctoritatem Ecclesiæ, vel proponentis.

Tertia sententia principalis, ut facile dissolvat hunc nodum, et explicet fidei resolu- 51
tionem sine difficultate, aut incredibilitate, dicit, nos credere mysteria revelata propter aucteritatem Dei revelantis : quia nempe Deus est verax, et Deus dicit. Porro Deum esse summe veracem ex se ipso facile creditur, neque ad hoc necessaria sunt miracula, vel alia motiva, nec infideles id negant. Deum autem revelare hæc mysteria aliqui cognoscunt immediate, licet obscure, quibus nempe Deus ipse immediate loquitur : alii vero ex populo fidelium, quibus Deus non loquitur immediate, sed per alios, id cognoscunt etiam obscure mediante Ecclesia proponente revelationem Dei. Utrique tamen credunt propter Dei auctoritatem : sicut quando rex promittit præmium expugnantibus urbem, idque dicit præfecto militum, mandans ei, ut suo nomine aliis proponat : omnes credunt regi, et propter fidem regiam : præfectus tamen cognoscit immediate regis testimonium; cæteri tamen solum mediate, nempe mediante propositione præfecti, qui regis nomine proponit. Hanc sententiam indicare videtur Scotus in III, dist. XXIII, qu. un. Durand. ibi dist. XXIV, *q.* I, n. 8 et 9, et dist. XXV, q. III. Gabr. dist. XXIII, qu. II, art. 1, circa finem, Okamus in III, qu. VIII, § *Quantum ad secundam difficultatem,* et §. *Sed dubium est, utrum fides infusa,* Medina lib. V, *De recta in Deum fide* cap. XI, et aliqui testantur, P. Gabrielem Vasq. in hanc sententiam inclinasse, de hoc tamen non mihi satis constat. Favere etiam videtur Kon. disp. IX, *de fide,* dub. IV, n. 31, licet nec ipse clare loquatur, et denique clarius aliqui recentiores theologi eam sententiam approbare videntur.

Tertia sententia.

Aliqui tamen ita recurrunt ad Ecclesiæ 52
auctoritatem, ob quam credatur revelatio Dei, ut videantur loqui de Ecclesia, non ut habente solum auctoritatem humanam

Fides an resolvatur in auctoritatem eccle-

Digitized by Google

...iæ ut habentis auctoritatem in proponendo ex assistentia Spiritus sancti?

etiam gravissimam, sed ut habente infallibilitatem in proponenda ex assistentia Spiritus sancti ei promissa, quare credimus Deum revelasse Incarnationem, quia Deus id revelavit, Deum vero revelasse credimus quia Ecclesia, quæ est columna veritatis et cui Deus assistit, id proponit. Ita videntur loqui Medina ubi sup. et Bann. in præsenti qu. I, art. 1, *dub*. 4. Hæc tamen sententia hoc secundo modo explicata rejicitur communiter, quia dum fugit ad auctoritatem humanam ipsius Ecclesiæ, relinquit fidem sine ultima ratione formali, aut incidit in circulum vitiosum : possumus enim ulterius urgere fidelem, unde sciat, Ecclesiam habere infallibilem auctoritatem? Sane hoc non est ex terminis nostris; ergo debet dicere, quia Deus revelavit se assistere semper Ecclesiæ. Urgebo iterum : unde scis Deum revelasse hanc assistentiam, respondebit; quia Ecclesia ita docet, quæ errare non potest. Ecce manifestum circulum, dum probas divinam revelationem ex auctoritate Ecclesiæ, et Ecclesiæ auctoritatem ex revelatione divina.

53 Dicunt non esse vitiosum hunc circulum; habemus enim illum modum assentiendi in aliis casibus : ut si regius minister afferat regis epistolam, qua rex jubet haberi fidem ipsi nuntio, tunc credimus epistolam esse regis, quia nuntius dicit : nuntio autem credimus, quia rex jubet ipsi credi. Sed contra, quia tunc non credimus litteras esse regis præcise, quia nuntius dicit, sed quia independenter a nuntii testimonio cognoscimus litteras manu regis conscriptas, et sigillo regio signatas : ita ut fides unius et alterius nullo modo mutuo dependeant. Alioquin si alia via non esset ad cognoscendum litteras esse regias, nisi ipsius nuntii testimonium, impossibile esset id credere propter auctoritatem nuntii ut regia auctoritate firmatam, sed ad summum crederetur propter privatam nuntii auctoritatem.

54 Ratio a priori desumitur ex doctrina supra tradita, quæ est Aristotelis *in Posterioribus*, et omnium philosophorum : quod omnis assensus intellectus debet esse immediatus, vel reduci ultimo ad aliquem immediatum, cui ultimo innitatur : sicut omnis actus voluntatis tendit in finem seu in bonum propter se, vel propter aliud, quod aliud propter se ametur : quare sicut non posset amari medicina præcise propter sanitatem; si sanitas præcise amaretur propter medicinam : sic nec potest intellectus assentiri uni veritati propter aliam, si huic alteri solum propter priorem assentiretur. Alioquin eadem propositio faceret fidem sibi ipsi, et esset antecedens ex quo ipsamet mediate inferretur : item eadem propositio esset certior seipsa, quia quatenus antecedens alterius esset certior suo consequenti; omnis autem propositio debet esse certior, quam ea quæ ex ipsa infertur, ut cum Aristotele probavi in. lib. *Posteriorum:* rursus eademmet quatenus infertur ex suo consequenti esset incertior quam suum consequens, atque ideo esset certior, et incertior se ipsa : quod repugnat, de quo dicemus iterum infra disp. III, sect. III, interim autem videatur Suar. in præsenti disp. III, sect. III, n. 9, ubi hoc ipsum pro certo supponit.

Sententia ergo hæc ab aliis non eo sensu traditur, sed recurrunt mediate saltem partialiter ad auctoritatem Ecclesiæ prout miraculis, martyriis, et aliis notis condecoratæ; cui Ecclesiæ credimus Deum id revelasse; postea vero propter Dei auctoritatem, et ejus testimonium solum, ut propter motivum immediatum, credimus Deo mysterium revelatum. Ut autem constet, in quo sit punctus controversiæ, cum hac sententia, notandum est primo, ab omnibus Catholicis extra controversiam admitti, fidem nostram non niti ratione humana : quod tanquam certum de fide supponit cum aliis Suar. disp. III, sect. I, n. 3 et seqq. et constat ex Scriptura, et PP. ubi semper fides condistinguitur a persuasione rationis humanæ, nempe prout probatio per rationem condistinguitur a probatione ex auctoritate : nam ut infra videbimus agentes, an detur discursus in fide, non excluditur a fide omnis argumentatio, aut discursus, sed illa, quæ sumitur ex ratione, prout condistinguitur ab argumento ex mera auctoritate in quo sensu loquitur Paulus I *ad Cor*. II, 4, dum dicit. *Prædicatio nostra non est in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione Spiritus, et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei*, et II *ad Cor*. X, 5, *captivantes intellectum in obsequium Christi*, et *Matt*. XVI, 17. *Caro, et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus*, et XI, 25. *Confiteor tibi Pater, quia abscondisti hæc a sapientibus, et revelasti ea parvulis*, et Aug. l. I *de Trin*. « Fidelis, inquit, sum, credo quod nescio, » et serm. XX, *de verbis Apostoli :* « Melior est fideli

55 Fides an resolvatur in auctoritatem ecclesiæ prout miraculis, martyriis, et aliis notis condecoratur.

Digitized by Google

ignorantia quam temeraria scientia, » et tr. XL *in Jo :* « Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus, » et lib. L *Homiliarum* hom. XXXII. « Arcana regni Dei prius quærunt credentes, ut fiant intelligentes, » et Damasc. l. IV, c. XII. « Fides est assensus ab omni curiositate dissitus, » et Nazianz. orat. XXXIV. « Fidem potius, quam rationem sequamur, » de quo videri etiam possunt Dionys. Basil. Greg. Magnus, Hilar. Irenæus, Hieron. Cyrill. Chrysost. et Cyprian. quorum loca affert Suar. loc. cit.

56 Secundo non est controversia, quod divina auctoritas sit ratio formalis nostræ fidei : hoc enim omnes extra controversiam concedunt : alioquin non esset fides divina, nisi Deo crederemus : nec potest quis Deo credere, nisi moveatur ab auctoritate Dei testificantis. Unde Scriptura et Patres passim assensum nostrum ad Deum referunt, *Gen.* XV, 6. *Credidit Abraham Deo.* II *ad Timoth.* I, 12. *Scio, cui credidi, et certus sum.* I *ad Thessal,* c. II, 13. *Accepistis illud non ut verbum hominum, sed ut vere est verbum Dei.* I *Joan* V, 10. *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se.* Ambr. l. II *Epistolarum*, epist. XII. «Cui magis de Deo, quam Deo credam?» et alii passim, de quo videri potest idem Suar. dicta sect. I, n. 6. Hoc autem verificatur etiam in sententia supra relata; quia quamvis propositio Ecclesiæ partialiter ingrediatur ad probandam revelationem Dei, res tamen revelata non creditur soli Ecclesiæ, sed Deo, et propter auctoritatem Dei : sicut quando ego dico tibi talem doctrinam, vel sententiam haberi a S. Th. tali loco : tu credis illam sententiam esse veram propter auctoritatem S. Thomæ, non propter meam, licet mihi credas illam haberi apud S. Thomam. Tota ergo difficultas est an Ecclesia intret partialiter, ut propter ejus propositionem credamus, non quidem veritatem rei revelatæ, sed Deum illam revelasse, prout hæc sententia contendit.

57 Quod probari videtur exemplo fidei, quam regi adhibemus loquenti per suos legatos : Deus enim non aliter agit cum hominibus per suos prophetas, aut Apostolos, quam reges humani per suos legatos. Ideo enim Apostoli proponentes fidei mysteria, dicebantur Legati : juxta illud *Paul* II *Cor.* V, 20. *Pro Christo ergo legatione fungimur.* Ergo sicut testimonium proprium legati regii intrat partialiter rationem formalem fidei humanæ; sic etiam testimonium humanum Ecclesiæ intrat partialiter rationem formalem fidei christianæ : dicere enim testimonium legati regii esse solum applicationem testimonii regii, non vero rationem formalem assensus; videtur esse ludere verbis; cum tandem partialiter innitatur assensus auctoritate nuntii propter quam creditur rex promisisse suum adventum.

Confirmari potest primo, quia Christus 58
Dominus talem fidem videbatur exigere ab hominibus, quæ non excluderet rationes humanas, sed illis etiam inniteretur. *Joann.* X, 38. *Si mihi non vultis credere, operibus credite :* ubi opera proponit, ut rationem cui innitatur assensus fidei. Item, c. XI, 15. *Lazarus mortuus est, et gaudeo propter vos, ut credatis,* et alibi sæpe. Ergo noluit Christus nos credere divinam revelationem immediate propter se ipsam, sed propter testimonia, et motiva, quæ id suadent : prout fecerant Samaritani *Joan.* IV, 39. *Multi crediderunt in eum propter verbum mulieris testimonium perhibentis, quia dixit mihi omnia.*

Secundo confirmari potest; quia apud Scripturam, et Patres nunquam videtur constitui hoc discrimen inter fidem Christianam et humanam, quod Christiana innitatur soli divino testimonio. Unde Jacobus Apostolus contra eos, qui putabant sola fide hominem justificari c. II, 19, sic ait : *Tu credis quoniam unus est Deus; bene facis; et dæmones credunt, et contremiscunt :* quasi dicat, non multum est ad justitiam id credere, nam etiam dæmones credunt : quod tamen argumentum levius esset, si dæmones crederent propter motiva creata, propter miracula et rationes; fideles autem crederent propter solum testimonium Dei : tunc enim respondere possent Apostolo, immerito comparas fidem nostram cum credulitate dæmonum : nos enim credimus soli Deo; dæmones autem non credunt Deo, sed rationibus et miraculis : ergo Apostolus non supponebat assensum nostræ fidei inniti solum in testimonio divino. Quo etiam sensu videtur loqui August. lib. *de fide, et operibus* c. XVI, ubi ait, fidem sine operibus esse fidem dæmonum, non Christianorum : quod tamen dici non posset si haberet adeo diversum motivum unus assensus ab alio. Imo idem August. videtur supponere, fidem inniti aliquo modo huic motivo lib. *De spiritu et litt.* c. XXXIV. « Neque enim, inquit, anima rationalis credere potest quolibet li-

Digitized by Google

bero arbitrio, si nulla sit vocatio, vel suasio, cui credat, » non dixit *suasio quæ moveat*, sed cui credat, quasi indicet, eam etiam intrare rationem formalem; quod etiam dixit lib. I *ad Simplicianum* q. II. « Quis potest credere, nisi aliqua vocatione, hoc est, aliqua rerum testificatione tangatur ? »

59 Denique confirmari potest, quia quod ille assensus non habeat aliud ulterius medium assentiendi; videtur mere inductum a recentioribus theologis sine fundamento alicujus ponderis : quare cum aliunde hæc doctrina adeo difficilem reddat materiam assensus, non videtur admittenda sine majori examine. Quod autem non afferatur sufficiens fundamentum illius doctrinæ probari potest dissolvendo ea, quæ pro ipsa solent afferri.

Et in primis afferri solent plura testimonia Scripturæ, ubi fides dicitur assensus propter Dei testimonium *Matt.* XVI, 17. *Caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus* etc. I *Joan.* IV, 12. *Deum nemo vidit unquam : unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse narravit.* II *Joann.* V, 10. *Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se,* et alia loca, quæ congerit Valentia in præs. disp. I, q. I, *pun.* 1, § 4. Hæc tamen omnia non videntur excludere omnem aliam rationem formalem partialem, sed ad summum probant, auctoritatem Dei esse etiam rationem formalem ultimam cui innitatur fides : quod non negant hi auctores; nam licet ego credam Deum revelasse, quia Apostoli testificantur : Cæterum mysterium ipsum Trinitatis, vel Incarnationis, non credo præcise propter testimonium Apostolum, sed immediate quia Deus dixit : ultimo vero, quia Deus est prima veritas, et quia testimonio Apostolorum et Ecclesiæ constat Deum id revelasse; ita ut ratio formalis proxima sit sola divina veritas et ejus revelatio : remota vero, et ultima partialiter sit testimonium Ecclesiæ v. g. et Apostolorum; quia licet testimonium humanum Apostolorum non sit sufficiens ad testificandum mysterium Trinitatis; est tamen sufficiens ad testificandum Deum id revelasse, sicut licet theologus aliquis mediocriter doctus non habeat sufficientem auctoritatem ad persuadendam mihi aliquam opinionem; habet tamen sufficientem auctoritatem ad persuadendum mihi quod viderit eam opinionem in S. Thoma, et tunc assentior ego illi opinioni, non propter auctoritatem illius theologi præcise, sed propter auctoritatem S. Thomæ, et propter ejus testimonium proxime, remote autem et partialiter propter testimonium illius theologi dicentis, se vidisse eam apud S. Thomam.

Objici item potest ex I Joan. V, 10. *Qui non credit filio, mendacem facit eum, quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de filio suo.* Ergo credimus propter solum Dei testimonium : alioquin si crederemus etiam partialiter propter humanum testimonium : possemus dissentire mysteriis revelatis ex ea parte, qua nitimur testimonio humano, quin censeremus mentiri Deum. Responderi tamen potest : revera ita posse contingere : stat enim sæpe in hæretico dissensus fidei, et assensus evidens veracitati Dei : dicitur tamen ille mendacem facere Deum in actu exercito, ut ita dicam, non in actu signato, quia dissentiendo testimonio divino, quod evidenti credibilitate sibi proponitur; arguitive potest convinci, quod existimat Deum esse mendacem dissentiendo ejus dictis. 60

Adducunt alii illud ex Paulo I *ad Thess.* II, 13. *Gratias agimus Deo, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei : accepistis illud, non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei.* Quo loco accipere verbum Dei, est credere innitendo non testimonio hominum, sed soli testimonio Dei, ut videtur intelligere ibi commentator ille, qui inter opera Hieron. illius nomen habet : dicens quod accipere ut verbum Dei, est illud accipere perinde, ac si Deus audiretur : hoc autem est credere propter solam Dei auctoritatem, ergo. 61

Accipere ut verbum Dei, *quid sit?*

Accipere ut verbum hominum, *quid sit?*

Responderi potest, mysteria fidei accipi quidem a fidelibus non ut verbum hominum, sed ut solum verbum Dei, nam licet ego credam Apostolis dicentibus Deum revelasse mysterium Trinitatis; non tamen accipio mysterium Trinitatis ut verbum hominum : accipere enim ut verbum hominum est accipere illud ut habitum ab homine in sua mente, et explicatum exterius per verba : hoc autem modo non accipio mysterium Trinitatis, nam licet homo proponens mihi revelationem divinam hujus mysterii, non crederet illud mysterium; posset mihi proponere divinam revelationem : ipse enim non dicit mysterium ita se habere, sed solum quod Deus illud revelavit. Duo ergo sunt, quæ ego credo : scilicet Deum illud revelasse, et mysterium ita se habere. Pri-

Digitized by Google

mum accipio ut verbum hominum, quia illud solum immediate asserunt mihi homines. Secundum vero solum accipio ut verbum Dei, quia illud secundum non asserunt homines, neque quidquam refert quod id asserant, vel negent, dummodo asserant Deum id revelasse, et ideo de ipso mysterio verum est quod non accipitur ut verbum hominum, sed ut verbum Dei. Sicut in casu posito, quo nuntius diceret, regem promittere suum adventum; sane licet regem id dixisse accipiatur ut verbum ipsius nuntii id affirmantis : cæterum adventus regis non accipitur ut verbum nuntii : imo contingere potest nuntium non credere regem venturum; ergo id solum accipitur, et creditur ut verbum regis, id est, ut exprimens id quod rex habet in sua mente : sic etiam in præsenti. Ex quo etiam patet, verum esse, quod accipitur, sicut si audiretur a Deo, ut dixit ille commentator : nam etiam quando auditur aliquid a rege, si bene attendimus, inveniuntur cum proportione illi duo assensus : *Rex est verax : Rex dicit hoc :* qui secundus assensus influit etiam per modum principii ad credendum id quod rex dicit, hic autem secundus assensus non nititur testimonio regis, sed est assensus immediatus genitus ex notitia sensuum, et tantum habens roboris ad suadendum, quantum fidimus non regi, sed nostris sensibus : sic ergo quando audimus Deum per nuntium loquentem, accipimus verbum illud ut verbum Dei, cum hoc tamen stat alium assensum, quo judicamus Deum loqui, non niti auctoritate Dei, sed sensuum quibus audimus, et nuntii per cujus os loquitur tunc Deus.

62 Adducunt etiam illud Pauli *ad Hebr.* VI,
Hébr. VI. 17. *Volens Deus ostendere immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, firmissimum solatium haberemus.* Ubi tota nostra fidei certitudo reduci videtur ad rationem formalem assentiendi, quæ est infallibilis, nempe revelatio Dei, quod idem videtur significare idem Paulus II *ad Tim.*
II, *Tim.* I I, 12. *Scio, cui credidi, et certus sum,* etc. Responderi etiam potest, ibi non reduci infallibilitatem fidei ad testimonium Dei tanquam ad rationem totalem, sed ut ad partialem : sicut si rex loquens per nuntium, juraret etiam se venturum, dicere utique possemus regem jurasse, ut haberemus firmissimum solatium sperantes ejus adventum; sic etiam Deum supposita auctoritate nuntiorum, per quos loquitur, quæ tanta est, ut faciat evidenter credibilem revelationem, ut infra dicetur; voluit suum testimonium jurejurando confirmare, ut ex eo capite omnino præcluderetur nobis locus formidandi.

Denique adducunt alii illud *Jo.* IV, 42. 63
quod dicebant ad Samaritanam ejus concives : *Jam non credimus propter tuam loquelam : ipsi enim audivimus, et scimus, quia hic est vere Filius Dei.* Ex quo videtur colligi fidem, licet prius adjuvetur motivis humanis, postea tamen elicere suum assensum independenter ab illis motivis, et solum propter divinum testimonium. Sed tamen hic locus parum urget : nam illi homines solum voluerunt ostendere mulieri, se jam non credere solum ex illius relatione, sed propter signa quæ ipsimet viderant, et propter verba quæ audierant, unde potius videntur referre assensum partialiter saltem in motiva quæ viderant et audierant. Omitto alia loca quæ affert Kon. in simili materia disp. IX, dub. III, n. 22, quæ si attente examinentur, magis loquuntur de Christo ut homine, quare potius retorqueri possent, cum in testimonium Christi ut hominis referre videantur partialiter fidem.
Quale est illud *Jo.* I, 16. *De plenitudine ejus* Joan, I.
nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia, quia lex per Moysen data est; gratia, et veritas per Jesum Christum facta est : et iterum : *Deum nemo vidit unquam : unigenitus filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Sane enarravit secundum naturam humanam, ut constat.

Secundo adducunt testimonia Patrum : 64
quæ plura congerit Valentia ubi sup. § 4; ii tamen solum dicunt fidem nostram inniti auctoritate divina, quod non negatur : an vero revelatio Dei constet nobis auctoritate humana, non disputant. Solum possent habere difficultatem verba August. tom. VI, in lib. *Contra epist. fundamenti* cap. XIV. « Eos sequamur, qui nos invitant prius credere, quæ nondum valemus intueri, ut ipsa fide valentiores facti, quod credimus intelligere mereamur, non jam hominibus, sed ipso Deo intrinsecus mentem nostram firmante, atque illuminante. » Verum ex hoc loco potius videtur colligi oppositum; nam videtur ad minus concedere Augustinus, assensum fidei prius firmari aliquo modo ab hominibus; postea vero contingit sæpe

Digitized by Google

quod ipsa fide instigante, tot rationes et congruentias inveniat intellectus per donum et auxilium supernaturale, ut jam fere ab humana propositione non pendeat ad suum assensum.

65 *Fides nostra est divina multis causis.*

Tertio arguunt ratione, in primis, quia fides nostra non est humana, sed divina, ergo quia nititur solum auctoritate divina, et nullo modo humana. Respondetur facile, esse divinam multis de causis; scilicet, quia est præcipue de Deo, ut videbimus disputatione sequenti; item quia nititur præsertim auctoritate divina; item quia est ordinis divini et supernaturalis, in quo differt a fide acquisita, ut postea videbimus.

Quarto objiciunt, quia fides christiana est donum Dei, nec haberi potest viribus naturæ, ut volebat Pelagius, sed procedit ex Dei gratia; ergo non innititur prædicatione humana; alioquin cum hæc externa prædicatio naturaliter possit adhiberi, et ea posita naturaliter generetur species in audiente, naturaliter etiam posset generari assensus, qui in ea niteretur; ergo si fides christiana naturaliter non habetur, sed ex dono Dei; ideo est, quia præsupponit internam Dei illuminationem, cui innitatur, et non humanæ prædicationi.

Fidei supernaturalitas unde proveniat?

Ad hoc etiam facile respondetur non provenire fidei supernaturalitatem ex motivo quod habeat: nam circa idem motivum potest forsitan versari assensus naturalis: provenit ergo supernaturalitas ex natura ipsius assensus, qui in sua entitate habet proportionem cum fine supernaturali, de quo alibi. Adde assensum fidei licet partialiter niteretur prædicatione humana, potissime tamen inniti auctoritate divina, quod sufficeret ad supernaturalitatem assensus, si hæc ex motivis provenire deberet. Nec Augustinus aut Prosper contendentes fidem esse ex gratia Dei, probarunt hoc unquam ex eo, quod niteretur in sola Dei auctoritate; neque ex hoc capite redarguunt Cassianum, et Semipelagianos; sed ex Scriptura docente, fidem esse donum Dei, et quia alias gratia non esset gratia cum daretur propter opus liberi arbitrii: nunquam autem fuerunt solliciti reducere assensum fidei ad aliquod motivum adæquatum divinum ut constat ex lib. *de prædestinatione Sanctorum*, præsertim c. VI et VIII, et ex Prospero toto lib. *contra Collatorem*.

66 Quinto objiciunt, si assensus fidei niteretur partialiter auctoritate humana: ergo esset fallibilis: nam si est infallibilis ideo est, quia habet pro objecto formali auctoritatem divinam infallibilem, ergo si respicit etiam humanam, quæ de se est fallibilis; fides etiam nostra erit fallibilis: non enim potest habere majorem infallibilitatem, quam motivum in quo fundatur.

Hoc argumentum etiam in communi sententia videtur solvendum: nam licet assensus respiciat formaliter solam auctoritatem divinam, adhuc esset fallibilis v. g. si rusticus, cui parochus proponit Patrem incarnatum, assentiatur propter auctoritatem divinam illi errori quem credit a Deo revelatum: tunc plane ille assensus non respiceret formaliter auctoritatem humanam, sed divinam, nam suppono rusticum expresse dicere, se moveri et assentiri solum propter Deum, sicut quando credit vera fidei mysteria, et tamen ille assensus est fallibilis, ergo etiam in communi sententia dicendum est, infallibilitatem fidei non provenire solum ex eo, quod respiciat formaliter auctoritatem et revelationem divinam; sed etiam ex eo quod talis revelatio sit reipsa posita; nam licet hoc non variet modum respiciendi objectum formale, ut patet in misericordia, quæ eodem modo vult dare eleemosynam ad sublevandam miseriam fictam, sicut miseriam veram pauperis: cæterum habitus infusus fidei christianæ postulat illam conditionem ex parte objecti, ut possit prodire in actum, quod revelatio sit posita reipsa, ut diffuse videbimus.

Fidei habitus infusus, postulat ex parte objecti ut possit prodire in actum, quod revelatio sit posita reipsa.

Similiter ergo in hoc modo dicendi responderi posset infallibilitatem actus fidei non provenire solum ex eo, quod habeat pro objecto formali adæquato auctoritatem, vel revelationem Dei, sed ex eo quod habeat illam pro objecto formali saltem partiali, et quod postulet ex natura sua versari circa revelationem reipsa positam et vere propositam: ita ut si aliquando contingat deceptio in modo proponendi, proponendo falsam pro vera, non possit fides elicere actum circa illud objectum.

Dices: intellectus non potest assentiri conclusioni majori certitudine, quam principiis propter quæ assentitur, ergo si mysterio Incarnationis assentitur propter testimonium hominum saltem partialiter; non poterit firmius assentiri Incarnationi, quam hominum testimonio: huic autem non assentitur infallibiliter et certo, quia videt esse fallibile: ergo nec Incarnationi assen- 67

titur omnino certo, nisi assentiatur solum propter divinum testimonium infallibile. Responderi posset concedendo primam consequentiam : negando tamen quod non assentiatur fidelis omnino certo revelationi propositæ per humana motiva ; nam licet ea motiva sint humana, sunt tamen talia, tantaque, ut possit voluntas prudenter imperare assensum sine formidine propter illa, juxta illud vulgare dictum Richardi de S. Victore I *de Trinit.* cap. II, dicentis ad Deum : *Domine si error est, a te ipso decepti sumus :* et reddit statim rationem, non quidem, quia propter solam Dei auctoritatem credimus : sed « quia ipsa, inquit, tantis signis, et prodigiis confirmata sunt et talibus; quod non nisi per te fieri posssint. » Ecce Richardus ad ipsa signa externa reducit partialiter assensum sine formidine exhibitum et ad motiva humana ; quæ etiam in communi sententia, licet non appellentur ratio formalis, sed motiva extrinseca ad assentiendum, movent tamen sufficienter in suo genere ad imperandum prudenter assensum sine formidine, quia tanti ponderis sunt, ut licet non reddant evidens objectum revelatum; evidenter tamen suadent non esse prudenter formidandum de veritate illius objecti, sed posse prudenter credi sine formidine. Similiter ergo dici potest, ea motiva, licet non suadeant evidenter revelationem factam esse, suadere tamen evidenter posse prudenter credi propter ipsa motiva revelationem factam esse omnimoda certitudine et adhæsione firma ex parte intellectus.

68 Urgebis adhuc; motiva illa humana sæpe fallunt, ut patet in rustico, qui movetur ex prædicatione parochi, a quo sæpe fallitur, ergo non potest prudenter moveri ad credendum sine formidine propter illa motiva, sed propter solam revelationem Dei, quæ non potest fallere. Respondeo, hoc etiam argumentum procedere in sententia communi; in qua, licet prædicatio non sit ratio formalis, est tamen motivum reddens evidenter, et prudenter credibile mysterium sine formidine : restat ergo in præsenti eadem difficultas, quomodo motivum illud, quod sæpe fallit rusticum, sit sufficiens, ut prudenter suadeat credi debere mysterium sine formidine? Cui difficultati fiet satis postea cum agemus de judicio credibilitatis, quod prærequiritur ad fidem. Pro nunc sufficit, quod doctrina tradita habeat locum per se loquendo, quando motiva nostræ fidei sufficienter proponuntur : tunc enim nullo casu fallunt. An vero illa prædicatio parochi sit sufficiens motivum respectu rustici, ut ille pro suo captu prudenter judicet, debere credi illud mysterium sine formidine, dicemus prædicto loco : est enim difficultas communis in omni sententia, ut dixi.

Sexto objiciunt, quia fides Christiana tota 69
deperditur per hæresim contra unum articulum : fides autem, quæ nititur auctoritate humana, non amittitur tota per hæresim contra unum articulum, ut patet experientia : nam hæreticus errans in uno, firmiter retinet alios, ergo fides, quæ nititur auctoritate humana, non est Christiana fides, sed alia longe diversa. Hoc argumentum parum urget : Responderi enim posset, ideo hæreticum errantem in uno non posse credere alia per fidem Christianam, quia ratio formalis eadem est in omnibus, scilicet auctoritas Dei, et talis vel talis propositio revelationis per Ecclesiam, quæ reddat illam evidenter credibilem ; cum autem detur æqualis propositio Ecclesiæ circa revelationem respectu omnium articulorum eo ipso quod amplectatur unum articulum propter illam rationem formalem, tenetur amplecti omnes sub eadem ratione formali : hæreticus vero, licet retineat aliquos articulos : non tamen retinet eos præcise propter rationem formalem fidei, sed propter aliam rationem ex suo cerebro inventam, scilicet quia sibi videntur minus rationi dissentanei, et magis conformes suo captui ; alioquin si eos crederet propter propositionem Ecclesiæ, cur non credit alios propter eamdem propositionem, de hoc tamen agemus ex professo disp. XVII, ubi videbimus, an hæc doctrina in universum vera sit; nam eadem est difficultas, etiamsi propositionem externam non dicas rationem formalem, sed merum motivum.

Septimo objiciunt, quia si fidei assensus niteretur partialiter testimonio hominum, ergo si homines contrarium docerent, deberet fidelis variare assensum : hoc autem est contra Paulum *ad Galat.* I, 8. *Licet nos, aut Angelus de cœlo evangelizet vobis, præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Sicut prædiximus, et nunc iterum dico,* etc. ubi videtur Paulus velle Galatas ita adhærere mysteriis fidei propter solam Dei auctoritatem, ut licet ipse Paulus, et omnes

Digitized by Google

creaturæ contrarium testificarentur, non recederent a fide. Cæterum hoc argumentum nimium probat, nam pariter urget contra sententiam communem, quæ propositionem, et rationes creatas concedit esse motiva ad prudenter volendum credere; ergo deficientibus illis motivis, deficeret prudens voluntas credendi, sine qua non potest elici fidei assensus, ut infra videbimus. Hæc autem motiva non solum exiguntur ad fidem primo generandam, sed etiam ad conservandam, ut constat ex August. lib. *contra Epist. fundamenti* c. IV. « Tenet me, inquit, in Ecclesia consensus omnium populorum; tenet me veritas miraculorum, » ubi aperte loquitur de conservatione, seu de perseverantia in fide, ad quam etiam exigit perseverantiam motivorum : idem aperte c. V. « Infirmata Catholicorum auctoritate, jam nec Evangelio credere potero; quia per eos illi credideram. » Et ratio est manifesta, quia intellectus in conservatione etiam actus fidei pendet a pia affectione voluntatis imperantis assensum : voluntas autem pendet a prudenti propositione ejusdem intellectus dictantis propter motiva illa, objectum esse prudenter credibile, ergo de primo ad ultimum, ablatis motivis humanis, non potest perseverare fides, et per consequens fidelis non credit etiam extendendo suam voluntatem ad casum, quo motiva non ita se habuissent : quis enim dicat rusticum audientem a parocho, Verbum incarnatum, et credentem; paratum esse velle credere, etiamsi parochus retractet suum dictum, et fateatur se deceptum, cum oppositum doceat perpetua experientia?

71 Omnes ergo debemus objectioni respondere, et dicere, Paulum merito reprehendere Galatas, qui levitate animi a fide discesserant, quam ab ipso Paulo acceperant, tot tantisque motivis, ac miraculis comprobatam, ut licet ipse Paulus, vel Angelus Dei, quod impossibile esset, contrarium doceret, adhuc suppeterent sufficientissima motiva ad persistendum in fide, nec hoc derogat firmæ adhæsioni, quia motiva, quæ regulariter antecedunt ad fidem, talia sunt, ut prudenter homo judicet objectum credibile sine formidine, quia nulla potest esse formido prudens, quod motiva illa possint variari, aut deficere. Quomodo autem rusticus habeat alia motiva, quem movet parochi dictum; pendet ex alia quæstione communi, quomodo rusticus habeat judicium prudens credibilitatis, quam quæstionem jam remisimus ad suum locum, quia difficultas communis est omni sententiæ.

Octavo objici potest, ex hac sententia sequi, fidem Christianam non esse virtutem theologicam : si quidem habet pro objecto formali aliquid creatum, scilicet testimonium et rationem humanam; virtus autem theologica formaliter respicit aliquid divinum, et per hoc differt ab aliis, quæ non sunt theologicæ. Respondetur, ad virtutem theologicam requiri quidem quod attingat formaliter Deum, et non solum ut objectum materiale, sed ut formale. Cæterum non requiritur, quod objectum formale adæquatum sit divinum : nam licet testimonia humana non sint ratio formalis fidei, adhuc debes fateri, revelationem divinam intrare rationem formalem; et tamen hæc revelatio est aliquid creatum. Item licet objectum formale charitatis sit bonitas divina; adhuc censeo, respicere formaliter bona creata, quæ charitas vult Deo, quia bona sunt, sicut homo vult sibi sanitatem, quia bona est; de quo alias. Pro nunc dico, fidem respicere formaliter primam veritatem divinam, tanquam rationem formalem potissimam, quæ licet non sit totalis, non obest quominus fides dicatur pleno ore virtus theologica. 72

73 Reprobatur illa sententia.

Hæc pro illa sententia afferri possunt ad solvenda argumenta, quæ contra illam communiter fiunt : cujuscumque tamen sententia illa fuerit, probanda nobis non est, tum quia negari non potest, quod sit contra communem sensum theologorum præsertim recentiorum, qui omnes eam rejiciunt; tum etiam quia resolvendo fidem nostram saltem partialiter in auctoritatem humanam tanquam in motivum ultimum, propter quod credimus Deum revelasse Incarnationem, necesse saltem est, quod fides nostra non sit adæquate fides divina, nec credat propter solum testimonium et auctoritatem Dei, sed solum partialiter propter auctoritatem Dei, et partialiter propter auctoritatem humanam, cum sola auctoritas, et testimonium Dei nobis non sufficiat ex parte motivi ad credendum, nisi concurrat simul partialiter ex parte motivi auctoritas humana. Quare ea, quæ credimus, non credimus solum propter Dei testimonium, nec fides sola divina, seu debita Deo sufficit nobis ad credendum. Consequens autem non videtur admittendum, quia sicut de myste-

Digitized by Google

rio eucharistiæ canit Ecclesia, sic etiam de mysteriis aliis dicere posset, quod ad ea firmiter credenda, *sola fides sufficit*, nempe sola fides divina, de qua ibi est sermo; unde de omnibus mysteriis fidei dixit August. lib. *contra epist. fundamenti* c. XIV. « quod ea credimus non hominibus, sed ipsi Deo animam nostram firmanti et illuminanti, » imo in iis etiam, quæ Christus ipse ut homo Apostolos suos docuerat, fidei assensus non nisi ad auctoritatem solius Dei refertur ultimo ab ipso Christo, *Jo.*
Joan, XII. XII, 44. *Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me,* et cap. VII, 12.
Matth. XVII *Doctrina mea non est mea*, et *Matth.* XVI, 17. *Caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est.* Debemus ergo objectum formale fidei divinæ tale assignare, ut ultimo resolvatur fides in auctoritatem solam Dei revelantis, et ut dicere possimus vere, nos credere soli Deo, et propter solam auctoritatem et testimonium Dei : quod dicere non possemus, si deberet concurrere partialiter ut motivum intrinsecum ultimum nostræ fidei auctoritas humana. Videamus ergo, quomodo resolvenda sit fides nostra in hoc solum motivum divinum, et in primis, quomodo resolvatur in veracitatem Dei, in quo non est tanta difficultas, et postea quomodo resolvatur etiam semper in testimonium divinum, in quo est punctus difficultatis præcipuæ.

SECTIO VI.

Proponitur verior sententia circa resolutionem ultimam fidei, et primum quomodo resolvatur in veracitatem Dei.

74 Antequam nostram sententiam aperiamus observandum est primo ex lib. *de anima*, omnem assensum mediatum, seu quo uni objecto assentimur propter aliud, esse discursivum sive formaliter, sive virtualiter. Discursus formalis appellatur, quando ex præmissis realiter distinctis infertur realiter actus conclusionis per realem illationem unius ex alio : ut cum dico *Omnis homo est animal; Petrus est homo, ergo Petrus est animal.* Discursus vero virtualis est, quando unico actu attingitur objectum conclusionis et præmissarum, inferendo unum ex alio, ut si unico actu dicas : Petrus est animal quia est homo : in utroque autem casu assensus conclusionis habet pro ratione formali objectum principii, sive realiter distincti, sive solum virtualiter. An vero assensus conclusionis intrinsece terminetur ad objectum principiorum; an vero solum extrinsece ab ea determinetur, quæstio est quam tractavi etiam in lib. *de anima :* ubi docui assensum conclusionis semper terminari intrinsece ad objecta præmissarum, sive detur discursus virtualis, sive etiam formalis; nam sicut omnis electio medii attingit intrinsece bonitatem finis, propter quem eligitur medium : ita omnis conclusio attingere etiam debet intrinsece veritatem principii, propter quod assentitur objecto conclusionis. Cæterum in præsenti quæstione parum refert, utro modo opineris in hac controversia, nam in omni sententia debes dicere conclusionem respicere sive intrinsece, sive extrinsece veritatem principii, propter quam assentitur tanquam rationem formalem assentiendi.

Assensus mediatus est discursivus sive formaliter sive virtualiter.

Observandum secundo, in omni discursu sive formali, sive virtuali debere intervenire explicite, vel implicite duo principia, ex quibus inferatur objectum conclusionis; nam licet in argumentatione vocali sæpius utamur enthymemate; supplendo brevitatis causa unam præmissam; cæterum in argumentatione mentali, ubi intellectus ex veritate principiorum convincitur, vel movetur ad assentiendum conclusioni, necesse est intervenire utramque præmissam saltem implicite : quia omnis bona illatio fundatur in connexione medii cum utraque extremitate, ergo debet præcognosci connexio medii cum duobus extremis, ante cognitionem connexionis extremorum inter se. Dixi tamen, hanc duplicem cognitionem intervenire saltem implicite : quia quandoque contingit, principium aliquod ita esse per se notum, ut magis videatur supponi ab intellectu, quam exprimi, ut si dicas *minus est cubiculum quam domus, quia est pars domus :* videtur sane colligi conclusio ex unico principio scilicet, quia cubiculum est pars : sed revera suppletur aliud principium : *totum est majus sua parte :* quod quia est valde notum, continetur ibi valde implicite : adeo ut vix videatur haberi notitia actualis illius; nam licet revera adsit actu aliqua notitia, est tamen adeo tenuis, ut vix possit percipi, nisi cum maxima reflexione. 75

In omni discursu debent intervenire duo principia.

Hinc infero, si quidem assensus fidei, quo credimus Incarnationem, est assensus me-

Digitized by Google

76 **Assensus mediati rationem formalem quærere, quid sit?**

diatus, et continet illationem et discursum, vel formalem vel solum virtualem, de quo infra disputabimus, quando quærimus rationem formalem hujus assensus; idem esse ac inquirere principia objectiva, ex quibus infertur per fidem mysterii Incarnationis: nec posse nos inquirere, quæ sit ratio formalis hujus assensus, quasi illa sit unica, et simplex objective; sed debere inquirere, quæ sint rationes formales, seu præmissæ, ex quibus implicite, vel explicite infertur assensus Incarnationis: quodcumque enim principium unicum assignaveris, non erit sufficiens per se ad inferendam Incarnationem, nisi aliud principium subsumas; nam si dicas: Deus est summa veritas, non infers bene: ergo Verbum carnem assumpsit: nisi subsumas: *Deus hoc revelavit:* et e contra, licet dicas: Deus hoc revelavit: non infers bene ita esse, nisi suppleatur alia cognitio qua dicas, Deum esse summam veritatem, seu ejus revelationem esse infallibilem; ut notavit bene P. Vasq. I tom. in I, par. disp. V, n. 5. Videatur etiam Suarez in præsenti disp. III, sect. II.

77 **Assensus fidei per quem fiat discursum.**

His suppositis, facile erit jam assignare rationem formalem objectivam fidei: nam si bene attendamus, assensus fidei fit per hunc discursum sive formalem, sive virtualem, de quo infra: Revelatio divina fallere non potest; Deus autem revelavit Verbum esse hominem; ergo Verbum est homo: quæ omnia unico actu possunt attingi si dicas: Verbum est homo, quia Deus revelavit, et revelatio Dei infallibilis est. Ecce utrumque principium formale proximum, cui formaliter, vel virtualiter innititur fidei assensus. Restat nunc difficultas in examinando utroque illo principio, an quodlibet illorum sit immediatum, et per se notum, an vero mediatum, et cui propter alia principia assentiamur, ut sic tandem veniamus ad prima principia, in quæ ultimo resolvitur fidei assensus. In hac ergo sectione examinabimus naturam illius prioris propositionis: *revelatio divina fallere non potest:* in sectione vero sequenti examinabimus alteram, scilicet: *Deus hoc revelavit,* ut sic per singulas partes seorsim fidei resolutio clarior fiat.

8 Illa igitur prior propositio, qua dicimus revelationem divinam esse infallibilem, æquivalet omnino huic: Deus est summe verax: seu, Deus est prima veritas: pro quo adverte, nomine *primæ veritatis* in præsenti non intelligi primam veritatem in essendo, seu veritatem transcendentalem communem omnibus entibus, ut aliqui intellexerunt, sed primam veritatem in cognoscendo, et in dicendo; scilicet perfectionem illam divinæ sapientiæ, qua Deus habet a se non posse ulla ratione falli in cognitione objecti, et alteram perfectionem ex parte voluntatis, qua Deus habet non posse mentiri, nec dicere oppositum illius quod cognoscit: totum hoc includitur in illa propositione: *Deus est prima et summa veritas.*

79 **Fides quod attributum divinum formaliter respiciat, an supremum domonium Dei?**

Pro quo adverte iterum varias referri doctorum sententias in assignando hoc attributo divino, quod respicit formaliter fides. Aliqui enim dicunt, esse supremum dominium Dei, ideoque nos credere Deo, quia Dominus est: quod P. Suar. disp. III, sect. IV, n. 3. tribuit Guillelmo Parisiensi, sed rejicitur ab omnibus merito: nam fides intellectualis, de qua nunc loquimur, et non de pia voluntate credendi, non habet pro motivo, nisi id quod suadeat veritatem objecti credendi: dominium autem Dei, licet suadeat bonitatem obediendi, et credendi, et ideo movere possit voluntatem, non tamen suadet veritatem objecti revelati.

Fidei motivum an sit summa Dei sapientia?

Alii ergo dicunt, motivum esse primam Dei veritatem in cognoscendo, hoc est, summam Dei sapientiam, quam nihil latet, et quæ falli non potest. Alii e contra dicunt, esse veritatem Dei in loquendo, seu summam veracitatem Dei, qui mentiri non potest. Auctores utriusque partis vide apud Suar. dict. sect. IV, qui tamen n. 7, cum aliis optime docet, nomine primæ veritatis divinæ, quam fides habet pro motivo, intelligi utramque perfectionem Dei, tam quæ pertinet ad sapientiam, quæ falli non potest, quam quæ pertinet ad veracitatem, qua non potest mentiri, aut decipere, altera enim sine altera non sufficeret, si aut Deus ipse decipi posset, aut decipere, quod docent etiam alii communiter, Kon. disp. IX, dub. III, n. 24. Gran. tr. I, disp. II, n. 2 et 8. Hurt. disp. VI, sect. II et III, et alii passim.

An summa veracitas?

Dices primo, veracitas est virtus inclinans ad dicendum id, quod verum judicamus: ergo veracitas sola divina est sufficiens motivum: qui enim credit Deum esse veracem, credit quidquid Deus loquitur, esse juxta judicium divinum, ergo credit esse verum, cum judicium divinum non possit assentiri falso. Respondetur, veracitatem sub conceptu veracitatis connotare quidem assen- 80

Digitized by Google

sum loquentis, non tamen explicare, an ille assensus sit infallibilis. Si autem velis motivum fidei nostræ esse veracitatem Dei connotantem assensum Dei non potentis falli, jam explicas infinitam sapientiam Dei, et parum refert, quod explices in recto vel in obliquo : utroque enim modo movere poterit ad credendum objectum revelatum.

Dices secundo, veracitas ipsa Dei est objectum revelatum a Deo, et creditur propter motivum fidei, ergo ipsa non est motivum fidei. Ad hoc constabit postea, et explicabimus, quomodo ipsa veracitas possit movere ad credendam veracitatem. Nunc adverto, parum referre an æque moveat veracitas, et sapientia infinita Dei ad assensum fidei, de quo Hurt. disp. VI, sect. I, § 15, qui bene respondet utramque Dei perfectionem æque requiri, et æque movere ad credendum Deo, cum altera deficiente æque nutaret nostra fides.

81 Assensus circa veritatem Dei in dicendo, et in cognoscendo an sit immediatus, vel mediatus.

Hoc ergo supposito, quæstio est, an assensus circa veritatem Dei in dicendo, et in cognoscendo, sit immediatus, vel mediatus, ita ut debent resolvi in aliud motivum. Quæstio autem potest esse duplex. Prima, an prima veritas debeat supponi credita per ipsam fidem, et per consequens debeat resolvi in testimonium Dei dicentis, se esse primam veritatem. Secunda quæstio esse potest, an debeat saltem resolvi in aliud medium per quod cognoscimus hanc perfectionem Dei, an vero immediate, et ex ipsis terminis cognoscatur.

Quoad primam questionem prima sententia est primam Dei veritatem debere ante assensum fidei præsupponi cognitam per lumen naturæ. Pro hac sententia P. Suar. disp. III, sect. VI, n. 2, affert Altisiodor. l. III *Summæ* tr. III, c. II, q. I, et favet Cajet. in cap. XI epist. *ad Hebr.* dicens, non esse necessarium credere per fidem Deum esse, ad credenda alia de Deo, et hac q. I, art. I, dicens, fideles non differre ab infidelibus in assentiendo vera esse, quæ Deus dicit, sed in assentiendo, quod hæc dicta sint a Deo. Favet etiam P. Kon. disp. IX, dub. IV, n. 42, ubi id tandem videtur reducere ad notitiam, quam lumine naturæ habemus de Deo, his verbis. « Cum itaque naturæ lumine nobis certo constet, Deum esse summe sapientem, et bonum, ita ut ipsius naturæ repugnet aut falli, aut fallere, merito ei de se testanti se ita esse veracem, ut omnino implicet ipsum mentiri, credimus, et quidem assensu firmiori quovis alio, quem ob rationes naturales possumus elicere, etc. » Fundamentum hujus sententiæ est, quia assensus mysterii revelati debet resolvi, ut sæpe diximus, in aliqua principia, in quibus intellectus ultimo sistat, ne detur processus in infinitum : ergo qua parte resolvitur in auctoritatem, et veritatem Dei, debet hæc Dei summa auctoritas cognosci aliunde, quam ex revelatione, alioquin hic ipse assensus resolvi deberet rursus in veracitatem Dei dicentis, se esse veracem : debet ergo veracitas Dei aliunde cognosci, quam per ipsam fidem, ut possit movere ad credendum Deo.

Secunda sententia contraria docet, primam Dei veritatem prout movet ad credenda mysteria, debere cognosci, et credi per ipsam fidem, et quia Deus revelat suam veracitatem. Ita cum aliis P. Suarez dict. disp. III, sect. VI, n. 4, qui n. 8, fatetur, hoc esse magnum fidei mysterium, quod fides, licet non videat clare objectum neque res creditas, nihilominus non accipiat objectum suum, ut in illo per se nitatur tanquam cognitum per aliud lumen, sed sua virtute, et efficacia credat illud : quod variis modis explicare, et suadere conatur. 82

Ego existimo assensum illum de summa Dei auctoritate, qui ad credenda mysteria revelata deservit, debere quidem esse supernaturalem, et elicitum ab eodem habitu fidei infusæ, in quo cum secunda sententia convenio : nego tamen debere, aut posse esse propter revelationem talis objecti, sed debere supremam Dei auctoritatem aliunde cognosci, ut possit ad credenda alia propter revelationem movere : in quo primæ sententiæ consentio, quod quidem utrumque olim docui, et postea amplexus est P. Hurtado disp. VII, sect. VI, § 90, licet in aliquo a nobis dissenserit, ut postea dicam.

Prima D[ei] veritas debet aliunde c[o]gnosci, quam e[x] sola reve[la]tione, ut possit aliorum articulorum assensum movere.

Porro primam Dei veritatem debere aliunde cognosci, quam ex sola revelatione, ut possit ad aliorum articulorum assensum movere, ex eo probari videtur, quia alioquin incidimus in circulum inexplicabilem : nam si incarnationem credis, quia Deus est est summe verax et id revelavit, et rursum Deum esse summe veracem credis, quia Deus id de se revelavit, quæro, cur credas Deo dicenti, se esse summe veracem ? Dicis, quia Deus est summe verax : ecce Deo dicenti credis summam ejus veracitatem, quia ipse summe verax, et rursus hoc totum cre-

Digitized by Google

dis, quia Deus dicit, se esse summe veracem : quod quantumcumque explicetur, totum est ludere verbis, cum nunquam reducatur assensus ad aliquem assensum immediatum alicujus objecti, cui non propter aliud, sed propter se ipsum assentiamur, quod tamen in omni assensu intellectuali necessarium esse supra ostendimus.

83 Confirmarique potest; nam licet non esset revelatum in particulari Deum esse primam veritatem, adhuc possent revelari alia mysteria, et credi per fidem : imo ad assentiendum, quod Deus sit prima veritas, parum juvant miracula in confirmationem fidei patrata ; hæc enim solum testantur Deum revelare mysteria fidei ; non vero esse veracem : finge namque Deum esse mendacem ; adhuc posset operari miracula ad captandam sibi fidem apud homines. Quod ergo Deus sit prima veritas, habetur independenter a revelatione, sicut cognoscitur etiam Deum esse justum, bonum, sanctum, etc. quare, qui de hac veritate dubitaret, non posset ex vi miraculorum ad fidem allici, sed deberet prius ratione, vel alia via de suo errore convinci, nt bene docuit Altissiodor. dicto l. III *Summæ* tr. III, c. II, q. I, licet male indicet illam esse debere cognitionem naturalem, et in hoc fortasse sensu dixit Cajet. in præsenti art. I, fideles non differre per se ab infidelibus in assentiendo vera esse quæ dicit Deus, sed in hoc quod fideles credunt hæc esse dicta a Deo, quod infideles non credunt. Idem debent supponere omnes, qui negant posse simul esse scientiam et fidem de eodem objecto ; nam qui evidenter scit Deum esse veracem, non potest simul habere cognitionem obscuram de eadem veracitate Dei. Unde S. Thom. in præsenti q. I, art. 5 ad 3, aperte fatetur de iis quæ præexiguntur ad credenda revelata non esse proprie fidem apud omnes, et tamen simul potest ille philosophus credere alia mysteria, ergo tunc non fundat fidem in veracitate Dei obscure cognita, sed in eadem evidenter cognita, per eumdem actum supernaturalem, quo credit mysterium revelatum. Denique idem videtur supponere Kon. in præsenti disp IX, n. 42; ubi de assensu circa veracitatem Dei post tentatas alias vias sic concludit. « Cum itaque naturæ lumine nobis certo constet Deum esse summe sapientem, et bonum, ita ut ipsius naturæ repugnet, aut falli aut fallere, merito ei de se testanti se ita esse veracem, ut omnino implicet ipsum mentiri, credimus, et quidem assensu firmiore quovis alio, quem ob rationes naturales possumus elicere, quia fides est quavis scientia naturali certior », in quibus verbis non videtur excludere notitiam, quam de veracitate Dei habemus, sed eam videtur postea elevare per habitum fidei, ut certior et firmior fiat.

Addo ulterius, hunc assensum circa summam Dei auctoritatem aliquando esse evidentem : multi enim de hoc objecto evidentiam habent : quod etiam amplexus est Hurtado dicta sect. VI. An vero sit mediatus, quatenus saltem hanc Dei perfectionem colligit ex aliquo alio medio præter revelationem. Aliqui dicunt, colligi ex deitate ex qua provenit attributum infallibilitatis divinæ in cognoscendo, et veracitas summa in loquendo, atque ideo deitatem esse ultimum, in quod ex hac parte resolvitur nostra fides tanquam in motivum formale ultimum, credimus enim Deo, quia est summa veritas, et credimus esse summam veritatem, quia est Deus. Ita Aureolus apud Capreolum in III disp. XXIV, art. 2, circa finem. Hujus autem argumenti vim non effugiunt qui dicunt scientiam infinitam Dei non distingui ab ejus essentia etiam ratione ratiocinata, ut bene observavit Hurt. disp. VI, sect. IV, n. 38; quia saltem veracitas Dei, quæ pertinet ad voluntatem, distinguitur ratione, atque etiam virtualiter ab essentia, et intellectione, quare jam motivum ultimum fidei non erit auctoritas Dei quatenus includit veracitatem, sed sola deitas. 84 Assensus circa summam Dei veritatem aliquando est evidens.

Respondet Suar. disp. III, sect. IV, n. 8; deitatem, licet reipsa sit ratio, cur Deus sit prima veritas, hanc tamen rationem non considerari a fide : sicut licet paries sit coloratus eo quod habeat mistionem quatuor qualitatum, visus tamen sistit in ratione coloris, et non considerat mistionem illam qualitatum. Hæc solutio non satisfacit, nec exemplum videtur satis ad rem, quia intellectus, ut vidimus, non potest assentiri alicui objecto nisi vel immediate ex connexione terminorum, vel mediate propter aliud : ergo quando intellectus judicat Deum esse summe veracem, vel hoc habet ex ipsis terminis, vel debet recurrere ad deitatem tanquam ad rationem propter quam judicat Deum esse veracem : si ergo deitas a parte rei est ratio, cur Deus sit infinite verax, illa etiam debet esse ratio assentiendi veracitati ; intellectus enim non videt veracitatem in se, sed neque 85

Digitized by Google

est connexio immediata inter terminos, quia per te deitas est ratio conjugendi illos duos terminos a parte rei, ergo intellectus non potest illi propositioni assentire ex connexione immediata. Unde apparet, exemplum visus et coloris non satisfacere; quia visus tendit immediate in colorem, quare licet color habeat aliam causam sui, non oportet eam attingi a potentia visiva : at vero intellectus non videt veracitatem Dei in se, nec per te agnoscit connexionem immediatam inter ipsam et Deum, ergo debet agnoscere mediatam, et per consequens debet assentiri ultimo propter deitatem, quæ est ratio veracitatis.

86 Aliter respondet Hurt. qui relatis et impugnatis aliorum solutionibus, tandem dict. sect. IV, § 41, et seqq. dicit, assensum illum esse supernaturalem, et immediatum absque alio medio, aut motivo, quod respiciat. Pro quo supponit id, quod dixerat sect. III, intellectum nostrum, quando assentitur conclusioni alicui propter medium, vel præmissas, licet prima vice non possit assentiri, nisi mediate propter præmissas; postea tamen relinqui ex hoc assensu in intellectu speciem repræsentantem immediate objectum conclusionis, qua specie postea sine ulla prorsus memoria præmissarum, possit cognoscere objectum conclusionis, et ei assentiri immediate. Quamvis ergo intellectus prima vice assensum præbuerit, et deduxerit veracitatem Dei ex infinita ejus perfectione, et deitate ; postea tamen remanet jam species immediate repræsentans ipsam veracitatem, ita ut hac specie sine memoria discursus, aut medii præcedentis, possit intellectus judicare, Deum esse summe veracem. Postea vero ; quando eliciendus est actus fidei, Deus loco illius speciei naturalis infundit aliam supernaturalem repræsentantem veracitatem Dei eodem modo, quo repræsentabat species naturalis relicta ex primo discursu ; qua specie utitur habitus fidei ad eliciendum assensum supernaturalem immediatum circa veracitatem Dei similem assensui naturali, quem cum specie illa naturali potuisset elicere intellectus. Hæc est Hurtadi sententia, quam latius probaverat sect. III, ad probandam fidem non cognoscere veracitatem Dei ex creaturis, licet prima vice intellectus non potuerit illam cognoscere, nisi per discursum ex creaturis deductum, sicut nec ipsam Dei existentiam, vel cæteras Dei perfectiones, quas tamen postea immediate cognoscit per speciem ex primo discursu relictam.

Hæc doctrina difficilis semper mihi visa est, nec credo, objectum illud, cujus veritatem non nisi per aliud medium assequi possumus, posse postea terminare assensum immediatum, nisi ejus veritas nobis melius in se ipsa appareat, vel per intuitionem, vel per meliorem penetrationem terminorum, quos prius non ita bene penetrabamus. Quod probari potest primo exemplo voluntatis, quod rem hanc optime declarat, et deservit ad solvenda argumenta illius auctoris, ut postea videbimus. Nam objectum illud, quod, quia in ipso non apparet bonitas absoluta, non possumus amare sistendo in ipso, sed amamus prima vice, et eligimus solum ut medium utile ad aliquem finem, quem amamus propter se ; illud, inquam, objectum, quantumvis sæpius amemus, nunquam postea poterimus amare propter se, sed semper saltem implicite amamus propter finem. Sic qui assuetus est sumere medicinam amaram propter sanitatem, quamvis postea non recordetur explicite sanitatis, quando medicinam illam quærit, vel emit ; semper tamen operatur ex illo desiderio sanitatis, quam implicite et in confuso amat, et a qua movetur, cum non magis postea quam antea inveniat in medicina bonitatem absolutam, quam amet propter ipsam sistendo in illa. Sic operarius, qui eligit laborem diurnum propter mercedem ad sustentandam familiam, licet quando actu laborat, non videatur recordari familiæ sustentandæ, sed illius operis, in quo laborat : semper tamen habet implicite, et in confuso finem illum primum præ oculis, cum illo secluso, non appareat in ipso labore bonitas propter se appetibilis : ideoque si ex charitate erga Deum, vel proximos laborem elegit, meretur continuo per totum diem, dum alium finem suo labori non apponit, quia semper operatur propter illum finem honestum, quem saltem in confuso præ oculis habet. Similiter ergo intellectus, qui non potest assentiri unquam objecto, nisi apparenti ut vero, non poterit ei assentiri, nisi appareat verum in se, vel in alio ; alioquin ut sæpe diximus, posset ex imperio voluntatis credere, quod sidera sint paria, absque ullo fundamento. Cum ergo objectum conclusionis non appareat verum in se, et ex terminis, nec illi præstitus fuerit assensus, nisi quia ejus veritas apparuit in medio ; non potest postea

Digitized by Google

intellectus ei aliter assentiri, nisi denuo ejus veritas incipiat in se ipsa apparere.

Quod probari potest rursus secundo ad hominem contra illum auctorem : quia sicut auctoritas Dei ex specie semel relicta potest cognosci, et credi sine memoria sui motivi, et omnis conclusio sine memoria præmissarum ; ita in ejus sententia ex assensu primo circa Trinitatem propter auctoritatem Dei revelantis relinquitur species Trinitatis ; qua cognosci et credi possit Trinitas sine ulla memoria revelationis, qui actus posteriores circa Trinitatem adhuc erunt veri actus fidei, sicut primus, ut tandem fatetur idem Hurt. disp. VIII, sect. IV, et merito, quia alioquin fere numquam eliceremus actus fidei, si solus primus assensus, et non alii essent actus fidei. Ex hoc autem arguere possumus : quia omnes actus fidei circa mysteria revelata debent habere motivum fidei, nempe veracitatem Dei, sicut omnes actus charitatis debent habere motivum charitatis : alioquin actus illi non erunt theologici, si non habent aliquod objectum formale divinum, quale non habebunt actus, quibus credimus mortem omnium filiorum Adæ, carnis resurrectionem, et alia similia, nisi tendant in veracitatem Dei, quæ est aliquid divinum. Et quidem non bene audiret apud theologos, qui diceret, fideles, quando communiter credunt hæc mysteria, non moveri ab auctoritate Dei ad ea credenda ; ex hoc enim videtur manifeste sequi, quod quando recitamus symbolum, vel facimus fidei professionem, credimus quidem hos articulos, sed non credimus Deo : non enim credit Petro, qui ejus auctoritate, et testimonio non movetur ad credendum id quod dicit Petrus. Si ergo ad hos actus auctoritas Dei solum concurrit extrinsece et remote, quatenus genuit speciem, quæ postea repræsentat hæc objecta, non tamen innitendo in Dei auctoritate, non credimus nunc Deo, in exercitio horum actuum. Sicut ergo verissime postea etiam credimus Deo, dum eamdem fidem retinemus et profitemur, neque id negari potest ; sic fatendum est, quod postea etiam et semper movemur eodem motivo divinæ auctoritatis. Idem ergo dicendum est de assensu circa ipsam veracitatem Dei, si eum habuimus ex motivo deitatis, nec postea magis apparet ex terminis veritas ejusdem veracitatis.

88 Denique ratio a priori est, quia ut sæpe diximus, intellectus ita propendet essentialiter in verum, ut non possit etiam divinitus tendere per assensum in objectum, nisi appareat verum ; nec potest apparere tale, nisi vel proponatur intuitive, vel ex connexione terminorum appareat veritas, vel saltem appareat connexio ejus cum alio objecto vero, quod appareat, vel intuitive, vel ex connexione terminorum. Trinitas autem nobis nec apparet intuitive, nec etiam ex connexione terminorum, ut constat : quare non possumus aliter ei assentiri, nisi ejus veritas appareat connexa cum alio objecto vero, et ideo indigemus auctoritate et testimonio Dei, cum quo Trinitatis veritas connexionem habeat : ex eo autem, quod semel Trinitatem credideris propter auctoritatem Dei revelantis, non magis apparet postea veritas Trinitatis, vel intuitive, vel ex connexione terminorum, quam antea, ergo non minus indiges postea connexione Trinitatis cum alio medio ad ei assentiendum, cum secundum se semper remaneat veritas illa æque ignota, nisi per lumen aliud manifestetur, quale est lumen extrinsecum revelationis divinæ.

Multa affert Hurt. ad persuadendum suam 89
sententiam, quæ ex dictis facile dissolvuntur : primo arguit ab experientia, qua doctrinam hanc se fatetur didicisse ; experimur enim nos initio indigere discursu, meditatione, ponderatione motivorum, regularum, argumentorum ad imbibendam nobis conclusionem, sive speculativam, sive etiam practicam : postea tamen facile ipsi conclusioni semel imbibitæ assentiri absque alio discursu, et hoc propter speciem sui, quam reliquit objectum conclusionis. Sic mathematicus ad singulas demonstrationes denuo comparandas oportet, quod evolvat, et applicet multa, et abstrusa principia : postea vero centum conclusiones demonstratas applicat ad probandum aliquid aliud, absque eo quod meminerit principiorum omnium, quibus illas alias demonstrationes confecit. Sic grammaticus initio ad scribendum sine errore, passim et accurate singulas applicat regulas et præcepta : postea vero sine ulla præceptorum memoria, facile et eleganter componit ; et sic in aliis omnibus materiis. Similiter in rebus fidei experimur, nos sæpe de Trinitate, de eucharistia, et aliis mysteriis cogitare, eaque firmiter credere, et actus religionis, charitatis, et aliarum virtutum exercere, absque ulla memoria actuali auctoritatis et revelationis divinæ. Unde et

Digitized by Google

ipsam auctoritatem divinam credere possumus, et communiter credimus absque memoria motivi et argumenti, quo eam ex infinita perfectione Dei collegimus : et tunc fit actus supernaturalis ab habitu fidei media specie repræsentante immediate ipsam auctoritatem sine medio, quo prima vice indiguimus ad eam credendam. Hoc argumentum late prosequitur, et inculcat prædictus auctor disp. VI, sect. III, et rursus disp. VIII, sect. I et II.

91 Hoc tamen totum eamdem difficultatem habet in exemplo supra adducto de amore finis, et medii : nam eadem experientia testatur initio difficile eligi media aliqua præsertim difficilia, et non sine attentione et meditatione necessitatis ad assequendum finem : postea vero in prosecutione sine memoria, ut apparet, ipsius finis, prosequi nos in executione medii, prout operarius prosequitur per totum diem in labore, et mercator in navigatione periculosa et diuturna, in quibus tamen casibus, licet videamur nobis non habere præ oculis finem, fatendum est tamen semper adesse memoriam aliquam confusam, et tenuem ipsius finis, de quo dixi latius disp. VIII, *de Sacramentis in genere* sect. V, præsertim n. 87. Multo igitur magis id dicendum est in intellectu : nam licet posset utcumque dici in persecutione operis externi non intervenire actualem voluntatem confusam ejusdem finis, sed potentiam externam operari applicatam ab appetitu ex imaginatione, quæ applicata initio fuit a voluntate, ut ex aliquorum sententia explicuimus loco citato; in ipsis tamen operationibus intellectus, quibus assentimur objectis, id dici non potest, cum fieri non possit ex aliqua applicatione præcedente, quod intellectus actu assentiatur objecto apparenti solum ut falso, vel non apparenti ut vero, nec possit actu apparere verum nisi vel in se, vel in alio, cum quo habeat connexionem. Sicut ergo musicus, quando actu cantat, vel pulsat chordas citharæ, quantumcumque videatur distractus et nihil de illo cogitans, habet tamen confusam, et tenuem aliquam attentionem ad regulas artis ; alioquin ars præsens non deserviret jam ad musicam illam, sic fidelis in credendis mysteriis fidei, et quilibet alius in assensu conclusionis habet attentionem tenuem saltem, et exilem ad motiva. Nec obstat, quod videatur eorum oblitus : habet enim semper memoriam confusam veritatis sibi propositæ in objecto, quod credit, vel judicat, quare recordatur veritatis eucharistiæ cognitæ in alio objecto cognito in se, et quando credit veracitatem Dei non propter revelationem ipsius, habet speciem confuse repræsentantem veritatem illam in se apparentem, sicut de actibus voluntatis dictum est.

Sed contra hanc solutionem arguit secundo disp. III, § 22, quia memoria medii 92 confusa non ducit in conclusionem singularem, non enim habet necessariam connexionem cum illa, et medium non potest ducere in conclusionem, nisi appareat connexio medii cum ipsa. Respondetur facile, memoriam medii confusam non esse solius medii ad conclusionem in communi, sed ad hanc, nempe ad Trinitatem in particulari, quam credimus propter medium confuse cognitum habens connexionem cum veritate Trinitatis. Sicut operarius laborat propter finem confuse cognitum, habens tamen connexionem determinatam cum tali medio, et labore in particulari, quem operarius vult; imo sicut operarius laborans ex charitate, ut subveniat pauperibus, non operatur ita confuse ex illo fine, ut non recordetur, communiter loquendo motivi honesti in confuso, et apprehendat honestatem et conscientiæ approbationem in labore illo : ita fideles, quoties mysteria eucharistiæ v. g. vel Trinitatis credunt, non ita confuse id faciunt, communiter loquendo, ut non recordentur in confuso motivi divini, ideo namque reverenter credunt, et apprehendunt apprehensione tenui, ibi intervenire auctoritatem supra humanam, nec posse sine irreverentia ejusmodi objecta negari, quod etiam totum experientia constat.

Memoria medii confusa non est solius medii ad conclusionem in communi

Urget Hurt. ibid. quia potius prius repe- 93 titur conclusio, quam medium confusum, ideo enim nobis persuademus, habuisse nos rationem aliquam, quia fixi sumus in conclusione, unde ex conclusione venimus in memoriam medii, non e contra. Resp. aliud esse, per quod recordemur conclusionis, aliud propter quod ei assentiamur. Poterit quippe aliquando contingere, quod magis distincte recordemur conclusionis, quam medii, propter speciem magis distinctam aut intensam, qua recordamur assensus præstiti tali conclusioni : hoc tamen non est assentiri nunc conclusioni, sed recordari illius, ex qua memoria excitatur, et refricatur species medii saltem confusa, propter

Digitized by Google

quod medium confuse cognitum assentimur nunc iterum conclusioni. Sicut etiam operarius facilius recordatur operis, quod præ manibus habet, et quid in eo nunc agendum sit, et ex ipso opere recordatur finis, propter quem opus aggressus est : non tamen potest opus prosequi sine memoria, et amore confuso ejusdem finis, cum nihil possit actu velle, quod in se bonitatem appetibilem propter se non habet, nisi propter aliud bonum quod sit propter se appetibile.

94 **Arguit** tertio ibid. § 23, quia prima cognitio objecti potest gignere speciem sui objecti ad alias cognitiones ejusdem objecti : sic enim sensatio externa immittit ad phantasiam speciem sui objecti, et phantasma producit in intellectu speciem sui objecti, qua possit intellectus uti : ergo similiter assensus conclusionis habitus ex præmissis poterit gignere speciem sui objecti, qua postea intellectus possit cognoscere objectum conclusionis sine præmissis. Resp. transeat totum, quod possit intellectus specie illa instructus recordari, et cognoscere objectum conclusionis sine medio : nego tamen, quod possit ei sine medio assentiri : multa enim cognoscimus, quibus assentire non possumus ex defectu medii : nam ego cognosco quidem totum hoc objectum, *sidera sunt paria*, sed non possum assentiri ex defectu medii sufficientis. Poterit ergo intellectus a specie conclusionis determinari ad cognoscendam conclusionem, et recordandum assensus præstiti : non tamen poterit assentiri, nisi ejus objectum proponatur ut verum, et cum non appareat verum in se, et ex terminis, necesse est, quod appareat in alio, et per consequens requiritur memoria aliqua confusa medii ad assentiendum.

Intellectus non potest sine medio assentiri objecto conclusionis.

95 **Arguit** quarto ibid. § 1 *et* 21, quia si assensus objecti conclusionis semper deberet sistere in medio ultimo per se cognito, nulla esset distinctio scientiarum : omnes enim humanæ scientiæ oriuntur ex cognitione habita per sensum, quare metaphysica, physica, et aliæ omnes haberent idem objectum formale, nempe accidentia sensibilia, quæ sola cognoscuntur per sensum, et ex quorum notitia progredimur ad omnia alia investiganda : quare nulla scientia haberet pro objecto primario substantiam, aut Deum, sed omnium scientiarum objectum formale essent sola accidentia sensibilia. Fatendum ergo est, post primam cognitionem conclusionis relinqui species, quibus possimus cognoscere ejus objectum sistendo in ipso, et ideo dicimus, hanc propositionem, « homo est animal rationale, » esse immediatam, et ex ipsa alias demonstrari, quamvis ipsa etiam prima vice per aliquod medium demonstrata fuerit per accidentia.

Hoc argumentum tangit quæstionem philosophicam de distinctione scientiarum, de qua dixi in philosophia, et ex ibi dictis breviter nunc respondeo, in primis retorqueri posse argumentum, quia si objectum formale est id, quod licet prima vice per aliud demonstratur, postea tamen ex specie relicta cognoscitur jam solum sine suis præmissis, sequitur male assignari objecta formalia scientiarum, in singulis enim tot erunt objecta formalia, quod sunt objecta omnium conclusionum, cum singula illa objecta cognosci possint postea per se sine suis præmissis; quare physica tot habebit objecta formalia, quod sunt in ea conclusiones etiam de ultimis passionibus et effectis. 96
Dico itaque, scientias non debere semper differre inter se penes totum objectum formale adæquatum; nam ex eadem propositione diversæ scientiæ inferunt diversas conclusiones ad suum finem deservientes, v. g. ex eo quod homo sit risibilis, animastica infert duas conclusiones philosophicas, theologia vero ex eodem principio infert Christum esse risibilem. Item ex eo quod piper sit calidus virtualiter, philosophia infert contrariari, in operando, medicina vero ex eodem principio infert, esse utile ad curandos morbos contractos ex nimio frigore. Imo ideo aliæ dicuntur scientiæ aliis subalternatæ, quia utuntur pro præmissis ad suas conclusiones propositionibus ab alia scientia probatis, et in eo sensu dicitur communiter, medicum incipere, ubi desinit animasticus, quia nimirum assumit ad suas conclusiones probandas, propositiones illas, quas supponit ab animastico probatas. Non ergo differunt scientiæ semper penes objectum formale adæquatum, licet plerumque differant penes inadæquatum. Singulæ enim scientiæ subsumere sibi solent præmissas alias peculiares, quæ ab aliis scientiis non probantur. Sic theologia ultra principium naturale assumit aliud principium revelatum ad colligendam conclusionem theologicam. Sic medicus ultra principium physicum de temperamento talis herbæ, assumit, morbum hunc ortum esse ex frigore nimio, unde

Scientiæ non debent semper differre inter se penes totum objectum formale adæquatum

Digitized by Google

concludit curari debere applicata tali herba calida. Aliquæ etiam scientiæ assumunt principia aliqua, quæ per accidentia sensibilia cognita non probantur : v. g. *quodlibet est, vel non est, Nihil potest simul esse, et non esse. Totum est majus sua parte,* et alia similia. Quare principia ad demonstrationes mathematicas, non oportet communiter per accidentia sensibilia probari, sed ex ipsis terminis lumine naturæ manifesta sunt. Differentia tamen, et distinctio scientiarum, quæ communiter ut distinctæ traduntur, potissime desumitur ex objecto materiali principali et adæquato attributionis, cujus perfectam, et exactam notitiam scientia illa intendit : sive ad hoc diversis omnino, sive aliquando eisdem principiis saltem partialiter utatur, quibus aliæ scientiæ utuntur. Sic medicina una scientia dicitur, quia tota est in danda notitia curandi hominis. Sic philosophia moralis una dicitur, quia tota est in regulis docendis ad dirigendos mores. Sic physica una dicitur quia tota est in acquirenda notitia corporis naturalis. Sic metaphysica dicitur una, quia tota agit de ente in communi, vel immateriali, et ultra naturam physicam. Sic astrologia, quæ tota est in investigandis motibus cœlestibus, sic logica, quæ tota est in dirigendis operationibus intellectus ad acquirendas scientias, et sic de aliis, quæ licet singulæ possent subdividi in alias, v. g. physica in eam, quæ agit de corpore animato, et in eam, quæ agit de corpore communi, placuit tamen divisionem facere in tot, et non plures scientias, assignando singulis limites, et sphæram latam, quæ tamen absque confusione ad certum tempus, et methodum reduci posset, in quo negari non potest arbitrium prudentis locum habuisse : Cum physice loquendo non minus distingui possit pars, quæ tractat de corpore animato, a parte, quæ tractat de elementis, quam physica ipsa ab astrologia. Non est enim idem simplex habitus quoad entitatem physicam, qui habet pro objecto elementa, et qui speculatur essentiam, et proprietates animæ rationalis; sed singulæ scientiæ naturales coalescunt ex pluribus habitibus partialibus, ut suppono ex proœmio logicæ ubi de hoc fusius egi. Cum autem habitus intellectualis in mea sententia non sit aliud, nisi species bene coordinatæ et dispositæ, hinc fit, habitus diversarum scientiarum distinctos semper esse, cum singulæ scientiæ addant motiva aliqua diversa saltem immediata, et fere semper etiam remota. Quando vero duplex scientia haberet motivum aliquod partiale utrique commune, non est inconveniens, quod species illius motivi utrique scientiæ posset eadem deservire, et per consequens habitus quoad illam partem non esset distinctus : præcipua enim scientiarum distinctio, ut diximus, non desumitur ex distinctione adæquata totius motivi, sed ex distinctione objecti attributionis, ad cujus notitiam comparandam ordinantur omnia, quæ in tali scientia traduntur : adverto denique ex hac doctrina non sequi quod omnes scientiæ habeant idem formale objectum, nempe accidentia sensibilia : tum quia aliquando scientia fundatur in propositionibus ex terminis cognitis, ut diximus : neque enim præcepta logicæ, v. g. fundantur in cognitionibus sensibilium accidentium : tum etiam quia scientiæ, quæ fundantur in experientia sensuum, et de quibus dici solet, quod experientia generat scientiam; fundantur tamen in cognitione experimentali diversa diversorum accidentium. Nam animastica fundatur in cognitione accidentium, et operationum vitalium, medicina in cognitione effectuum diversarum herbarum, vel rerum ad sanitatem utilium, et sic de aliis : quæ accidentia cum sint diversa, possunt diversas cognitiones et scientias fundare; Quando vero dicuntur propositiones per se notæ illæ, « homo est animal rationale, equus est animal hinnibile, » et similes, adducuntur quidem exempli gratia : vel quia proxime accedunt ad per se notas. Nam in rigore principia ratiocinandi, et hinniendi colliguntur ex ipsis operationibus quas experimur, sicut ex calefactione, quam sentimus, colligimus ignem esse calefactivum, sed tamen in usum scholæ, illæ etiam propositiones dicuntur per se notæ, quia nulli hominum oportet eas probare, cum a nemine negentur.

Differentia scientiarum in quo consistat.

99 Habitus intellectualis non est aliud nisi species bene coordinatæ, et dispositæ

Arguit quinto, disp. VIII, sect. I, § 5, quia si ad singulos actus, quibus credimus 98
mysteria, oporteret repetere actualem cognitionem motivi et medii, oporteret, quoties adoramus eucharistiam, dicere mente nostra : « Omne, quod Deus dicit, est verum, quia habet auctoritatem infinitam, et infallibilem, Deus autem dicit, Christum esse in eucharistia, et adorandum esse : quare volo illam adorare. » Quod totum repetendum esset, quoties datur pauperi elee-

Digitized by Google

mosyna, quoties colligitur festum, etc., quare omnia videntur esse contra experientiam. Hoc tamen argumentum totum procedit contra voluntatem etiam, in qua eadem repetitio motivorum facienda esset : quoties citharœdus, v. g. pulsat citharam propter mercedem, in singulis motibus manus deberet dicere, volo movere digitos in hanc partem, quia talis motus necessarius est, ut consonus fiat sonus, qui sonus necessarius est nunc ad satisfaciendum meo muneri, et obtinendam mercedem promissam, quæ merces utilis est ad alendam meam familiam. Cum enim voluntas nihil possit actu velle, nisi appareat bonum in se, vel utile ad aliud, quod sit bonum in se, totum illud requiritur, ut voluntas inveniat bonum aliquod, in quo sistat, et propter quod velit hunc motum manus, in quo non apparet, nisi bonum utile ad aliud, imo nec ipsa merces est bona, nisi ut utilis ad aliud. Sicut ergo fateri debemus in iis actionibus repetitionem motivorum, non explicitam sed implicitam, confusam tenuem et imperceptibilem ; sic non est mirum, si in singulis operibus bonis, quæ ex fide fiunt, adsit memoria implicita et tenuis motivorum fidei, propter quæ æstimatur bonum illud opus ad salutem æternam. Hæc quippe est virtus intellectus et voluntatis, ut uno actu brevissimo, et subtilissimo attingat compendiose totam illam seriem motivorum, quæ singula antea cogitata et volita fuerant.

99 Hæc omnia dicta sunt ad impugnandum modum illum novum, quo hic auctor effugere voluit argumentum Aureoli probantis assensum veracitatis resolvi ultimo in deitatem, ex qua perfectio illa Dei colligitur. Nunc ergo ex propria sententia dicimus, imprimus non multum referre, quod assensus ille resolvatur ultimo in deitatem, ut in motivum suadens Deum esse summe veracem : non enim ideo minus erit theologicus, cum habeat pro objecto formali ultimo ipsam naturam divinam. Neque obstat, quod communiter dici soleat motivum formale fidei esse Dei veracitatem, vel auctoritatem : communiter enim explicare solemus motivum proximum, quamdiu non interrogamur de ultimo. Sic quærenti, cur domo exeas? respondes, ut emam medicinam : quia illud est motivum proximum, quamvis sanitas sit motivum ultimum. Et in hac eadem fidei resolutione doctores communiter dicunt, assensum circa Incarnationem resolvi in has duas propositiones, « omnis revelatio Dei est vera, » seu « quidquid Deus dicit, est verum, et Deus dixit Incarnationem ; » quarum propositionum prima non est ultimum motivum, sed debet resolvi in illam aliam, « Deus est summa veritas : » alioquin non resolveretur fides in aliquod objectum formale, et motivum increatum, nam revelationis Dei veritas non est aliquid increatum. Sic ergo licet assignetur pro motivo veracitas Dei, non tollit, quod hæc resolvatur in ipsam naturam divinam, tanquam in ultimum motivum.

Non multum refert quod assensus resolvatur ultimo in Deitatem, ut in motivum suadens Deum esse summe veracem.

Addo tamen, posse defendi, quod ipsa veracitas Dei sit ultimum motivum, in quod ultimo resolvitur et in quo sistit assensus fidei. Pro quo adverto dupliciter posse eam perfectionem affirmari de Deo : primo absolute, dicendo, « Deus est summe verax : » et tunc transeat id debere colligi ex alio medio, quia sicut existentiam ipsius Dei non possumus in hac vita cognoscere et affirmare, nisi vel ex revelatione, vel ex creaturis, ex quibus venimus in notitiam creatoris; sic perfectiones Dei non videmur posse affirmare absolute nisi per aliquod medium, vel revelationis, vel alterius argumenti. Secundo modo possumus veracitatem Dei affirmare, non absolute, sed solum sub conditione, hoc est, « si Deus loquitur, loquitur vere ; » seu « si Deus est, est summe verax, » et hic assensus non videtur indigere alio medio, sed posse ex apprehensione terminorum fieri. Si enim penetrantur termini, quod scilicet Deus in suo conceptu sit ens primum summe perfectum et cumulus perfectionum, et simul apprehendatur, quod veracitas summa sit maxima perfectio naturæ intellectualis, statim ex terminis constat, si sit Deus; debere esse summe veracem, neque ad hoc affirmandum indigemus alio motivo, vel medio. Hic autem assensus conditionalis videtur sufficere ad resolutionem assensus fidei : sequitur enim bene Incarnationem esse veram, ex his duobus principiis : « si Deus loquitur, dicit verum, et Deus de facto loquitur, et dicit Incarnationem factam. » Non possunt enim esse veræ illæ duæ propositiones, quin sit vera etiam Incarnatio. Potest ergo veracitas Dei affirmata saltem sub conditione esse ultimum motivum partiale, in quod resolvatur assensus fidei. 100

Veracitas potest affirmari de Deo, absolute, et sub conditione.

Unde obiter solvitur aliud argumentum,

Digitized by Google

101 quod fieri potest contra hanc resolutionem, quia veracitas Dei, sicut et Dei etiam existentia cognosci non potest immediate, nec resolvi ultimo in veracitatem Dei, sed in creaturas, quæ sunt medium affirmandi ipsam veracitatem. Ad quod argumentum Hurt. disp. VI, sect. III, respondet late ex illa sua doctrina, concedendo, prima vice cognosci et affirmari veracitatem Dei ex creaturis; postea tamen relicta specie, et infusa a Deo alia specie supernaturali objecti illius conclusionis, posse affirmari idem objectum conclusionis sine memoria præmissarum, et immediate, et tunc deservire ad fundandum assensum fidei circa Incarnationem, vel eucharistiam. Hæc tamen responsio impugnata a nobis est, et ex hoc ipso magis impugnari potest : impossibile enim est, ut veritas conclusionis, quæ non nisi per medium apparuit, nec postea ex terminis apparet, sed solum creditur per speciem relictam ex primo assensu genito ex præmissis, magis nunc credatur et firmius, quam ipsæ præmissæ, quæ eam intellectui manifestarunt. Nam licet demus, quod postquam audisti a Petro, Joannem esse mortuum, et ideo et mortem ipsam credidisti, et filium Joannis ejus hæreditatem possidere mortuo patre, nunc tamen fieri non potest, quod per speciem relictam ex primo assensu magis credas filium Joannis possidere hæreditatem, quam ejus patrem esse mortuum, vel magis credas Joannem mortuum, quam credideris, vel credas, Petrum id dixisse, cum aliunde id tibi non constet. Similiter ergo in præsenti, si admittis, fidelem credere veracitatem Dei specie relicta, et fundata in argumento deducto ex creaturis, nec aliunde objectum illud ei constare, etiamsi postea credat fine memoria actuali medii; non tamen poterit magis id credere, quam credat, vel crediderit veritatem ipsius medii, et per consequens non magis credit veracitatem Dei, quam existentiam creaturarum, et earum dependentiam a prima causa, quæ ipsum induxit ad credendum Deum esse veracem. Hoc autem concedi non potest, cum firmius credamus Deum esse veracem, et mysteria fidei in ea veracitate fundata, quam veritates illas philosophicas, quæ arguunt existentiam Dei, et divinarum perfectionum. Non ergo evacuatur difficultas præsens ponendo postea assensum illum sine memoria medii præcedentis, cum adhuc non possit esse firmior quam fuerit, vel esset nunc assensus medii unici, si iterum in memoriam rediret.

102 *Assensus veracitatis Dei prout ad fundandam fidem requiritur non fundatur in argumento ex creaturis deducto.* Facilius ergo juxta supradicta negamus, assensum illum veracitatis Dei, prout ad fundandam fidem requiritur fundari in argumento ex creaturis deducto, sed potest aliunde haberi, quatenus ex terminis constat, si Deus est, veracem esse, vel si Deus loquitur, vera loqui, ut explicuimus.

Examinantur aliquæ difficultates. Ut tamen melius explicetur assensus hic circa auctoritatem et veracitatem Dei, examinare oportet difficultates aliquas, quæ ex dictis oriri possunt. *Obj. 1.* Prima est, quia plures sunt fideles, præsertim rustici, qui non habent evidentiam de existentia Dei, hanc enim vix potest eximius philosophus evidenter demonstrare : et tamen rusticus habet assensum fidei sub ratione formali fidei; ergo ratio formalis fidei non est veracitas Dei evidenter cognita. Resp. licet non habeat aliquis evidentiam de existentia Dei; mihi tamen satis verisimile esse raro contingere, quod sit aliquis fidelis, qui independenter a divina revelatione non censeat Deum esse veracem saltem conditionaliter modo dicto; ad hoc autem non requiritur demonstratio, qua evidenter probetur Deum esse; sed conceptus simplex quo intelligitur, quid significetur per *li Deus* : scilicet, ens quoddam summe bonum et perfectum : quare vere nullus unquam etiam relictus suomet lumini dubitavit, quin si Deus loquatur, loquatur verum : alioquin si de hoc dubitaret; etiamsi postea crederet Deum aliquid revelare, adhuc maneret cum formidine, ne forte Deus mentiretur, et vellet ipsum decipere. Fateor hunc ipsum assensum non elici cum tanto fundamento a rustico, quam ab homine docto, qui penetrat magis necessariam connexionem inter Deum; et primam veritatem : cæterum fatendum etiam est, hominem rusticum cum minori fundamento assentiri quandoque firmius eidem objecto; quia quo minorem habet capacitatem ad examinandam vim rationum, eo minus formidat ab oppositæ partis argumentis, et securius adhæret objecto, et fundamenta, quæ respectu hominis docti non sufficerent ad eliciendum assensum sine formidine, sufficiunt homini rustico ad assentiendum objecto omnino firmiter, et sine formidine. An vero ille assensus esset tunc evidens simpliciter, an solum ex parte subjecti, non multum contendam : satis est, esse assensum verum et sine ulla

Digitized by Google

formidine, ut in ipso possit fundari fides.

103 Addo tamen, si aliquis velit illum assensum circa veracitatem Dei non esse clarum, sed obscurum, de hoc non multum esse contendendum : nam sicut circa revelationem ipsam potest fieri assensus obscurus, et omnimo certus ac sine formidine, ex imperio voluntatis, ut videbimus; sic facilius poterit intellectus assentiri veracitati Dei sine ulla formidine per assensum non clarum, cum majora præcedant motiva ad judicandum Deum esse veracem, quam Deum revelasse Incarnationem, et per consequens facilius possit voluntas imperare intellectui illum assensum sine formidine circa veracitatem Dei. Ego tamen non video inconveniens in eo, quod in aliis saltem, ille assensus, prout terminatur ad veracitatem Dei non sit obscurus, sed clarus.

104 Objectio II. Secundo objicitur, quia assensus, quo fides credit Incarnationem, est certior omni assensu evidenti naturali; ergo assensus Incarnationis non potest fundari etiam partialiter in assensu evidenti veracitatis Dei : probatur cons. quia conclusio non potest esse certior quam præmissa cui innitur, sed e contra principium est certius conclusione. Resp. assensum Incarnationis esse certiorem omni alio assensu evidenti, a quo non pendeat ipse assensus Incarnationis, seu qui non eliciatur ab ipso habitu fidei, quæ major certitudo consistit potissimum in eo quod oriatur ab habitu infuso, et in eo quod intellectus ex imperio voluntatis firmius adhæret illi objecto quam aliis, et ex modo adhærendi assentitur illi super omnia, ut dicemus disp. III, non tamen habet ille assensus hanc majorem certitudinem si comparetur cum assensu evidenti, in quo fundatur, et qui elicitur ab ipso habitu fidei; neque ex hoc sequitur dari aliquem assensum evidentem naturalem certiorem quam assensum fidei; quia assensus ad veracitatem Dei, licet sit evidens, censeo tamen esse supernaturalem, et elicitum ab eodem habitu fidei; cum enim idem ipse actus, quo credimus Incarnationem, debeat attingere intrinsece rationem formalem assentiendi, ut supra dixi, et supposui ex philosophia; consequens est, ut illemet actus sit etiam assensus ipsius rationis formalis, et æquivaleat huic propositioni : « Verbum est homo, quia Deus est summe verax ; » qui quidem actus, quatenus tendit ad asserendam veracitatem de Deo, non est semper obscurus, sed aliquando evidens ; totus tamen est supernaturalis ; totus elicitus ab habitu fidei, qui non potuit per se ordinari ad actum circa mysteria revelata, quin simul haberet virtutem eliciendi assensum circa rationem formalem assentiendi, seu circa motivum formale fidei, et denique totus ille actus elicitur ex imperio voluntatis inclinantis per piam affectionem ad adhærendum toti illi objecto super omnia objecta. Quare licet fides assentiatur magis mysterio revelato, quam aliis objectis; non tamen magis, quam veracitati divinæ cognitæ immediate per actum etiam supernaturalem elicitum ab eodem habitu fidei.

Dices : veracitas Dei sufficienter cognoscitur lumine naturæ : ut quid ergo debet cognosci per assensum elicitum ab ipso habitu fidei. Resp. fidem non posse per se elicere assensum circa objectum materiale, quin assensus ille versetur intrinsece circa objectum formale, ut dictum est, quare licet objectum formale partialiter cognosci possit lumine naturæ, necesse tamen fuit, quod idemmet objectum terminare posset actum supernaturalem : elevante habitu fidei ipsum lumen naturale, ut circa illud objectum tanquam circa principium fidei eliceret assensum firmiorem, nobiliorem, et certiorem ac perfectiorem ad fundandum assensum mysterii revelati. Sicut etiam bonitas illationis, qua formaliter, vel virtualiter infertur veritas Incarnationis v. g. ex veracitate et revelatione Dei, cognoscitur et quidem evidenter ex terminis ; cognoscitur tamen per eumdem habitum fidei, ut postea videbimus, et per assensum etiam supernaturalem proportionatum summæ fidei certitudini. Sic ergo potest habitus fidei elevare intellectum, ut circa ipsam veracitatem Dei eliciat assensum supernaturalem et perfectiorem ad fundandum assensum mysterii. 105 Veracitas Dei cur debeat cognosci per assensum elicitum ab habitu fidei

Urgebis adhuc, quomodo potest intellectus firmius assentiri illi objecto, nempe veracitati Dei, quam alias assentiretur ; nisi accedat novum motivum ad assentiendum? Resp. hanc majorem propensionem intellectus sæpe provenire a voluntate inclinante intellectum ad assensum, vel dissensum firmiorem, ut agentes de ipso assensu obscuro fidei dicemus infra disp. III. 106

Dices iterum, assensus elicitus ab habitu fidei est suapte natura obscurus : quia habitus ipse est obscurus, ergo assensus evi-

Digitized by Google

Habitus fidei elicit duplicem assensum.

dens nunquam elicitur a fide. Resp. habitum fidei elicere ad minus duplicem assensum : alterum circa veracitatem ; alterum circa mysterium creditum. Secundus est obscurus, ut postea videbimus ; et ab obscuritate hujus denominatur fides obscura, sicut ab hoc etiam assensu denominatur fides : prior enim assensus non tam est fidei quam assensus principii fidei ; a quo magis habet ille habitus esse habitus primi principii, quam habitus fidei : neque novum est, habitum supernaturalem accipere potissimam denominationem a præcipuo actu ; ut de habitu spei, pœnitentiæ, et aliis solet communiter doceri.

Habitus fidei au possit elicere assensum immediatum circa veracitatem Dei, seorsim ad assensum mysterii crediti.

Petes, an possit aliquando habitus fidei elicere assensum immediatum circa veracitatem Dei seorsim antecedenter ad assensum mysterii crediti. Resp. affirmative : cum enim possit elicere assensum utriusque objecti simul, formalis scilicet et materialis : non video cur non possit elicere assensum circa formale solum, nam licet non possit elicere assensum circa objectum materiale seorsim propter dependentiam, quam habet materiale a formali ; formale tamen quod non dependet a materiali, cur non poterit terminare seorsim aliquem assensum elicitum ab habitu fidei ?

107 Objectio III

Sed contra objicies tertio quia etiam fides simul cum principio alio philosophico potest concurrere ad actum conclusionis theologicæ, qui licet non sit actus proprie fidei, prout versatur circa ipsam conclusionem, sed actus theologiæ ; est tamen actus fidei prout versatur etiam circa veracitatem, et revelationem Dei, et circa principium revelatum, ex quo partialiter infertur illa conclusio : et tamen fides non potest seorsim elicere assensum circa principium philosophicum, quod attingit etiam intrinsece ille actus : ergo ex eo quod fides possit elicere actum circa mysterium revelatum propter veracitatem Dei, non infertur, quod possit seorsim tendere circa solam veracitatem Dei. Respondetur negando conseq. diverso enim modo ordinatur fides ad assensum unius, et alterius objecti : nam ad assensum circa principium illud philosophicum ordinatur solum per accidens, quatenus cum principio philosophico potest inferre conclusionem ex illo principio, et ex alio revelato, quare non oportuit, quod fides haberet virtutem ex se, ut versaretur circa illud principium, circa quod solum per accidens versatur propter concurrentiam cum alia concausa extranea fidei. At vero per se ordinatur ad assensum circa mysteria revelata, qui per se et essentialiter debet semper respicere motivum fidei, et per consequens per se ordinatur ad assensum circa veracitatem Dei, quare non apparet, cur non possit circa illam etiam seorsim versari, cum illa etiam sit objectum fidei per se. Exemplum autem esse potest in habitu charitatis, qui sicut potest per se versari circa creaturas propter Deum amatas, ita potest per se versari circa solum Deum, cujus bonitas est motivum per se, et essentialiter amandi creaturas ex charitate. Non tamen potest versari seorsim circa motivum formale temperantiæ, licet aliquando simul cum temperantia possit concurrere ad actum aliquem supernaturalem, quo velimus aliquod objectum simul ex motivo charitatis, et ex motivo temperantiæ, ut infra videbimus disp. II, sect. III, quia nimirum circa motivum temperantiæ versatur solum per accidens propter conjunctionem cum virtute temperantiæ, a qua sola procedit ille actus formaliter, quatenus est actus temperantiæ. Idem ergo in præsenti de fide dicendum est.

Quarto objicit Suarez in præsenti disp. III, sect. II, nu. 7, quia hæc veritas : *Deus non potest dicere falsum,* non est tam evidens ex terminis ut ab aliquibus negari non potuerit etiam doctis et catholicis ; aliqui enim, ut infra videbimus, docent Deum de potentia absoluta posse dicere falsum ; ergo non potest in illa evidentia fundari certitudo fidei. Hoc argumentum instat manifeste contra ipsum Suar. quia sive veracitas Dei cognoscatur evidenter, sive obscure ; ille tamen, qui semel negat Deum esse infinite veracem, non potest simul etiam actu obscuro credere infinitam veracitatem Dei ; ergo non potest simul credere aliquod mysterium fidei propter infinitam veracitatem Dei, ergo non minus in ejus sententia amittere debet fidem, qui negat veracitatem Dei, quam in nostra, et omnes debemus fateri, illos auctores negantes infinitam veracitatem Dei deficere in aliquo requisito ad verum assensum fidei habendum, si fides habet pro objecto formali infinitam veracitatem Dei sive clare sive obscure cognitam, sive mediate sive immediate creditam, saltem quamdiu actu habebunt illum errorem contrarium, licet propter invincibilem ignorantiam non peccarent. Quare dici potest,

108 Objectio IV

Digitized by Google

quod non habebant actum fidei divinæ, dum actu habebant illum alium errorem in mente, vel quod habebant duo judicia de objectis contradictoriis, quæ quidem quando non sunt omnino clara, sed cum aliqua confusione, esse possunt, ut contingeret in rustico, si propter revelationem fictam Dei, crederet Deum non esse summe veracem.

109 Objectio V. Quinto idem Suar. n. 5, objicit S. Th. in præsenti q. II, art. 4, ubi docet, necessarium fuisse, revelari nobis per fidem etiam ea quæ per rationem cognosci possunt, ut hæc ipsa certius credamus. Resp. ibi S. Th. agere de cæteris omnibus, quæ non sunt principia fidei, qualis est existentia, potentia, universitas Dei, etc. ipsam autem veracitatem Dei conditionaliter saltem debemus aliunde cognoscere, quam ex revelatione, ut diximus, licet non per actum naturalem, sed per actum supernaturalem elicitum ab eadem fide, ut fundamentum et principium totius fidei.

110 Objectio VI. Sexto objici potest, quia ipsamet veracitas Dei creditur propter revelationem : nam in Scriptura etiam revelatur Deum esse infinite veracem : ergo veracitas creditur propter aliud, non ergo resolvitur ultimo fides in ipsam veracitatem. Resp. tunc credi veracitatem non eodem modo, sed diverso cognitam : alioquin enim syllogismus fidei esset in duobus solis terminis nempe, veracitate, et revelatione, et conclusio esset eadem cum majori præmissa, quæ omnia sunt absurda. Dicimus ergo syllogismum esse in tribus terminis, quia conclusio credita non est eadem cum majori. Syllogismus enim debet hoc modo formari. Quidquid Deus dicit, est verum ; sed Deus dicit, quod quidquid Deus dicit est verum, ergo verum est, quod quidquid Deus dicit est verum : ubi illud *verum* quasi reflexe applicatum ad illud dictum Dei, est alius terminus : non enim requiritur quod tres termini sint realiter distincti, sufficit distingui secundum modum concipiendi, quo pacto distinguuntur in præsenti verum reflexum a veritate directa, cui applicatur, quod dico verum est omne dictum Dei esse verum, atque ideo non creditur veracitas directa propter veritatem, sed veracitas quasi reflexa propter veracitatem directe cognitam.

111 Objectio VII. Septimo objici potest, quia si fides potest credere seorsim veracitatem Dei actu supernaturali, et assensu super omnia, non resolvendo illum assensum in ullam revelationem : ergo ex actu illo potest moveri ad diligendum Deum super omnia propter perfectionem veracitatis, et per consequens poterit homo dilectione illa justificari, antequam credat aliquid propter revelationem et per consequens absque eo quod aliquid credat Deo. Consequens autem videtur absurdum, quia ad justificationem requiritur fides, fides autem non datur, proprie loquendo, nisi quando aliquid Deo credimus. Resp. negando ultimam sequelam, quod scilicet absque fide alicujus rei revelatæ possit homo justificari : quia ut infra videbimus agentes de fidei necessitate, ad minus requiritur fides Dei remuneratoris ad excitandam spem, sine qua est impossibile moraliter, quod homo moveatur efficaciter ad transeundum a statu peccati ad statum gratiæ ; non ergo sufficit de facto assensus solus circa veracitatem Dei ad excitandum efficaciter actum dilectionis Dei super omnia, quo homo justificetur. Sed neque etiam in homine justo sufficit ille assensus circa veracitatem solum ad dilectionem Dei super omnia : diximus enim, assensum illum primum esse solum conditionatum, nempe si Deus loquitur, verum loquitur, non sufficit autem ad dilectionem absolutam Dei assensus, et cognitio solum conditionata de ejus perfectione.

Sed contra urgebis, quia ex hac duplici pro- 112
portione « : Si Deus est, est verax, » seu « si Deus loquitur verum dicit, nec potest mentiri, » et rursus, « Deus de facto loquitur, et dicit Incarnationem : » quæ est altera præmissa fidei, sicut potest inferri, « ergo vera est Incarnatio; » ita etiam inferri potest, « ergo Deus de facto est verax, et non potest mentiri : » ex quo actu absoluto poterit jam homo moveri ad dilectionem Dei absolutam, cum absolute jam credat, Deum de facto non posse mentiri : et tamen etiam in hoc casu nihil credidit Deo, cum objectum conclusionis non crediderit quia revelatum est, sed quia sequitur bene ex illis duabus præmissis. Responderi adhuc potest, nec etiam eo modo deduci posse conclusionem aptam ad eliciendum actum dilectionis Dei, prout oportet ad salutem, etiam in homine jam antea justificato : quia ad conclusionem illam deducendam præcedere etiam debet cognitio bonitatis illationis, quæ non erit apta ad assensum conclusionis super omnia, nisi ipsi etiam bonitati illationis fundetur conclusionis assensus, ut infra dicemus. Ad hoc

Digitized by Google

autem requiritur pia affectio voluntatis, quæ imperet talem modum assentiendi super omnia: et quidem voluntas non potest prudenter imperare talem modum assentiendi super omnia, nisi ad credendum Deo, cui ob surpremam auctoritatem debetur assensus super omnia in iis, quæ dicit, et per consequens hic modus assentiendi super omnia debet reservari in iis, quæ Deo credentur. Cum ergo bonitas illa illationis non credatur Deo, nec deserviat ad credendum Deo, quia in conclusione illa nihil Deo creditur, non potest prudenter voluntas imperare assensum illum super omnia. Si autem voluntas imprudens sit, non erit supernaturalis, nec assensus subsequens erit supernaturalis, atque ideo non erit aptus ad hoc, ut sequatur ex ipso dilectio supernaturalis Dei. Denique quomodocumque imperetur assensus ille conclusionis, non erit supernaturalis, quia neque est assensus fidei, nec deservit ad generandum assensum fidei, et Deus noluit concurrere ad actus supernaturales intellectuales, nisi ad actus fidei, vel ad eos, qui prærequiruntur ad fidem, ut suppono ex materia de gratia; voluit enim fidem solam esse principium totius meriti in ordine ad salutem æternam.

113 Cur non possimus credere super omnia ex terminis ipsis Deum esse omnipotentem, cum possimus credere eum esse veracem.

Hinc autem obiter infero, cur possimus credere super omnia ex terminis ipsis veracitatem Dei, seu Deum esse summe veracem, et non possimus credere super omnia ex terminis, Deum esse omnipotentem, vel æternum, etc., cum non minus constet ex terminis unum, quam aliud. Dico enim, physice loquendo, utrumque credi posse super omnia ex terminis, accedente imperio voluntatis imperantis talem assensum super omnia : voluntas tamen non potest licite imperare assensum ex terminis super omnia circa alia attributa, sed solum circa veracitatem et auctoritatem Dei, quia hic modus assentiendi super omnia reservari debet, ut diximus, ad credendum Deo propter supremam ejus auctoritatem, sicut dilectio super omnia reservatur Deo propter infinitam ejus bonitatem : quare sicut non possumus licite amare super omnia aliquid præter Deum, ita non possumus licite credere nobis, aut alteri aliquid super omnia, nisi soli Deo. Quia vero non possumus credere Deo super omnia id, quod dicit, nisi credamus etiam super omnia ipsum esse summe veracem, cum non possit magis credi conclusio, quam motivum formale cui innititur, hinc est, esse eamdem obligationem credendi super omnia veracitatem Dei, ut possimus pariter credere quod Deus dicit. Omnipotentia autem, æternitas, et alia attributa non sunt ratio formalis credendi Deo, ideo neque est obligatio ea objecta credendi super omnia, nisi ut revelata a Deo, neque etiam id licitum erit, quia tunc non crederemus Deo, nec ille assensus ordinaretur ad credendum Deo, cui non credimus, quia æternus est formaliter, sed solum quia est summa veritas in cognoscendo et in dicendo.

SECTIO VII.

Explicatur, quomodo fides resolvatur ultimo in revelationem Dei sistendo in ipsa.

Diximus, duplicem esse rationem formalem partialem cui ultimo fides innititur 114
scilicet, *Deus est prima veritas*, et *Deus ita dixit*. Vidimus etiam, qualiter ille prior assensus sit immediatus et independens a revelatione. Nunc restat videre, an secundus ascensus sit etiam immediatus, vel propter aliud medium. Videtur enim esse mediatus, cum non constet ex terminis Deum revelasse Incarnationem. Si autem mediatus est, videtur resolvi in testimonium humanum, cum non possit reduci ad aliud testimonium divinum sine processu in infinitum. Hic nodus nunc, qui maximus est, dissolvendus nobis restat.

Assensus ille *Deus dixit*, an immediatus

Pro solutione suppono, revelationem esse aliquo modo rationem formalem sive proximam, sive etiam ultimam; neque enim intelligo quod aliqui dicunt, scilicet primam veritatem esse totam rationem formalem, revelationem vero, non esse rationem formalem, sed solam applicationem, quatenus per illam applicatur divina auctoritas huic articulo. Hoc, inquam, non intelligo, quia ego non minus assentio mysterio Trinitatis, quia Deus revelat, quam quia Deus est prima veritas, nec minus me movet unum quam aliud, sed utrumque se habet per modum duplicis præmissæ formalis, vel virtualis ad credendam Trinitatem; quare non video, quomodo assignetur sufficiens discrimen inter unam præmissam et aliam, ut una sit ratio formalis, alia vero solum sit conditio; nisi velis frustra reddere difficilem, sicut sæpe fieri solet, et inintelligibilem doctrinam theologicam. Quod si aliquando S. Th. de-

Digitized by Google

est, primam veritatem esse objectum formale totale fidei : intelligendus est secundum quod ipse docet infra, q. v, art. 3, in cap. Objectum formale esse primam veritatem *prout continetur in doctrina Ecclesiæ :* hoc est, prout adjunctam cum revelatione actuali.

Dices, quando eligo medicinam ad salutem, vere eligo illam quia utilis est : et tamen ipsa utilitas non est objectum formale, nec etiam partiale electionis, sed tota ratio formalis est bonitas finis, ergo licet credam Trinitatem, etiam quia Deus revelat, adhuc revelatio poterit non esse ratio formalis credendi. Resp. negando cons. Ratio discriminis est, quod utilitas medii, licet aliquo modo sit ratio formalis immediata et proxima ; non est tamen ultima : nam ipsamet utilitas amatur etiam non propter se, alioquin esset finis, sed propter bonitatem finis ; ideo non est objectum formale simpliciter ; at vero revelationem credimus non quidem quia Deus est prima veritas ; nam licet Deus non esset prima veritas posset loqui et affimare aliqua objecta ; credimus ergo dari revelationem ipsam independenter ab eo quod credamus Deum esse infinitam veritatem ; ergo prima veritas non est adæquata ratio formalis fidei, sed aliquid addendum est. Restat tamen difficultas, an revelationem credamus propter aliud, an solum immediate in se ipsa.

Ut igitur hæc difficultas, quæ maxima est in hac materia, dissolvatur, dicere possumus, assensum illum, quo credimus Deum hoc revelasse, esse immediatum et ex apprehensione terminorum, sicut solent esse assensus primorum principiorum : non tamen esse assensum evidentem, sed obscurum, licet certum et supernaturalem, elicitumque ab habitu fidei, tanquam primum etiam principium ejusdem fidei. Habet enim habitus fidei virtutem eliciendi assensum non solum circa mysteria revelata, quæ se habent sicut conclusiones, sed etiam circa principia ipsa, et sicut sect. vi, diximus elicere assensum circa veracitatem Dei, quæ est unum principium fidei, quo movetur ad credenda mysteria, sic etiam potest elicere assensum circa revelationem ipsam, quæ est aliud principium ipsius fidei. Nam licet, loquendo de habitibus acquisitis, diversus sit habitus principiorum et habitus conclusionis, ut communiter circumfertur : habitus tamen fidei, qui est infusus et datur ad modum potentiæ, idemmet extenditur ad assensum principii et ad assensum conclusionis. Quare habitus fidei elicit tres assensus distinctos realiter, vel virtualiter omnino diversos. Primus est assensus immediatus aliquando evidens, quo judicat Deum esse primam veritatem, de quo dixi præcedenti sect. vi. Secundus est assensus etiam immediatus semper obscurus, sed certus, quo judicat, Deum revelasse Trinitatem, v. g. de quo assensu nunc agimus. Tertius denique est, quo judicat Deum esse trinum, qui est obscurus et mediatus, nempe innitens aliis duobus : et hic tertius appellatur potissimum actus fidei, licet etiam secundus sit actus credendi, et ad quem potissimum indigemus pia affectione, nam si semel credimus Deum revelasse hoc vel illud mysterium, facile erit credere ipsum mysterium.

117 Hunc modum dicendi suadet mihi tum difficultas aliarum sententiarum, quam jam vidimus, et earum auctores fatentur recurrentes ad mysteria, ut eas nobis persuadeant : tum præsertim exemplum fidei humanæ, quam in omnibus, quoad fieri possit, imitari debet fides divina, ablatis imperfectionibus. Quando ergo fide humana aliquid credimus propter auctoritatem Petri qui id affirmat et testatur ; non minus dicimur niti auctoritate et testimonio Petri, ac resolvere fidem nostram in Petri testimonium, quam in testimonium Dei, quando credimus fide divina ; quamvis enim firmior sit assensus fidei divinæ quam humanæ ; hoc tamen provenit ex majori auctorite Dei, cui nitimur, quam hominis : cæterum quoad modum sistendi in auctoritate dicentis, eodem se habet intellectus in utraque fide, ut constat experientia : nec aliud a nobis exigit Scriptura et Patres, nisi ut credamus propter testimonium Dei, sicut solemus credere propter hominis testimonium, addita solum majori firmitate assensus, prout exigit major auctoritas loquentis. Sic enim arguit Apostolus Joannes ad exigendam fidem nostram epist. I, c. v, 9. *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est,* et ipse Christus, *Joann.* viii, 17, arguit similiter ex fide, quæ adhibetur duobus testibus, ut adhiberetur etiam fides Patri, et sibi testificantibus. *Et in lege vestra,* inquit, *scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est. Ego sum, qui testimonium perhibeo de meipso, et testimo-*

Digitized by Google

nium perhibet de me, qui misit me Pater. Unde si res fidei nostræ credamus propter testimonium Dei firmissime, eodem modo, quo credimus fide humana propter testimonium Petri, addita majori illa firmitate, nemo potest negare, quod fides nostra resolvatur sufficienter in auctoritatem et testimonium Dei : nec enim unquam a nobis exigitur, quod magis resolvatur fides nostra in testimonium Dei, quam fides humana in testimonium hominis cui credimus, neque ad id asserendum est ullum probabilitatis vestigium, cum verum sit in toto rigore, et proprietate, quod per fidem humanam credimus Petro, et ducimur ejus auctoritate ac testimonio, sicut verum est dicere hoc ipsum de fide divina respectu testimonii divini.

118 Fides humana quomodo se habeat in ordine ad testimonium hominis credendum

Videndum ergo est, quomodo se habeat fides humana in ordine ad testimonium hominis credendum, an, scilicet, resolvamus illud in aliud motivum, an vero sistamus in illo. Quando v. g. credo Petro testanti Paulum obiisse, an tunc assensus, quo judico, Petrum id testari, sit immediatus, an mediatus propter aliquod aliud motivum. Et quidem negari non potest, plerumque esse assensum immediatum, et sæpe evidentem, aliquando obscurum et inevidentem. Quando enim audio ejus vocem clare, quam aliunde optime agnosco, videtur esse assensus evidens evidentia physica, quo judico Petrum loqui : aliquando vero est minus clarus, ut si audiam vocem Petri distantis, vel videam scripturam ipsius; possum enim in utroque casu formidare, an vere sit vox, vel scriptura Petri : video tamen tantam proportionem et similitudinem cum voce et scriptura Petri, ut licet non habeam claritatem et evidentiam, probabilissime tamen possim assentire, quod hæc sit vox, vel scriptura Petri. Similiter ergo vox Dei loquentis posset aliquando clare et evidenter audiri; et tunc assensus ille esset immediatus et evidens de locutione Dei. Plerumque tamen non ita clare auditur, sed obscure, præsertim quando Deus loquitur per nuntios vel ministros, et tunc quidem licet obscure et inevidenter, possumus tamen immediate credere illam esse vocem, seu nuntium, aut scripturam Dei : nam sicut quando Deus loquitur, et revelat immediate alicui aliquod objectum, potest id facere per revelationem inevidenter cognitam, de qua possit homo dubitare, vel formidare, an sit vox Dei, vel illusio dæmonis : potest tamen inevidenter credere, quod sit revelatio Dei, sic potest id contingere in voce et revelatione mediata : potest enim homo formidare, an hoc sit nuntium Dei, an hic Propheta missus sit a Deo, et an Deo, et an Deus loquatur per ipsum : potest etiam homo inevidenter judicare, hanc esse vocem Dei loquentis mediate per istum nuntium : qui assensus esse potest immediatus : et in ipso potest fundari fides mysterii revelati; quod magis constabit et explicabitur solvendo difficultates, quæ contra hunc dicendi modum fieri possunt.

Igitur adversus hanc doctrinam primo objici potest, quia si ille assensus sit immediate ex apprehensione terminorum, ergo est evidens et clarus, ergo assensus etiam mysterii revelati erit evidens, cum inferatur ex duobus principiis evidentibus. Resp. negando primam conseq. quia licet ille assensus sit immediatus et ex terminis, non est tamen evidens : quod non est novum, aut singulare in assensu fidei; intellectus enim lumine naturæ assentitur pluribus principiis ex apprehensione terminorum, non quidem evidenter sed solum probabiliter, ut probavi in lib. *Posteriorum*. Alioquin nullæ essent conclusiones probabiles, nisi darentur prima principia probabilia, ex quibus inferrentur. Dices, conclusionem probabilem posse inferri ex principiis evidentibus, esse tamen probabilem, quia ipsa consequentia, seu bonitas illationis non constat evidenter. Sed contra, ergo jam saltem concedis posse præcedere assensum solum probabilem circa ipsam bonitatem illationis. De hoc ergo assensu prævio inquiro, an sit mediatus, vel immediatus? Si immediatus, ergo jam concedis aliquem assensum immediatum probabilem, qui fiat immediate ex apprehensione terminorum, quod contendimus. Si vero ille assensus sit mediatus, redit idem argumentum, an sit probabilis, quia infertur ex principiis probabilibus, an quia infertur per illationem, quæ solum cognoscatur probabiliter, et rursus de hac secunda cognitione inquiram, an sit probabilis immediata, et sic in infinitum donec veniamus ad aliquam primam propositionem immediatam, cui intellectus probabiliter assentiatur.

Ratione etiam a priori probatur, quia assensus immediatus est, qui generatur ex apprehensione connexionis inter extrema

Digitized by Google

illius propositionis sine alio medio : potest autem contingere, quod apprehensio non ostendat clare illam connexionem, sed cum formidine, et per consequens sufficiat ad generandum assensum cum formidine, licet immediatum. Imo Aristoteles definiens opinionem; non egit de mediata, sed de immediata; quæ est imprimis fons et radix totius probabilitatis. Sic enim dixit in *Poster*. cap. XXVI. « Opinionem esse acceptionem immediatæ propositionis non necessariæ. » Et idem docet primo *Rhetoricorum ad Theodectem* cap. II, et *ad Alexandrum* cap. VII et XV, nemo ergo negare potest, dari aliqua prima principia, quæ ex terminis cognoscuntur non evidenter, sed opinabiliter, vel obscure, ut notavit etiam Jacobus Granado in I, II, in materia *de actibus humanis* tr. XII, disp. IV, n. 1 et 2.

Sed contra hanc solutionem objici potest secundo : ergo ille assensus, quo fides credit ex ipsis terminis Deum revelasse; non est certus; sed solum probabilis; alioquin si esset certus esset evidens cum sit ex terminis manifestus. Resp. negando cons. bene enim stat, illum assensum esse certum, et tamen esse obscurum. Quod in omni sententia admittendum est : nam omnes concedere tenentur intellectum ad assentiendum certo rebus fidei indigere aliquo motione prævia ex parte voluntatis imperantis illum assensum, ut infra videbimus : seclusa autem hac motione voluntatis, licet appareant motiva omnia, quæ dantur ad credendam revelationem Dei; intellectus tamen sibi relictus solum posset elicere assensum probabilem, quo judicet Deum illud revelasse; posset item judicare evidenter illa motiva esse tanti ponderis, ut licet evidenter non ostendant factam esse revelationem, sufficiant tamen ut voluntas prudentissime possit imperare assensum illum revelationis obscurum, qui alias eliceretur cum formidine, elici sine formidine, et cum adhæsione firma ex parte intellectus, neque enim novum est, quod intellectus firmius adhæreat alicui objecto ex determinatione voluntatis, quod infra latius explicandum est; nunc autem satis est supponere, quoad hoc difficultatem esse communem, et cum omnes respondere debent, assensum illum, quando alias a solo intellectu fieret alius actus probabilis, elici certum ex imperio voluntatis prudenter prohibentis formidinem. Hoc ergo supposito, addimus ex propria sententia, motiva illa quæ præcedunt actum fidei sufficere ex se, ut intellectus ex illorum apprehensione eliceret assensum immediatum, quo probabiliter assentiretur huic principio : *Deus revelavit Incarnationem :* sufficiunt item, ut intellectus judicet reflexe ex apprehensione eorum, licet non appareat evidenter revelatio, apparere tamen evidenter credibilitatem revelationis, id est, voluntatem posse prudentissime imperare, quod ille assensus immediatus fiat sine ulla formidine. Quo supposito, voluntas per piam affectionem prohibet formidinem illius assensus; et tandem adjuvante habitu fidei, elicitur ille assensus immediatus, quo ex apprehensione extremorum credimus sine evidentia, et sine formidine Deum revelasse Incarnationem.

Adhuc tamen restat difficultas, et sit tertia objectio; quomodo possit ille assensus esse immediatus : quia nullo modo constat ex terminis, Deum revelare Incarnationem, sed hoc debet cognosci per aliud; nempe, quia Ecclesia id proponit, quia miracula confirmant, martyres testantur, etc., ergo non est assensus immediatus, sed mediatus. 122 Objectio III Assensus huic principio : Deus revelavit Incarnationem : quomodo possit esse immediatus. Revelatio Dei duplex.

Pro solutione adverte, revelationem Dei aliam esse immediatam, qua Deus immediate aliquid revelat, aliam esse mediatam, seu notitiam quæ ad nos venit ex revelatione immediata aliis facta. Priorem revelationem videntur exigere in singulis ad assensum fidei hæretici nostri temporis, dum dicunt, regulam fidei esse instinctum, et spiritum internum uniuscujusque. Posteriorem nemo catholicus negat; necessarium enim omnino est nobis ad credendum fide Christiana, quod mysterium nobis proponatur tanquam a Deo alicui immediate revelatum; et licet Deus non loquatur nobis immediate, loquitur tamen aliquo modo per os illorum, qui mysteria sibi revelata proponunt, nam *multifariam, multisque modis* Deus loquitur, ut dixit Paulus. Nec novum est appellare locutionem Dei hanc locutionem mediatam; sic enim appellatur sæpissime in Scriptura, Ps. XLIV, 2, hac de causa dixit David, *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis. Luc.* I, 70. *Sicut locutus est per os Sanctorum. Act.* I, 16. *Sicut prædixit Spiritus Sanctus per os David,* etc. Hinc omnes fideles dicuntur audire Deum. *Joann.* VI, 45. *Omnis, qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me;* et prius dixerat: *Erunt omnes docibiles Dei*, ideo etiam vocantur oves, *Hebr.* I, 1. *Joan.* ibid.

Joann. x, 27. *Oves meæ, vocem meam audiunt;* quod si audiunt Deum, ergo Deus illis loquitur, non enim possumus audire nisi nobis loquentem. Loquitur autem, sicut expedit Deum loqui cum hominibus percipientibus objecta per sensus materiales, nimirum taliter proponendo mysteria, talia miracula operando, ut non solum auribus, sed visu etiam percipiamus vocem Dei loquentis nobiscum. Ideo enim Paulis *ad Hebr.* II, 4, miracula dixit esse quamdam Dei locutionem *Contestante,* inquit, *Deo signis et portentis:* ubi Theodor. ait, « Deum per miracula ferre prædicationis testimonium. » Sunt ergo miracula ipsa aliquo modo vox Dei, unde August. epist. XLIX, q. VI. absolute dixit, « Deus mirabilibus operibus loquitur. » Sive hanc velis appellare vocem, sive melius litteras, vel nutus, quibus nobis suos conceptus exprimit: quare sicut, quando lego epistolam amici, immediate ex visione Scripturæ quam cognosco, judico amicum meum loqui, et licet aliquando formidarem, an esset scriptura ejus; adhuc possem probabiliter id judicare per assensum immediate ortum ex apprehensione illorum characterum, quæ probabiliter ostendit esse characteres mei amici : sic etiam considerans miracula et signa, quibus Deus mihi loquitur, licet non videam clare esse litteras, vel vocem Dei, apparet tamen id obscure, seu immediate, et cum tanta proportione, ut prudenter imperet voluntas eum assensum immediatum elici absque ulla formidine.

Miracula sunt quædam Dei locutio.

123 Dices, illum assensum esse mediatum, quia præsupponit hunc discursum : « Omnis testificatio taliter facta est locutio Dei: hæc est testificatio talis ; ego hæc est locutio Dei. » Resp negando antec. sicut enim quando audio Petrum : non discurro : « omnis vox talis est vox Dei, hæc est talis ergo; » sed comparo immediate vocem quam audio, cum idea vocis Petri, quam habeo: et dico, « hæc est sicut illa, » seu « hæc est vox Patri sicut illa : » sic etiam in præsenti, quando video proponi mihi mysterium Incarnationis ut revelatum a Deo, et proponi cum tanta copia miraculorum, martyrum, doctorum, cum tanta concordia sæculorum, conformitate cum ratione, etc., comparo istam propositionem cum idea, quam habeo de locutione mediata Dei; et licet non evidenter, judico tamen ex terminis: talis modus proponendi, est omnino modus dignus Deo, quod judicium potest esse immediatum, ut dixi, sicut quando video albedinem, judico immediate esse albedinem comparando illud objectum cum specie et idea quam habeo de albedine; itaque licet non omnes possimus credere propter revelationem Dei nobis immediate factam: omnes tamen possumus credere propter revelationem mediatam: hoc est, quia nobis hæc doctrina ex parte Dei proponitur, seu quia est nuntium Dei, vel doctrina divina: et quidem non minorem habet infallibilitatem hoc motivum, quam revelatio immediata Dei; non enim est minus impossibile, quod sit falsum id quod vere nobis dicitur ex parte Dei, seu tanquam nuntium Dei, vel doctrina divina, quam quod sit falsum id quod vere et immediate nobis revelatur a Deo; quare non erit minus infallibilis fides nostra ex parte motivi, si credat Incarnationem; quia est doctrina Dei, seu quia nobis proponitur ex parte Dei, quam si crederet quia Deus immediate revelat.

Hoc ergo supposito, ad objectionem respondeo, non constare quidem ex terminis clare et evidenter Incarnationem; constare tamen obscure; quia inter Ecclesiæ propositionem tot miraculis confirmatam, testificatam a martyribus, acceptatam a doctis et probis, etc., ex una parte, et inter locutionem mediatam Dei ex alia, quæ sunt duo extrema illius propositionis, licet non appareat evidenter, apparet tamen obscure tanta connexio, ut ex ipsa connexione extremorum possit intellectus immediate assentiri, et accedente imperio voluntatis, possit etiam sine formidine dicere: « hæc est doctrina Dei, » seu: « hoc proponitur ex parte Dei. » Itaque non assentitur intellectus, discurrendo et inferendo unum ex alio, et dicendo: « hæc est Dei revelatio, quia Ecclæsia auctoritate humana proponit, quia miracula confirmant, » etc. Sed considerat ex una parte totam illam Ecclesiæ propositionem, martyrum testimonium, miracula, etc. tanquam unum extremum illius assensus, et ex alia parte doctrinam Dei, et comparat inter se sine ullo discursu hæc duo extrema, inter quæ invenit tantam connexionem, ut ex ipsa apprehensione et comparatione extremorum sine alio discursu possit elicere assensum immediatum, quo dicat : « hæc est doctrina Dei, » seu, « hoc proponitur mihi ex parte Dei. » 124

Incarnatio non constat ex terminis clare, et evidenter constat tamen obscure.

Dices iterum, licet Deus loquatur mihi aliquo modo per os Ecclesiæ, per miracula, etc., ego tamen non audio Ecclesiam immediate, nec video miracula, aut 125

tyria racula voces, us Dei martyria, etc. Sed hæc omnia audio a parentibus, vel lego in libris; ergo si hæc omnia sunt locutio mediata Dei, ego non audio immediate eam locutionem; ergo ego non possum immediate judicare, quod Deus mihi mediate loquitur, sed ad summum credam, Deum mihi mediate loqui, quia id audio a parentibus, vel invenio in libris, etc. Resp. sicut miracula, et martyria, etc., fuerunt aliquo modo voces et nutus Dei, quibus loquebatur videntibus illa signa, et martyria, etc., sic mihi parentes, magistri, libri, et tota hæc notitia de illis omnibus, quæ ad me immediate pervenit, est aliquo modo os Dei per quod mihi mediate et aliquo modo loqui dignatus est; itaque quando per libros, et prædicatores. etc., proponitur mihi sufficienter doctrina fidei, perinde est ac si Deus mecum ageret, et eam mihi loqueretur: habet enim, ut prædixi, Deus multiplex os, et multifariam loquitur; huic hoc modo, et huic alio modo: uterque autem potest sine discursu ex apprehensione illius modi, quo sibi poponuntur mysteria fidei, judicare illam esse Dei doctrinam, seu illa sibi proponi ex parte Dei, qui eam aliquando revelavit.

habet iplex, et ltifa- am litur.

Urgebis adhuc, quia hic modus concipiendi Deum nobis loqui, et proponere hæc mysteria per os eorum qui nos docent, videtur valde metaphysicus, et alienus a rusticis et pueris, qui simpliciter credunt mysteria, quando docentur a parentibus, vel parocho; nec tamen curant judicare Deum sibi loqui, dum ea mysteria sibi proponuntur. Resp. si ad rusticos et pueros attendamus, sæpissime etiam censebimus eos non credere propter revelationem et auctoritatem Dei; parochus enim solum dicit eis, Verbum Incarnatum, Christum mortuum esse, etc., non dicit Deum hoc revelasse, ergo ipsi non credunt propter revelationem Dei illud mysterium, sed propter auctoritatem parochi, vel parentis; et per consequens non faciunt actus fidei. Sed revera, licet aliquando ita contingat hujusmodi personas elicere actus meræ fidei humanæ; regulariter tamen eliciunt actus fidei divinæ, quia licet non concipiant explicite revelationem Dei formalissime, concipiunt tamen confuse doctrinam illam quasi divinam, et agnoscunt in ea aliquid supra humanum, et intelligunt ita doceri per fidem, concipientes nomine fidei aliquid numinis et divinitatis; quod sufficit ut confuse intelligant illam doctrinam non esse sicut alias, quæ oriuntur solum ab hominibus; quamvis non audierint explicite eam doctrinam esse revelatam a Deo et credendam propter Dei revelationem. Sic etiam dicere possumus hujusmodi personas, regulariter loquendo, quando audiunt proponi sibi ea mysteria, licet non intelligant explicite Deum sibi loqui, concipere tamen confuse, eam doctrinam proponi sibi aliqua auctoritate plusquam humana, et parochum non loqui in propria solum persona: quod a posteriori colligitur, quia si parocho proponenti Incarnationem rusticus dissentiret, negando id esse a Deo revelatum, conciperet plane, se non solum peccare contra auctoritatem et fidem humanam parochi, sicut si dissentiret illi in aliis rebus humanis; sed etiam contra aliam auctoritatem superiorem, et ideo formidat rusticus negare esse doctrinam divinam, quæ a parocho traditur, quia nimirum existimat, verba parochi non sibi dici, ut solius parochi, sed habere aliquid plus in illa materia, quam in aliis. Hoc ergo ipsum quod rusticus concipit confuse, et crasso modo, concipit theologus magis explicite, intelligendo illam propositionem externam mysterii esse propositionem ex parte ipsius Dei, qui aliquando revelavit illa mysteria fidei: neque enim debemus expectare a rusticis et pueris, quod tam exacte et explicite concipiant rationem formalem fidei, sicut theologi: et hoc quidem in omni sententia admittendum est.

26. ici an vera dant pter orita- em reve- itis. gunt stici paro- um entem ebus fidei et parochum loquentem de rebus mere profanis.

127 Objectio ultima.

Objicies ultimo principaliter contra conclusionem positam, quatenus dicimus ex terminis ipsis constare saltem obscure visis, miraculis, martyriis, etc. hanc esse doctrinam Dei, seu hoc proponi ex parte Dei: quia ponamus hominem, qui non sciat evidenter esse Deum, hic homo quamtumvis videat miracula, et alia motiva quomodo cognoscet ex terminis, illam esse doctrinam Dei, si non scit esse aliquem Deum; cum igitur iste homo credat postea esse Deum; quia ipse Deus per fidem id revelat, non potest ad hunc articulum credendum præsupponi cum alio assensu immediato, quo ex terminis ipsis credat illam doctrinam sibi proponi ex parte Dei.

Resp. licet aliquis antecedenter ignoret esse Deum: audita tamen ejus doctrina, eo modo quo credit illam esse doctrinam Dei, credit etiam esse Deum: sicut licet ignores Petrum vivere et esse Romæ, si repente audias ejus vocem; eo ipso judicas Petrum

Digitized by Google

esse præsentem et loqui, et eo ipso vivere; similiter ergo qui videt miracula v. g. ex quorum apprehensione constat, licet non evidenter, obscure tamen illam esse doctrinam divinam et plusquam humanam; eo ipso potest credere esse aliquem Deum, cujus sit ea doctrina, quam audit, licet aliunde nesciret Deum existere.

128 Rusticus unde judicet narrationem Parochi esse doctrinam Dei.

Petes, quæ connexio tanta appareat rustico, vel puero in simplici narratione parochi, vel parentis cum doctrina Dei, ut ex apprehensione terminorum judicet illam esse doctrinam Dei? Resp. hanc esse difficultatem communem in omni sententia; nam similiter rogabo ego, quæ motiva tanti ponderis adsint rustico, vel puero ignoranti miracula, mysteria etc. ut ex simplici narratione parentis judicet prudenter credenda sibi esse illa mysteria sine ulla hæsitatione, sane hæc eadem motiva, quæ tu dederis in hoc rustico, vel puero ad judicandum prudenter esse credenda mysteria: hæc eadem dicam ego apparere huic rustico, vel puero, quæcumque illa sint, ut credat hanc esse doctrinam Dei saltem confuso modo: quæ autem hæc sint et an sint vere sufficientia ad illud judicium; dicemus postea disp. V, agentes de judicio credibilitatis, quod præcedit ad actum fidei. Pro nunc satis sit dicere non esse difficilius, quod rusticus ex illis motivis prodeat in assensum mediatum, quod propter illa judicet mysteria esse credibilia, quam quod ex eorum apprehensione prodeat in assensum immediatum, quo ex connexione extremorum judicet illam esse doctrinam Dei; quem assensum licet prius eliciat probabilem, et cum formidine, postea accedente pia affectione, et habitu fidei, elicit certum, et sine formidine, licet obscurum.

129 Per istum assensum, quo judico Deum revelare hæc mysteria, an dicar scire, an credere revelationem?

Petes, an per istum assensum, quo judico, Deum revelare hæc mysteria, seu hoc proponi ex parte Dei dicar scire, an credere revelationem? Resp. dici potius credere, quia licet non assentiar propter Dei testimonium, quo hoc ipsum sit revelatum, sed immediate ex ipsis terminis ut dictum est; quia tamen assentior obscure, et captivando intellectum ad assentiendum sine formidine, ideo dicor credere revelationem; est tamen hoc *credere* valde diversum ab illo, quo credo Incarnationem; quia illud prius est credere per modum primi principii, hoc autem posterius est credere per modum conclusionis et propter aliud. Per hoc tamen non nego, quin postea ipsam revelationem possim credere propter divinum testimonium sicut alia fidei mysteria, quia etiam ipsa revelatio sæpe reflexe revelata est: nunc autem solum agimus de illo assensu revelationis, qui necessario præcedit ad omnem actum fidei, quo credatur aliquid propter ipsam revelationem.

Ex dictis in hac sect. infero primo, hæc omnia motiva extrinseca, prout mihi hic, et nunc proponuntur, esse partim rationem formalem fidei saltem partialem, partim vero esse conditionem. Sunt quidem ratio formalis, quia ex iis omnibus, ut mihi proponuntur, integratur hic et nunc locutio mediata Dei mihi facta, propter quam credo; nam licet ego non credam Incarnationem propter testimonium hominum, considerando illud prout præcise ab ipsis hominibus habet auctoritatem; cæterum credo Incarnationem propter idem materiale testimonium hominum consideratum ut est signum aut nutus saltem partialis, quo Deus mihi mediate proponit mysterium Incarnationis, et prout integrat hoc quod est hanc doctrinam proponi mihi ex parte Dei, sicut qui audit prophetam aliquid proponentem; licet non credat propter verba prophetæ, prout habent auctoritatem præcise a propheta, credit tamen propter illa verba, quatenus sunt verba Dei loquentis mediate per os prophetæ; sic etiam nos credimus partialiter propter propositionem Ecclesiæ, non prout sunt præcise verba Ecclesiæ, et sistendo in ejus auctoritate, sed prout sunt nuntium Dei, seu prout ex illis verbis integratur hoc quod est mysteria proponi mihi mediate ex parte Dei. Deinde hæc eadem motiva sunt conditio etiam ad assensum fidei; quatenus eorum cognitio generat prius judicium prudentis credibilitatis mysteriorum, ex quo judicio movetur voluntas ad imperandum assensum fidei. Quare illa motiva habent duplicem influxum in fidei assensum: alterum immediatum, quatenus sunt ratio formalis partialis assentiendi mysteriis revelatis modo dicto: alterum mediatum, movendo voluntatem, et media voluntate excitando ad actum fidei sine formidine eliciendum, et ut sic sunt conditio.

130 Motiva extrinseca assensus fidei sun[t] partim rat[io] formalis fidei, partim conditio.

Motiva fid[ei] habent duplicem influxum in fidei a[s]sensum.

Infero secundo quomodo possint intelligi aliqua Scripturæ et Patrum loca, quibus videtur nostra fides resolvi in opera miraculosa, vel aliquid creatum, tanquam in rationem credendi. *Joann.* x, 38. *Si mihi non*

131 Quomod[o] possint intelligi Scriptur[æ] et Patru[m]

Digitized by Google

loca ibus vi- etur fides resolvi n opera iraculosa, l aliquid reatum nquam in ationem redendi.

vultis credere, operibus credite, etc., et cap. XI, 15. *Lazarus mortuus est, et gaudeo propter vos, ut credatis*, et cap. IV, 39. *Multi crediderunt in eum propter verbum mulieris testimonium perhibentis, quia dixit mihi omnia*, etc. Hæc enim omnia, et alia similia probant bene; opera ipsa et alia motiva non esse omnino excludenda ab assensu fidei; et in eodem sensu Ambr. serm. XV, *de Epiph.* dixit, « fidem auditu, et usu comparari, » ubi de propositione doctrinæ, et de miraculis visis loquitur, et ita S. Th. q. 2, art. IX, ad. 3, agens de fidei motivo, inclusit etiam miracula dicens : « Ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, etc. Unde non leviter credit, cum habeat sufficiens inductivum ad credendum. » In eodem etiam sensu Michael Medina lib. V, *de recta in Deum fide* cap. XI, § *ergo in fidei*, dicit, eos qui audiebant Apostolos, debuisse credere, quia miraculis testabantur eam doctrinam esse veram. Ratio autem est. Nam licet non intrent hæc omnia tanquam motiva humana, nec suadeant auctoritate hominum, intrant tamen quatenus ex ipsis componitur et conflatur revelatio mediata Dei, seu hoc quod est proponi nobis ex parte Dei illud mysterium, sicut apparatus et comitatus, quo legatus regius venit ad Pontificem, ostendit illum esse legatum regium; et quidem quando loquitur, ego judico eum loqui ex parte sui regis, non quidem propter auctoritatem famulorum, qui ipsum comitantur sistendo in ipsis, sed quia ex terminis mihi constat, orationem cum tanto apparatu et talibus circumstantiis factam, esse orationem legati regii, et non privati hominis; sic etiam ex terminis non quidem evidenter, sed obscure apparet, doctrinam quæ mihi cum tantis miraculis, et cum tanto apparatu proponitur, proponi quidem non auctoritate privata, sed divina : itaque non credo hoc propter testimonium hominum proponentium, sed quia est legatio divina, quam componunt etiam partialiter in ratione legationis ipsa miracula, et reliquus apparatus famulorum et circumstantiarum, quæ integrant hanc propositionem, qua mihi proponitur mysterium credendum. Quam sententiam omnium clarissime videtur tradidisse S. Th. in III, dist. XXIII, qu. 2, art. II quæstiunc. 2 ad 3, cum enim opposuisset, quod actus fidei non sit credere Deo, sed potius credere homini, hoc est nuntio Dei, respondet nos credere non homini ut homini, sed quatenus in eo Deus loquitur, seu Deo in homine loquenti et in hoc etiam sensu videntur intelligendi auctores illi, qui assensum fidei resolvunt partialiter saltem in auctoritatem Ecclesiæ, prout Ecclesia gubernatur a Spiritu sancto, quomodo loquitur Bannes in præs. q. I, art. I, dub. 4. Med. Ajala, Dur. Gabr. et Almainus, quos affert Suar. in præs. disp. III, sect. X, n. 9, quæ doctrina vera esse potest in sensu explicato, quatenus scilicet auctoritas Ecclesiæ non consideratur præcise ut humana sed ut componens, et integrans organum mediatum proportionatum, per quod in his circumstantiis intelligitur Spiritus sanctus proponere mediate mysteria credenda.

SECTIO VIII.

Solvuntur aliæ objectiones contra eamdem sententiam.

Hanc sententiam hoc modo explicatam, quam anno 1617, primo tradidi, impugnarunt postea aliqui, et primus P. Hurtadus in manuscriptis, his potissimum argumentis, quibus oportet primo breviter satisfacere. Primo, quia hoc videtur accedere ad errorem hæreticorum nostri temporis, qui resolvunt fidem Christianam in revelationes privatas singulis factas. Resp. nihil nos habere commune cum illis : nos enim non exigimus ad credendum, revelationem immediatam internam, vel spiritum privatum internum, sed solum quod doctrina credenda proponatur nobis ex parte Dei, quod quidem nullus Catholicus potest non exigere : resolvimus ergo fidem non in revelationem privatam singulis factam interius, sed in hoc, quod mysterium illud proponatur nobis ex parte Dei, quæ potest aliquo modo appellari revelatio mediata et locutio Dei, ut explicuimus.

132 Objectio I. Hæc doctrina non exigit spiritum privatum internum, qui est error hæreticorum

133 Objectio II.

Secundo objicit, quia si Deus loquitur fidelibus medio parocho proponente res fidei, ergo Deus assistit parocho, ne possit fallere, sicut assistebat prophetis per quos Deus loquebatur : ergo parochus habet infallibilem auctoritatem in proponendo. Resp. cum P. Suar. in præs. disp. V, sect. I, n. 4, parochum non habere infallibilem auctoritatem permanenter, vel habitualiter, ha-

Digitized by Google

Parochus proponens res fidei, quatenus habeat infallibilem auctoritatem.

bere tamen illam actualem, quoties proponit cum sufficientibus motivis credibilitatis; ad Dei enim providentiam spectat ne ille in is, quæ tali modo proponit, decipiat auditores, differt tamen valde a prophetis, quia ii præscindendo ab aliis circumstantiis, peculiariter a Deo tanquam organum assumebantur, per quod loquebatur : parocho autem secundum se non tenetur Deus assistere peculiariter, sed solum prout in iis circumstantiis, hoc est, in iis, quæ proponit cum talibus, et talibus motivis credibilitatis, vel quando vere proponit ex parte Dei.

134 Objectio III

Tertio objicit; ego credo propter testimonium Dei, sed verba parochi non sunt testimonium Dei : ergo non intrant ullo modo ad componendum motivum formale fidei. Resp. distinguendo majorem, ego credo propter testimonium immediatum Dei secundum se solum, nego; propter testimonium Dei mihi propositum, conc. tunc autem distinguo minorem : verba parochi non sunt testimonium Dei secundum se, conc. non componunt hoc quod est testimonium Dei mihi propositum, nego : denique ad consequentiam dico, me non credere propter verba parochi, ut parochi, sistendo in ejus auctoritate, sed propter testimonium Dei mihi propositum cum talibus circumstantiis, etc.

135 Objectio IV

Quarto objicit; illa actio, qua parochus proponit mysteria credenda, potest esse peccatum, ergo non fit peculiariter a Deo, ergo non loquitur Deus per illam mediate, nec immediate. Resp. Nuntium, seu legatum regis posse ex malo animo exequi jussa regis, et loqui quæ accepit a rege; et tamen illud vere proponit ex parte regis. Sic parochus potest ex malo animo proponere, quæ accepit ab Ecclesia, quia Deus relinquit illum indifferentem ad proponendum, vel non proponendum, et ad proponendum ex malo, vel bono animo ; et licet illa actio non fiat peculiariter a Deo; tamen vere proponit ex parte Dei, quia proponit, quæ vere accepit proponenda a Deo, vel ab Ecclesia : locutio ergo mediata non debet esse a Deo peculiariter secundum omnes sui partes, exemplum habes clarum in sacerdote consecrante ex malo animo, cujus locutio est mala, et tamen loquitur nomine Christi, et ex parte Christi, cujus personam repræsentat. Facilius poterit parochus proponere ex parte Dei mysteria credenda, quamvis ea proponat malo animo, et per actionem peccaminosam. Assistit tamen Deus peculiari providentia parocho sic loquenti, et proponenti cum sufficientibus motivis mysteria, ad hoc ut non decipiat, ut dixi; sicut etiam sacerdoti proferenti rite verba consecrationis; licet ex malo animo, assistit Deus peculiariter, ut vere loquatur, quia loquitur in nomine Christi.

Quinto objicit, quia posset parochus ex animo decipiendi proponere aliquem articulum verum, putans esse falsum; tunc certe non loqueretur ex parte Dei. Resp. tunc non loqui ex parte Dei, sed neque auditores tunc eliciunt actum fidei divinæ supernaturalis circa illum articulum, sicut si falso crederes aliquid esse definitum in aliquo Concilio, et ex hac falsa apprehensione velis illud credere de fide, non elicis actum supernaturalem, licet id alias contineretur in Scriptura. Ratio est, quia licet illud vere fuerit revelatum a Deo, tibi tamen non est vere propositum ex parte Dei, sed apparenter; nemo autem potest credere fide divina, quæ ipsi non sunt vere proposita ex parte Dei. 136 Objectio

Dices, qui mihi dicit, Incarnationem credi in Ecclesia, potest me sufficienter movere ad fidem Incarnationis, licet ipse Incarnationem non credat; et tamen ille non proponit ex parte Dei; ergo possum ego credere id, quod mihi non proponitur ex parte Dei. Resp. negando min. proponere enim ex parte Dei quoad præsens attinet, non est credere Deo, vel credere ea quæ proponuntur, sed solum quod notitia illa, quæ mihi per hunc nuntium venit, orta sit et derivata ex prima revelatione Dei, Deus enim revelavit Incarnationem ex animo, ut mihi proponeretur, et ut notitia revelatæ Incarnationis veniret ad me per hominum manus. Quotiescumque ergo illa prima revelatio influit ad notitiam, quæ hic et nunc ad me venit, jam Incarnatio proponitur mihi ex parte Dei. In casu autem posito ille nuntius utitur vere notitia derivata ex illa revelatione, nempe notitia quam habet Ecclesia : quod autem ipse non credat Incarnationem, se habet per accidens. Sicut si legatus regis dicat regem promisisse venire ad urbem : quamtumvis ipse legatus non crederet regem venturum; proponit tamen mihi sufficienter credendum adventum regis propter ipsius regis auctoritatem. Sic etiam in præsenti proponitur mysterium Incarnationis, si tamen vere proponat per noti- 137

Digitized by Google

tiam derivatam a prima revelatione Dei.

138 Hæc objecit, ut dixi, meæ sententiæ P. Hurt. in manuscriptis : postea vero in tomo *de fide* a se typis edito eamdem meam sententiam impugnat disp. XIII, sect. IX, et disp. XIV, sect. I, § 3, *et tribus seqq.* repetitis aliquibus ex prædictis argumentis, et aliis omissis; sed præsertim inculcat, quod videatur hæc nostra sententia favere hæreticis nostri temporis exigentibus revelationem Dei singulis fidelibus factam ad credendum : quia quod nos exigamus revelationem fieri per alios Dei nuntios, hæretici vero fieri a solo Deo, parum refert, nam licet hæretici dicerent, non fieri sibi a Deo immediate revelationem, sed per Angelos, vel alios ministros Dei, sicut Moysi et prophetis fortasse Deus non loquebatur immediate per se ipsum, sed per Angelos; adhuc idem periculum esset in ea doctrina.

139 Hoc tamen argumentum, ut ponderavit in simili P. Granedo tr. I *de fide* disp. V, sect. VI, n. 37, mirum est, quod a viris doctis proponatur, cum eodem modo sit ab omnibus solvendum, et quidem ipse Hurt. debet ad illud respondere, qui, licet dicat, propositionem Ecclesiæ non esse motivum formale intrinsecum, dicit tamen esse conditionem, sine qua non, a qua fidei assensus omnino dependet. Unde disp. XXXV, § 5 et alibi sæpe dicit, fidem hoc modo resolvi, « credo, Deum esse trinum, quia credo idem deum revelasse ; credo autem propter ejus revelationem, quia credo, eum neque fallere posse, neque falli. Revelationem vero ipsam credo, quia vel proponitur a tota Ecclesia, vel miraculis, aut alio argumento confirmatur, quo redditur credibilis evidenter. » Unde subdit, absolute resolutionem fieri in auctoritatem humanam Ecclesiæ, vel miracula, vel alia argumenta evidentis credibilitatis; quia absolute non possumus fide divina revelationem credere, nisi cum dependentia ab hac evidenti credibilitate: absoluta autem dependentia, etiam in ratione conditionis, spectat ad rationem causæ, eademque ratione ad resolutionem objectivam. Hæc ille, ex quibus constat, idem argumentum contra ipsum retorqueri posse. Quod enim nos dicimus de resolutione in objectum formale, ipse dicit de resolutione vera objectiva in eadem motiva, quæ non vocat objectum formale, sed conditionem essentialem ad assentiendum fide divina. Hæretici autem parum curabunt de nomine objecti formalis, vel conditionis essentialis ad resolutionem objectivam, dum ipsis licentia detur assignandi aliquid, sive appelletur revelatio, sive propositio revelationis, de hoc enim parum curabunt, in quod vere, et proprie resolvere possint suam fidem, tanquam in regulam unicuique propriam, in quo Hurt. durius loquitur quam nos, dum dicit, resolvi proprie fidem nostram in auctoritatem humanam Ecclesiæ, quod nos non concedimus, nec putamus concedendum : quia illam ipsam Ecclesiæ propositionem dicimus esse aliquid divinum, nempe conflans locutionem mediatam Dei, quatenùs Deus per Ecclesiam nobis credenda proponit, et Ecclesia proponit non suo nomine, sed ex parte Dei.

Hæretici resolvunt suam fidem in regulam unicuique propriam.

Re tamen vera nec ipse, nec nos favemus Calvino, vel hæreticis modernis in aliquo, cum eorum error alius longe diversus sit, ut bene explicat cum aliis P. Suar. disp. IV, sect. I, qui totum eorum errorem in hoc dicit consistere, quod velint, « nihil ab homine credendum esse, nisi quod Deus illi immediate proponit, et revelat. » Unde regulam credendorum nullam aliam ponunt, nisi privatam inspirationem, seu illuminationem, quæ unicuique interius fit : ad quem errorem utuntur testimoniis Scripturæ; ex quibus probent, Deum singulis immediate loqui et proponere : *Jerem.* XXXI, 33. *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in cordibus eorum scribam eam :* et postea, *non docebit unusquisque proximum suum.* I *Joann.* II, 27. *Unctio docebit vos de omnibus,* et iterum; *non necesse habetis, ut aliquis doceat vos.* Matth. XXXIII, 8. *Unus est magister vester. Joann.* X, 27. *Oves meæ vocem meam audiunt.* I ad Cor. II, 15. *Spiritualis autem judicat omnia.* Quæ loca non minus adducuntur ab hæreticis ad excludendam propositionem et doctrinæ Ecclesiæ necessitatem, quam ad excludendum motivum formale revelationis per alios propositæ. Quare quicumque admittit necessitatem communem regulariter loquendo propositionis, vel doctrinæ extrinsecæ per homines factæ, per quos Deus doceat et proponat fidei doctrinam, contradicit hæreticis, et ponit necessitatem regulæ visibilis, ad quam sit recurrendum, et de cujus sufficientia, vel insufficientia hæretici possint convinci, quam regulam visibilem et communem hæretici tollere volunt ad palliandos suos errores. Quod vero regula hæc

140 Totus hæreticorum error in quo consistat.

visibilis sit solum conditio essentialiter necessaria, vel intret ad conflandum motivum fidei, hæretici non curant; imo magis aversabuntur, quod hæc regula visibilis intret ad componendum motivum formale fidei, cum ipsi omnino conentur facere fidem independentem a tali regula visibili. Quomodo ergo potest hæreticis modernis favere, qui hanc regulam visibilem dicit adeo esse necessariam, ut non solum sit conditio extrinseca, sed intret partialiter ad conflandum ipsum motivum intrinsecum fidei in iis, qui non immediate a Deo ipso, sed ab Ecclesia doctrinam fidei accipiunt? Certe non videntur satis attendisse ad mentem, et medullam erroris Calvini, qui hoc objiciunt.

141 Quia vero cætera argumenta, quæ P, Hurt. contra nostram sententiam repetit, et inculcat, adducta etiam sunt ab aliis recentioribus, qui nostram doctrinam latius impugnarunt, ne eadem sæpius repetamus, prosequemur referendo, et dissolvendo omnia, quæ et ab ipso et ab aliis opposita sunt, qui multa alia argumenta addiderunt. Prius tamen adverto, ipsum Hurt. tandem disp. XIII, sect. IX, § 124, veritate compulsum respondendo ad verba illa ex II, *ad Hebræos* a nobis adducta, *contestante Deo signis, et portentis,* in quibus Deus dicitur per miracula nobis loqui dando auctoritatem prædicatori proponenti res fidei ex parte Dei, *in solutione ad* 4, ingenue concessisse, illam esse locutionem Dei, et contestationem illam per signa, et portenta esse infallibilem ab auctore Deo; « qualis tamen, inquit, non est parochi propositio. » In quo jam videtur nobis consentire, dum videtur concedere eum, qui propter miracula credit, moveri ab ipsis miraculis, tanquam a testimonio Dei, ita ut miracula non sint solum conditio extrinseca, sed conflent ipsam testificationem et locutionem mediatam Dei, et quidem infallibilem. Ex quo paulatim deduci potest, ut idem concedat de aliis motivis credibilitatis, quæ non minus conducunt ad obligationem credendi, quam miracula. Nam sicut videns miracula convincitur ad agnoscendam credibilitatem doctrinæ propositæ a prædicatore : sic etiam qui agnoscit sanctitatem doctrinæ, et Ecclesiæ proponentis, martyrum fortitudinem, consensum doctorum et proborum, et alia, non minus convincitur ad agnoscendam credibilitatem doctrinæ propositæ, et revelationis Dei; sicut ergo miracula, quæ sunt conditio et motivum credibilitatis, possunt etiam esse objectum formale, quatenus Deus per illa manifestat, mediante prædicatore doctrinam suam videntibus miracula, quæ faciunt fidem prædicatori, ut pro vero Dei nuntio habeatur et acceptetur; sic etiam hæc alia ornamenta quæ in prædicatore, et prædicatione agnoscuntur, licet sint conditiones et motiva credibilitatis, poterunt eadem conflare motivum formale, cum non minus hæc ostendant doctrinam illam proponi a prædicatore ex parte Dei, quam miracula. Quod vero attinet ad propositionem parochi, respondet bene P. Suar. dict. disp. V, sect. I, n. 4. Si parochus proponat articulum taliter, ut faciat eum sufficienter credibilem per fidem, et sit obligatio eum credendi tanquam dictum a Deo, parochum etiam tunc habere infallibilem auctoritatem in eo, quod tunc dicit; quia licet illam non habeat ex se, neque ex infallibili Dei assistentia ei promissa; habet tamen illam ex omnibus requisitis ad propositionem fidei, cum qua est conjuncta talis providentia Dei, ut non permittat, sub ejus auctoritate taliter proponi, quod revera ab ipso revelatum non est : nam hæc providentia necessaria est, ut homines possint certo credere Deo sic loquenti. Quod si aliquando contingat, aliquod falsum a parocho proponi, quod videatur etiam sufficienter proponi, id provenit ex ignorantia audientis, nam reipsa non erat sufficienter propositum. Hæc omnia Suar. ibi et n. 5, quibus ostendit bene unde proveniat auctoritas ita proponentis, talis ut in ea possit fundari nostra fides. Nunc videamus alia argumenta, quæ opponunt, et respondeamus ad singula.

Quatenus parochus in docendo sit infallibilis.

Sexto igitur objiciunt, quia si motivum fidei in rustico est, quia parochus proponit ut nuntius Dei, petunt an parochus constituatur Dei nuntius, antequam proponat illum articulum, vel per ipsam actualem propositionem? Non quidem ante; quia si hoc esset, non posset proponere aliquid falsum, quod tamen est contra experientiam; sed nec dici potest, quod constituatur nuntius Dei per ipsam actualem propositionem revelationis veræ, nam si rusticus credit, quia parochus proponit ut nuntius Dei, quia proponit revelationem veram a Deo olim factam : ergo credit ultimo, quia Deus olim revelavit, atque ideo resolvit totam suam fidem in revelationem præteritam Dei, 142

Objectio.

et manet nobis eadem difficultas solvenda. Probatur ultima consequentia, quia parochum proponere ut nuntium Dei, est proponere veram revelationem Dei præteritam; proponere autem revelationem veram Dei, includit illam fuisse revelationem a Deo factam, ergo si creditur, quia parochus est verus nuntius, creditur quia illa revelatio fuit vere olim facta a Deo.

143 Hoc idem argumentum proponunt aliis verbis circa ipsam revelationem, vel locutionem mediatam Dei, quam diximus esse motivum formale nostræ fidei; quia homo non movetur ad credendum propter revelationem mediatam mysterii, nisi quatenus hæc est vera locutio et revelatio mediata Dei, hoc est, quatenus Deus mediate loquitur per hos nuntios, vel per hunc modum proponendi: sed hoc, quod est, hanc esse veram revelationem, vel locutionem mediatam Dei, includit partialiter revelationem præteritam et immediatam Dei, si enim olim Deus hæc non revelasset, licet nunc parochus ea proponeret, non esset hæc propositio locutio, vel revelatio mediata Dei; ergo de primo ad ultimum fidelis credit partialiter propter revelationem præteritam Dei, et non propter solam propositionem et motiva præsentia.

144 His suppositis arguunt ulterius: si motivum formale nostræ fidei includit illa duo, scilicet revelationem præteritam Dei, et propositionem quæ nunc mihi proponitur, ex quibus duobus fit illud complexum, quod appellatur revelatio, et locutio mediata Dei, seu hoc proponi vere ex parte Dei: tunc quæri potest, an illa duo credantur immediate, an vero unum immediate, et alterum mediate? Si primum, ergo revelatio etiam præterita prout condistincta a propositione præsenti credi potest immediate, et propter se; et per consequens non est opus recurrere ad aliquid aliud præsens, sed resolvere possumus ultimo fidem nostram in revelationem præteritam, quam immediate credamus, ut dicit sententia contraria quam impugnavimus. Si vero dicatur secundum; ergo vel credimus immediate revelationem solam præteritam, et propter illam credimus propositionem præsentem; et tunc redit idem argumentum, quod scilicet ultimo resolvatur in solam revelationem præteritam, atque adeo incidimus in sententiam, quam impugnamus. Vel denique credimus immediate solam propositionem præsentem, et propter illam credimus revelationem præteritam: et tunc non habemus pro motivo formali ultimo locutionem, et revelationem mediatam Dei; quia propositio mera præsens, prout non includit revelationem præteritam Dei, non est locutio, vel revelatio mediata Dei, ut probatum est.

Hoc argumentum totum, quocumque modo explicetur, habet eamdem difficultatem contra motivum fidei humanæ, de qua quod dixeris, applicare debes ad motivum fidei divinæ, quæ, ut dixi, cum proportione versatur circa divinum testimonium eo modo, quo fides humana versatur circa testimonium humanum. Quomodo ergo accipis epistolam patris, qui refert Petrum obiisse, credis sane fide humana mortem Petri propter auctoritatem et testimonium patris, cujus scripturam et characteres agnoscis. Motivum ergo formale præter patris veracitatem, est patris testificatio: quæ quidem testificatio, si attente consideretur, non continet solum characteres secundum se, sed etiam actionem præteritam, qua pater illos formavit; nam si iidem characteres ab alio formati essent, non fuissent testificatio patris. Eodem ergo modo interrogare possumus, an credas propter scripturam, prout comprehendit characteres, et actionem etiam præteritam, qua formati sunt a patre? alioquin non credis propter scripturam, et testificationem patris. Rursus, si credis propter complexum ex characteribus et actione præterita, interrogo, an utramque partem illius complexi credas immediate, an unam propter alteram, nempe actionem præteritam propter characteres præsentes, et quos vides, et tunc fit idem argumentum, quod scilicet non resolvatur fides tua in testimonium patris; nam characteres secundum se ut condistincti ab actione præterita, non sunt testificatio patris. 145

Imo hoc idem argumentum fieri potest, quando credis patri non scribenti, sed ore proprio loquenti coram te; nam in ipsis etiam verbis possumus distinguere illa duo, scilicet sonum vocis quem auribus percipis, et actionem qua productus fuit a patre: sive enim ea actio distinguatur ab ipso sono producto, certe auris non percipit, cujus sit illa actio: nam si Deus solum produceret similem sonum, vel dæmon fingeret vocem tui patris, non discerneres utique unam vocem ab alia: ergo sonus ipse prout condistinctus ab illa actione, non est testificatio, vel 146

Digitized by Google

locutio Patris. Credis ergo propter complexum ex sono et ex actione, si credis propter testimonium patris: et tunc redit idem argumentum, quod scilicet non credis utramque partem immediate, sed unam propter aliam, nempe actionem patris propter sonum, qui tibi indicat, esse productum a patre, vides, quoad hoc non esse differentiam inter fidem divinam et humanam, sed potius ex modo, quo credimus fide humana propter testimonium hominum, declarandum esse, ut dixi, quomodo cum proportione credamus fide divina propter testimonium Dei.

147 An possimus actu naturali tendere in testimonium humanum inevidens, sistendo in ipso?

Dices, fidem divinam differre in hoc a fide humana; quod humana, quia est actus naturalis non potest resolvi ultimo in testimonium loquentis, nec tendere in illud propter se, si sit inevidens, et ideo oportet, quod ipsam testificationem credat propter aliquid aliud, at fides divina, quia supernaturalis est, potest habere illum modum tendendi in testimonium Dei propter se sistendo in illo, licet non appareat.

Sed contra hoc est, quia in primis falsum est, quod actu naturali non possimus tendere in testimonium humanum inevidens, sistendo in ipso: nam ipsi adversarii fatentur, posse nos, et de facto tendere per actus naturales in aliqua objecta inevidentia, ut in prima principia probabilia: sicut ergo possumus assentire aliis objectis obscuris propter ipsa, et sistendo in illis; cur non poterimus assentire testimonio humano inevidenti sistendo in ipso, non superat ergo hoc vires naturales intellectus, imo plerumque contingit, quod non solum de re nobis dicta, sed de ipsa testificatione dubitemus, an aliquis revera dixerit, vel non dixerit, et aliquando assentimur inevidenter quod dixerit; et propter illud testimonium assentimur etiam objecto testificato. Deinde, quidquid de hoc sit, certum mihi est, quod non requiratur cum majori proprietate, et rigore verificari, quod per fidem divinam credimus Deo, et movemur ab ejus auctoritate et testimonio, quam credamus per fidem humanam homini, et moveamur ab ejus testimonio; nam in stricto et communi modo loquendi omnium doctorum, et indoctorum, qui fide humana aliquid credit, dicitur moveri auctoritate et testimonio dicentis; nec sancti Patres unquam aliud a nobis exigunt, nisi ut credamus Deo, sicut credimus homini, addita tamen majori firmitate in ipsa fide, et assensu. Videatur August. lib. *de utilitate credendi* tom. VI. qui totus est in probanda obligatione et necessitate credendi res nostræ fidei, ex eo, quod in aliis materiis oportet credere parentibus, amicis, et magistris, et famulis: multo ergo magis oportet credere in materia religionis. Non ergo usurpant in alio sensu, aut significatione verbum *Credendi;* alioquin argumentum ineptum esset; nam si fides humana non sistit in testimonio dicentis, sed in aliquo alio, fides autem divina debet sistere in testimonio Dei, non arguitur bene a debito, et utilitate fidei humanæ ad debitum fidei divinæ: retorqueret enim Manichæus argumentum, imo ut credam amico, vel parenti, oportet recurrere ad aliquid aliud, et non sistere in ejus testimonio; ergo et ut credam Deo, potero recurrere ad aliquid aliud, et non sistere ultimo in ejus testimonio, unde enim scio alium modum credendi a me exigi circa Deum, quam circa homines, qui absque miraculo possibilis mihi non sit?

Confirmatur primo, ex explicatur ulterius vis hujus rationis; quia si modus tendendi in testimonium propter ipsum superat modum naturalem operandi nostri intellectus; peto in pura natura qualis obligatio esset credendi Deo aliquid intimanti, vel præcipienti, deberetne homo credere Deo sistendo in ejus testimonio? Respondent recentiores, quod tunc solum deberet credi Deo, sicut creditur homini, resolvendo scilicet fidem in alia motiva, et rationes, quæ ostenderent Deum illud testificari: ex hoc autem sic arguo: ergo lumine naturæ, non constat nobis obligatio credendi de facto propter Dei testimonium sistendo in ipso: debet ergo hoc ipsum præceptum aliunde haberi ex Dei revelatione, et fide credi. De hoc autem ipso primo actu fidei, quo creditur illa obligatio, redit difficultas: quia ante ipsum non potest præcedere alius actus fidei, sed solum judicium prudentiæ evidens de credibilitate, seu obligatione credendi; ergo illa obligatio cognoscitur evidenter, ergo non solum ex revelatione et fide: alioquin nulla erit obligatio eliciendi illum primum actum fidei, et per consequens neque ullum alium sequentem. Fatendum ergo est, lumine naturæ cognosci, licet ille etiam assensus evidens fiat supernaturalis, ut infra videbimus, obligationem conandi

148 In pura natura qualis obligatio esset credendi Deo aliquid intimanti vel præcipienti.

Lumine naturæ cognoscitur obligatio conandi elicere assensum fidei firmum propter Dei testimonium

elicere assensum fidei firmum propter Dei testimonium, eo modo, quo credere solemus propter testimonium hominum, addita, ut dixi, majori firmitate, ut decet divinam auctoritatem, cui creditur : alioquin non posset præcedere judicium evidens prudentiæ de ejusmodi obligatione credendi.

149 Confirmatur secundo quia si ejusmodi obligatio solum potest constare ex revelatione speciali, qua Deus revelavit, se velle elevare hominem ad talem modum insolitum credendi, quem ab eo vult exigere; non potest hoc debitum innotescere, nisi hæc ipsa revelatio proponatur. Et tamen fideles incipiunt credere mysteria fidei, antequam illis proponatur illa specialis Dei revelatio, ut constat experientia omnium : ergo fatendum est, vel ipsos non credere fide divina toto illo tempore, vel, quod verum est, proposita sufficienter revelatione Dei circa mysteria, eo ipso cognosci obligationem de jure naturæ conandi, seu imperandi assensum firmum circa illa objecta propter Dei testificationem, eo modo, quo credimus hominibus doctis, vel gravibus, ablatis tamen imperfectionibus infirmitatis, formidinis, etc.

150 Eodem modo resolvendus assensus fidei nostræ in testimonium Dei, quo resolvitur assensus fidei humanæ in testimonium hominis.

Hinc ergo, ut ad solutionem objectionis redeamus, constat, eodem modo quoad hoc resolvendum esse assensum fidei nostræ in testimonium Dei, quo resolvitur assensus fidei humanæ in testimonium hominis, patris, vel amici; in hoc autem ita credimus obitum Petri v. g. propter testimonium Joannis, ut hoc ipsum testimonium credamus propter ipsum. Resolvendo autem testimonium illud in suas partes, quibus constat, nempe in characteres, v. g. quos videmus, aut sonum vocis, quem audimus, et actionem, qua characteres formati fuerunt a Joanne, vel sonus ab eodem fuit productus; dici posset, ita credi a nobis illud complexum, ut tamen non utraque pars credatur æque immediate, nam actionem præteritam cognoscimus mediante charactere, vel sono, qui nobis indicat processionem suam a Joanne. Hoc tamen non obstat, quominus dicamur vere credere propter testimonium Joannis, nam characteres ipsi, vel vox, quam percipimus, quid aliud est, quam testificatio et loquela Joannis, si ergo credimus propter characteres, aut voces; vere, et proprie credimus propter testificationem Joannis. Fatemur, non resolvi fidem ultimo in testimonium Joannis reduplicative secundum totum, quod involvit etiam in obliquo, nam ut sic involvit etiam actionem præteritam; resolvitur tamen in totum illud, ut in motivum, et tanquam in motivum ultimum resolvitur in testimonium Joannis secundum quod dicit in recto, scilicet in characteres, aut voces, quæ vere, et proprie sunt testimonium et loquela Joannis, quæ se ipsa manifestat se esse loquelam Joannis, quia se ipsa manifestat actionem præteritam, qua processit a Joanne.

Similiter ergo fides divina dici posset cum eodem rigore, et proprietate, quod resolvitur in testificationem Dei, nam licet testificatio mediata Dei, ut talis est, involvat duo, scilicet propositionem, qua nunc a parocho v. g. proponitur articulus cum his circumstantiis etc. et processionem qua hæc propositio processit a Deo media revelatione præterita, et tota serie intermedia, et licet assensus fidei non tendat æque ultimo ad illa omnia, vere tamen credimus illam testificationem Dei sistendo in ipsa, hoc est, non probando illam ex aliquo, quod sit extra ipsam, sed ultimo resolvendo in ipsam secundum id, quod dicit in recto, scilicet in propositionem præsentem, quæ licet non probet evidenter revelationem præteritam Dei, probat tamen eam cum tanta verisimilitudine, ut accedente pia affectione possit prudenter credi hanc propositionem esse ex parte Dei, seu procedere mediate ex revelatione præterita Dei: quare dum credimus mysterium revelatum propter mediatam testificationem Dei, resolvimus ultimo partialiter in hanc propositionem præsentem, quæ vere est in recto testificatio mediata Dei, et quæ se ipsa ostendit obscure se esse talem, dum ostendit, se procedere ex revelatione præterita Dei. Quando ergo dicimus, quod ex terminis ipsis inevidenter apparet hanc esse locutionem mediatam Dei, seu hoc nobis proponi ex parte Dei; nolumus dicere; quod omnes, et singulæ partes illius complexi constent, vel appareant immediate ex terminis : sed solum dicimus, quod sicut testificatio hominis quoad id, quod dicit in recto, apparet immediate, et probat id quod dicit in obliquo : sic testificatio mediata Dei quoad id, quod dicit in recto, apparet inevidenter ex connexione terminorum : quia hæc propositio parochi cum talibus circumstantiis miraculorum, motivorum, etc. ex ipsis terminis est talis, quæ probat, quod

151 Testificatio mediata Dei duo involvit.

Digitized by Google

procedit a revelatione præterita Dei; quæ revelatio præterita, licet ipsa non appareat immediate ex terminis, apparet tamen immediate ex terminis hanc præsentem propositionem esse talem, quæ probet revelationem præteritam, atque adeo ex terminis apparet, hanc esse revelationem mediatam, hoc est, esse talem, quæ se ipsa probet quod procedit ex revelatione præterita et immediata Dei, et tota propositio integra apparet ex terminis, quia non apparet ex alio præter ipsos terminos, qui componunt revelationem mediatam.

152 Hæc autem doctrina non solum procedit in nobis qui credimus propter revelationem mediatam, seu propter revelationem præteritam nobis ab aliis propositam, sed etiam in iis, qui crederent propter revelationem immediatam Dei inevidentem v. g. si Deus alicui immediate loqueretur, et revelaret aliquid per voces materiales ab ipso Deo formatas: tunc enim crederet quidem propter revelationem immediatam Dei, nempe propter voces illas, quæ sunt revelatio immediata Dei: illæ tamen voces ostenderent, ipsas formatas esse a Deo, actio vero Dei qua illas produxit, et quæ complet illas voces in ratione testimonii divini, non apparet immediate in se, sed per voces ipsas, quæ possunt obscure et inevidenter ostendere illam actionem, seu processionem a Deo. Unde quoad hoc non dicimus aliquid peculiare de revelatione mediata: utraque enim immediate apparet in se ipsa quoad id, quod dicit in recto: in utraque apparet immediate, quod sit aliquid probans quod procedat a Deo: in utraque denique cognoscitur non immediate, sed mediate id per quod completur in obliquo in ratione testimonii divini, scilicet, actio Dei, qua mediate vel immediate processit a Deo.

153 Parochus per propositionem actualem articuli veri constituitur nuntius Dei quoad illum articulum.

Hinc jam responderi facile potest ad objectionem supra factam: dici enim potest, parochum per ipsam propositionem actualem talem articuli veri constitui nuntium Dei quoad illum articulum. Rusticus autem credens articulum, quia parochus illum taliter proponit ut nuntius Dei; credit quidem propter illud complexum ex propositione parochi, et revelatione Dei præterita, a qua hæc propositio completur in ratione revelationis mediatæ: non tamen ita ut singulæ partes illius complexi credantur immediate, sed una propter aliam, scilicet revelatio præterita propter propositionem præsentem, quæ cum talibus circumstantiis facta probat inevidenter, quod procedat a revelatione præterita Dei, ut explicatum est.

154. Revelatio mediata vera est motivum ultimum nostræ fidei secundum partem quam dicit in recto, non secundum totum quod includit in obliquo.

Eodem etiam modo respondendum est ad alteram instantiam ibi factam: scilicet, nos credere propter revelationem mediatam veram; prout vera autem includit revelationem immediatam præteritam. Respondetur facile, motivum esse revelationem mediatam veram, non ita, ut sit motivum ultimum secundum totum quod includit etiam in obliquo, sed secundum unam partem, quam dicit in recto, et quæ specificative est revelatio mediata vera, licet illud, quod in obliquo involvit ut vera, non credatur propter se ultimo, sed propter id quod dicit in recto. Sicuti etiam dicimus, intellectum nostrum appetitu innato tendere ad cognitionem veram, per quam perficitur; et tamen non perficitur intellectus, per totum id quod cognitio vera involvit in obliquo, nam cognitio prout vera includit partialiter denominationem extrinsecam provenientem ab objecto ita se habente. Sic ergo dicimus, motivum ultimum fidei nostræ esse revelationem mediatam veram, licet non secundum singulas partes, quas involvit in obliquo revelatio mediata vera, prout talis est.

Dices: ergo resolvitur ultimo nostra fides in motivum vere humanum, non in testimonium Dei: nam propositio articuli prout condistincta a revelatione immediata præterita Dei, non est testimonium Dei, sed parochi, v. g. si ergo fides resolvitur ultimo in illam, et non in revelationem præteritam, consequens est, quod resolvatur in aliquid mere humanum. 155

Parochi propositio prout condistincta a revelatione præterita Dei denominatur testificatio mediata Dei.

Resp. negando sequelam: quia propositio parochi, licet non denominetur a se ipsa sola testificatio Dei, ipsa tamen etiam prout condistincta a revelatione præterita Dei, est, quæ denominatur testificatio mediata Dei, sicut propositio vera, licet non denominetur vera veritate formali a sola sua entitate, sed etiam ab objecto: ipsa tamen sola prout condistincta ab objecto est, quæ denominatur vera. Si ergo assensus fidei resolvitur ultimo in propositionem articuli cum talibus circumstantiis, quæ sola est, quæ denominatur revelatio mediata Dei, consequens est, quod resolvatur simpliciter et absolute in revelationem mediatam, et per consequens falsum est, quod resolvatur in motivum mere humanum, nam revelatio

Digitized by Google

mediata Dei, non est motivum mere humanum, sicut licet fides humana resolvatur ultimo in characteres, qui videntur, vel in sonum vocis, qui auditur, qui quidem prout condistincti ab actione, qua procedunt a scribente, vel loquente, non denominantur a se ipsis essentialiter testimonium, vel loquela: non ideo dicemus, fidem humanam resolvi in merum motivum rationis, et non testimonium humanum: et licet fides divina quando Deus aliquid immediate revelaret, resolveretur in voces illas, quæ prout condistinctæ ab actione qua fiunt a Deo, non denominantur a se ipsis essentialiter, testimonium Dei; non tamen ideo diceretur fides illa resolvi in argumentum meræ rationis, et non in testimonium divinum. Sic ergo loquendum omnino est de fide divina, quæ habetur per revelationem, et testificationem divinam mediatam. Dices, ergo saltem non resolvitur ultimo fides in testimonium Dei reduplicative, ut testimonium Dei est, sed solum specificative in id, quod est testimonium Dei, quia propositio præsens parochi cum his motivis, prout condistincta a revelatione præterita non est reduplicative, et adæquate testimonium Dei. Resp. non resolvi ultimo fidem in testimonium Dei prout reduplicative est adæquate tale; resolvi tamen proxime in illud ut est adæquate et reduplicative tale: ultimo vero in testimonium Dei specificative et reduplicative in aliquid illius, quod sufficit abunde, ut in toto rigore dicatur resolvi in testimonium Dei propter ipsum, et sistere in ipso. Sic enim theologi fatentur Christum Deum, et hominem adorari cultu latriæ propriæ, non respectivæ sed absolutæ, quia licet ejus humanitas non adoretur latria propter excellentiam propriam humanitatis, sed propter excellentiam divinitatis: quia tamen illa etiam divinitas est aliquid Christi, verum est, cultum illum non tendere ad aliud, sed sistere in ipso Christo, et totum illum cultum resolvi et fundari in ipso Christo, non quidem in singulis partibus ultimo, sed in una, propter quam adoratur etiam altera.

Revelatio mediata Dei non est motivum mere humanum.

Fides an resolvatur ultimo in testimonium Dei reduplicative an solum specificative.

156 Fidelis quo actu discernatur ab infideli.

Sic verum erit, fidem resolvi ultimo in testimonium Dei, licet non resolvatur ultimo in singulas partes testimonii Dei, sed in alteram ex illis; hoc enim sufficit, ut verum sit non resolvi in aliud, sed sistere in ipso testimonio Dei. Quam doctrinam, et responsionem in ea fundatam videtur breviter tradidisse S. Th. in III. dist. XXXIII *q.* 2. *art.* 2. *quæstiuncula* 2. *ad* 3. cum enim objecisset sibi, quod actus, quo fidelis discernitur ab infideli, non sit credere Deo, sed potius credere nuntio Dei, atque adeo magis esse credere homini, quam Deo: respondet his verbis. « Ad tertium dicendum, quod fidelis credat homini, non in quantum homo, sed in quantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest: infidelis autem non credit Deo in homine loquenti. » Ubi non solum doctrina tota nostræ sententiæ continetur, sed etiam hæc ultima solutio nunc tradita: fatetur enim S. Doctor, nos ex certis experimentis colligere, Deum in nuntio loqui, et ideo nos Deo propriissime credere.

157 Revelatio præterita ut condistincta a propositione præsenti an cognoscatur immediate. Revelatio præterita quatenus possit a nobis credi immediate.

Hoc itaque pacto sufficienter solvitur argumentum illorum recentiorum, concedendo revelationem præteritam, ut condistinctam a propositione præsenti non cognosci immediate, sed mediate per alteram partem ejusdem testificationis divinæ: cæterum aliter et melius fortasse possumus respondere et negare, quod revelatio præterita cognoscatur mediate per illum assensum, quo credo hoc mihi proponi ex parte Dei. Nam licet revelatio præterita seorsim, et secundum se non possit a nobis credi immediate: quatenus tamen est unum extremum hujus propositionis, potest affirmari absque aliquo medio proprio, sed solum propter connexionem, quæ apparet inter extrema propositionis: illud enim quod affirmatur de subjecto propter connexionem, quæ apparet inter illud prædicatum, et subjectum, non dicitur affirmari mediate, sed immediate, si quidem affirmatur ex apprehensione, et connexione terminorum. Talis autem connexio apparet obscure inter hanc propositionem articuli cum talibus motivis, quod est subjectum, et inter hoc quod est processisse a divina revelatione præterita, quod est prædicatum, quare visa hac propositione articuli cum talibus motivis, et apprehenso prædicato, scilicet, procedere a revelatione præterita, apparet intellectui, non clare, sed obscure, connexio inter illa duo extrema, ratione cujus potest sine alio argumento, aut medio proprio affirmare illud prædicatum de hoc subjecto. Nec ad hoc requiritur, quod appareat connexio necessaria: nam quando ego dico, si Petrus petit librum, Joannes dabit, non apparet connexio necessaria: et tamen ego assentior, et quidem immediate

Digitized by Google

propter connexionem magnam, quæ apparet inter extrema, sic etiam propter connexionem, quæ apparet inter hoc, quod est proponi mihi hanc doctrinam tali modo, et hoc quod est, procedere a revelatione præterita Dei, possum prædicare ex penetratione terminorum unum de alio. Illud ergo prædicatum seorsim non possem immediate affirmare dicendo, Deus revelavit hoc: quia inter extrema illius propositionis, scilicet Deum, et revelasse hanc doctrinam, non apparet connexio: possum tamen illud prædicatum affirmare de hac propositione doctrinæ, quia inter hæc extrema, seu inter hanc talem propositionem doctrinæ, et processionem a revelatione præterita, appparet magna connexio, quæ nisi appareat non potest fieri prædicatio immediata.

158 Dices: ergo per illum assensum credo, fuisse revelationem præteritam, ergo vel in se vel in alio. Respondeo, me non credere seorsim, quod fuerit revelatio præterita, sed quod fuerit causa hujus propositionis præsentis doctrinæ: ad hoc autem non debet apparere connexio, ut dixi, inter revelationem et ejus existentiam, sed inter illam ut causantem, et inter hanc præsentem propositionem doctrinæ, quæ connexio potest apparere, licet illa prior non appareat.

159 Dices iterum, ergo vere non credo immediate existentiam præteritam revelationis, sed per medium, scilicet, per doctrinam talem præsentem. Respondeo negando sequelam: nam credere per medium proprie est affirmare unum, quia affirmatur aliud, ad quod debet intervenire duplex affirmatio saltem virtualis: unum autem extremum affirmationis non est medium ad affirmandum alterum de ipso, sed concurrit tanquam extremum, sine quo non appareret connexio inter utrumque, quæ requiritur ad affirmandum unum de alio. Uno verbo distinguo: credo revelationem præteritam in se, et independenter ab altero extremo nego: credo independenter ab alio medio proprio, et solum propter connexionem inter extrema illius affirmationis, concedo: hoc autem non tollit assensum immediatum, cum adhuc sit propter connexionem solam inter extrema ejusdem assensus.

Revelatio præterita creditur independenter ab alio medio proprio, et solum propter connexionem inter extrema assensus.

160 Confirmatur solutio: quia etiamsi diceremus, revelationem præteritam credi, et conclusionem propter præsentem propositionem doctrinæ, ut præmissam: adhuc ad assensum illius conclusionis requireretur cognitio bonitatis illationis, seu connexionis inter objectum præmissæ, et objectum conclusionis, quæ cognitio non esset mediata, cum non esset conclusio; alioquin ad ipsam requireretur alia cognitio bonitatis illationis immediata, vel procederetur in infinitum: sicut ergo illa cognitio connexionis inter objectum præmissæ et conclusionis, potest esse immediata ex apprehensione extremorum: cur non potero assentiri immediate absque alio argumento, vel medio, connexioni inter ipsam revelationem præteritam, et propositionem præsentem et dicere, hæc propositio doctrinæ taliter facta et aliquid procedens a revelatione præterita Dei?

Septimo objiciunt, quia si habitus fidei divinæ elicit assensum, quo immediate credimus, hunc hominem proponere nobis hunc articulum ex parte Dei: ergo, qui negaret, hunc hominem proponere ex parte Dei, licet concederet ipsum articulum, esset hæreticus, quia negaret id, ad quod credendum immediate obligat fides. Respondetur, eamdem difficultatem esse in contraria sententia, si rusticus proponente sibi parocho articulum aliquem, quem deberet credere; ipse negaret Deum illum revelasse. Certum enim est, quod peccaret contra fidem, etiamsi articulus ille esset reipsa falsus, et non fuisset a Deo revelatus; quia fides obligat tunc rusticum ad credendum Deum revelasse, quod reipsa non revelavit. Sic in casu argumenti peccaret contra fidem, quia hæc obligat ad accipiendum ut nuntium Dei, id, quod aliquando non est nuntium Dei. Non tamen esset hæreticus, quia ad hæresim non sufficit peccare contra fidem, sed oportet negare id, quod reipsa universa Ecclesia credit: non credit autem universa Ecclesia, hunc parochum loqui ex parte Dei, licet rusticus per accidens id teneatur plerumque credere. 161 Objectio

Ad hæresim non sufficit peccare contra fidem, sed oportet negare id quod universa Ecclesia credit.

Urget Hurtadus dicta disp. XIII. sect. IX. § 121. Quia si homo prudens loquatur cum parocho proponente ei mysteria fidei, cui homo prudens dicat, ego non credo, hanc propositionem tuam esse ullo modo revelationem Dei, neque Deum mihi per te loqui, credo tamen te vera proponere, et credo revelationem præteritam factam Prophetæ: hic certe catholice crederet: sic omnes credimus, et aperte negamus illam propositionem parochi esse revelationem Dei, ergo non possumus credere propter propositionem illam parochi acceptatam, ut testimonium 162

Digitized by Google

Dei. Quod dicit esse argumentum evidens, contra hanc sententiam. Excessit tamen doctus Pater nimio affectu contra sententiam, quam impugnandam susceperat: argumentum enim hoc facilem, et in promptu habet ex dictis solutionem. Nam vel parochus proponit mysterium sufficienter, ut obliget hominem illum prudentem ad credendum illud, vel non proponit sufficienter. Si non proponit sufficienter certe homo prudens qui insufficientiam cognoscit, non obligatur ad credendum, quod proponatur ex parte Dei, nec id quod proponitur. Si vero proponat sufficienter ad obligandum, ut credatur; sicut in sententia ejusdem auctoris peccaret homo ille dicendo; ego credo mysterium, sed non credo proponi sufficienter ad credendum, imo non crederet fide divina mysteria, cum non crederet esse prudenter credibile: sic in nostra sententia peccaret dicendo, ego non credo, hoc mihi proponi ex parte Dei, in quo certe non videtur esse posse quoad hoc quæstio nisi de nomine: nos enim per revelationem mediatam, nihil aliud intelligimus, nisi quod proponatur ex parte Dei, seu per notitiam, quam proponens habet derivatam a revelatione præterita Dei, quod sufficere, ut Deus dicatur loqui mediate, mox videbimus. Cum ergo, stantibus illis motivis, negari non possit licite quod parochus proponat ex parte Dei seu proponat ex notitia, quam habet derivatam a prima revelatione Dei, alioquin nec posset obligari homo ille ad credendam revelationem Dei præteritam, consequens est, ut loquendo de re ipsa, non possit etiam licite negare, quod Deus loquatur mediate ipse per parochum, quamvis possit licite negare, illam debere appellari locutionem Dei, quia hoc pertinet ad modum loquendi sub opinione positum. Addo denique si vellet obstinate dicere, se nolle credere propter testimonium illud parochi, sed solum propter revelationem præteritam Dei, tunc in mea sententia non habiturum assensum fidei circa mysterium, imo nec assensum ullum: quia revelationem præteritam secundum se credere non potest, sine aliquo medio, nisi tanquam extremum locutionis mediatæ modo explicato. Quando tamen fideles credunt, non excludunt propositionem Ecclesiæ sibi sufficienter factam, quia intellectus conatur credere eo modo quo potest, et non potest credere sine motivo completo sui assensus.

Octavo objiciunt, quia non quoties parochus proponit articulum fidei, proponit illum ex parte Dei, vel ut nuntius Dei: ergo non potest rusticus semper credere propter revelationem mediatam Dei. Antecedens probatur, quia ad loquendum ex parte Dei non sufficit, Deum id revelasse, et nunc a parocho dici quod olim Deus dixit: ultra hoc enim requiritur intentio loquendi ex parte Dei: alioquin enim quando Deus in Scriptura refert mendacia, quæ dixit dæmon, Deus loqueretur ex parte dæmonis, et ut nuntius dæmonis, parochus ergo potest aliquando loqui solum recitative, referendo quid Deus olim revelaverit, non intendendo loqui ut nuntius Dei, ergo non est idem loqui ex parte Dei, ac referre aliquid, quod Deus olim revelavit. 163 Object. VIII.

164 Credere propter revelationem mediatam Dei ut intelligendum.

Respondeo, quando dicimus, quod credimus propter revelationem mediatam Dei, et quia nobis proponitur ex parte Dei, non loqui nos de nuntio, aut procuratore stricto, qui ex commissionne Dei constitutus sit ad ita loquendum, nam licet frequenter id ita sit, prout Apostoli, et prædicatores dicuntur legati Dei, et legatione fungi, quando proponunt res nostræ fidei: non est tamen id necessarium, ut Deus dicatur per eos loqui: sufficit, quod Deus revelaverit tale mysterium ea intentione, ut notitia illius per quamcumque viam ad nos perveniret. Sicut si aliquis eoram multitudine aliquid diceret, eo animo, ut ea notitia veniret ad patrem suum absentem: tunc enim quicumque ea referret patri, licet non haberet intentionem ullam loquendi nomine filii, vel ut nuntius illius, adhuc filius diceretur loqui patri suo per illum, tanquam per organum: nec in ipso organo requiritur ad hoc specialis intentio: potest enim aliquis uti psittaco vel alio simili instrumento ad manifestandam alteri suam mentem: cum ergo loqui nihil aliud sit, quam ordinare, et dirigere nostram mentem ad alium; non est cur non dicamus, Deum semper loqui nobis per illos, qui res nostræ fidei ab illo acceptas nobis proponunt. Deus enim primo revelans illam veritatem, eo animo id fecit, ut posset aliqua via ad meam notitiam pervenire; ergo dum ita pervenit, Deus vere communicat mihi suam mentem per hoc instrumentum. Deus autem non dicitur in Scriptura loqui ex parte dæmonis, quia dæmon non manifestavit Deo illa objecta ea intentione, ut per ipsum veniret ad nos eorum notitia, ut constat. Et licet dæmon habuisset eam intentio-

Loqui est dirigere nostram mentem ad alium.

Deus nobis communicat suam mentem per eos qui res fidei nobis proponunt.

Digitized by Google

nem, non sufficit, nisi per internuntium hæc ipsa intentio dæmonis mihi fieret manifesta: nam loqui mihi est manifestare mihi animum ordinantis ad me suam mentem. Porro Deum ea intentione revelasse primo doctrinam fidei, ut ab aliis ad alios perveniret, constat ex Scriptura passim, *Genes.* XVIII, XIX. *Scio, quod præcepturus sit filiis suis. Deut.* VI, 6. *Eruntque verba hæc in corde tuo, et docebis ea filiis tuis, Psal.* LXXVII; 5. *Quanta mandavit patribus nostris, nota facere ea filiis suis, ut cognoscat generatio altera, Filii, qui nascentur, et exurgent, et narrabunt filiis suis,* et ideo Joannes Baptista dicitur *Joannis* I, 6. *Missus a Deo, ut omnes crederent per illum;* et alibi sæpe. Ad quod ponderat bene Salmeron disp. XXXIII. in epist. *ad Rom.* verba Pauli ibi. c. X, 14. *Quomodo credent, quem non audierunt?* ex quibus probat, nos audire vere Christum, quando prædicatorem Christi audimus, juxta illa ejusdem Christi verba, *qui vos audit, me audit, Luc* X, 16. Atque ideo tunc Christum nobis per prædicatorem loqui.

Fidei doctrinam qua intentione primo Deus revelarit.

165 Objectio IX

Sed contra objiciunt nono: quia is, cui proponuntur res fidei, non semper advertit, quod proponens sit nuntius Dei, aut loquatur nomine Dei; sed solum audit illam veritatem fuisse a Deo revelatam; et hoc sufficit ut credat: non ergo credit, quia nunc proponuntur ex parte Dei, sed propter solam revelationem præteritam. Respondetur, negando antecedens, quod procedit ex falsa suppositione, quod scilicet nos loquamur de rigoroso, et stricto nuntio loquente nomine Dei; cum autem sermo sit de instrumento solum, per quod sermo Dei, et ejus notitia ad nos venit, dicimus, non posse fieri, quod aliquis concipiat Deum hoc revelasse eo animo ut omnibus communicetur ejus notitia, et non concipiat, Deum per hoc instrumentum manifestare ipsi nunc suam mentem: cum illa duo non distinguantur inter se: hanc notitiam ortum habuisse ex Deo intendente quod omnibus manifestetur; et Deum hac via manifestare nobis suam mentem: ergo qui concipit unum, concipit etiam alterum, nec id potest ignorare.

Is, cui res fidei proponuntur, an semper advertat quod proponens sit nuntius Dei.

166 Dices, potest aliquis audire, quod Deus revelaverit mysterium, et non concipere, nec advertere intendisse quod ejus notitia ad omnes veniret; unde non conciperet Deum de facto nobis loqui per hæc instrumenta. Respondeo, si id contingeret, non posset homo ille credere per habitum fidei infusæ, quia hæc habet pro objecto formali testificationem Dei: tunc autem fides non posset ultimo resolvi in revelationem Dei ullam: non enim in præteritam, et immediatam, quia illa non apparet in se, sed cognoscitur per aliquod medium, ut probavimus; sed nec etiam in mediatam et præsentem, quia per te homo tunc non concipit Deum loqui, et manifestare suam mentem per hæc instrumenta, ergo non restat testificatio Dei, in quam ut in motivum formale ultimum tendat assensus fidei. Fieret ergo alius assensus habens pro objecto formali ultimo testificationem humanam, et qui resolveretur in hominis testimonium; non vero fieret assensus fidei divinæ, deficiente ejus objecto formali: de facto tamen casus ille vel numquam, vel vix unquam eveniet: quia omnes, quibus proponuntur res nostræ fidei, audiunt illas tanquam ad se pertinentes, non ut ea, quæ aliis personis privatim revelata audiunt; de his enim parum curant, nec assensum aut dissensum præbent, quia ad ipsos non pertinent, nec Deus ipsis loqui voluit per tales revelationes: at vero circa res fidei non ita se habent, sed concipiunt obligationem positivam credendi; Deo enim loquenti ille, cui loquitur, debet positivum assensum. Unde experimur, circa revelationes privatas aliquibus sanctis viris factas, quos audimus, numquam nos ferri ad credendum, sicut circa ea quæ proponuntur nobis ut pertinentia ad fidem; quia nimirum hæc concipimus dici nobis, atque ideo dum dicuntur apparet jam testificatio et locutio mediata Dei, propter quam credamus; in illis vero aliis non concipimus dici nobis a Deo, sed dicta fuisse alicui personæ, quam locutionem præteritam credimus fide humana propter auctoritatem referentis illam; nec agnoscimus debitum positivum credendi, hoc enim solum videtur esse in illo, cui Deus aliquid mediate, vel immediate dicit; quia ipsummet loqui et dicere est implicite exigere fidem eorum, quæ dicuntur; unde non possumus absque irreverentia non credere ea, quæ nobis ex parte Dei proponuntur, licet circa ea, quæ nobis non proponuntur, sed referuntur aliis proposita, non exigatur positive ejusmodi assensus.

Non tamen nego, posse aliquando peccari contra fidem, negando id, quod Deus alteri revelat revelatione privata, et absque animo loquendi aliis per illum. Quando enim rex coram aliis aliquid dicit Petro, potest

(Potes qua pecca tra fi

Digitized by Google

ando id quod as alteri evelat relatione rivata.

quidem solum Petrum alloqui, quia aliud est alios alloqui, aliud coram illis loqui, et potest coram omnibus loqui, sed non cum aliis: tunc autem alii, qui audiunt regem loquentem, non possent sine regis irreverentia negare esse verum, quod rex Petro dicit. Sic si Deus coram aliis aliquid Joanni diceret qui prudenter dubitare non possunt de revelatione Dei cum Joanne loquentis, peccarent graviter contra fidem negando esse verum id, quod Deus Joanni revelat. Possent autem tunc ex fide credere id, quod Deus dicit Joanni, si revelatio illa prudenter esset credibilis: quia tunc vere assensus terminaretur ad objectum formale fidei, nempe ad revelationem Dei immediate notam vel clare, vel obscure iis qui credunt. Si tamen revelatio non fieret coram illis, sed referretur antea facta, non posset elici assensus fidei circa illam, vel circa rem revelatam propter, rationem traditam, quia tunc nulla fieret revelatio mediata præsens audientibus, quibus Deus loqui nullo modo voluit; in quam resolveretur assensus; revelatio autem præterita secundum se non apparet, nisi per aliud medium humanum, nempe per testimonium referentis, quod neque est locutio mediata Dei, nec illam integrat, aut componit, quare nullo modo resolvi posset assensus ille in revelationem Dei mediatam, vel immediatam sistendo in illa: credo tamen, quod si revelatio illa ita proponeretur, ut non posset prudenter de illa dubitari, tali nempe pondere motivorum, quali proponuntur res nostræ fidei, quando obligant ad assensum, possent peccare graviter, qui adhuc negarent rem a Deo revelatam: quia licet non tenerentur ad positive assentiendum, eo quod Deus non loqueretur cum illis ullo modo, nec exigeret ab eis fidem; imo nec possent fide divina assentiri, ut dixi, adhuc auctoritas testimonii divini sufficienter propositi exigeret, ne alii positive dissentirent, quia dissensus redundaret in contemptum et irreverentiam divinæ auctoritatis. Sicut si rex Petro aliquid dixisset, cæteri, qui non possent prudenter dubitare, quod rex id dixisset, non possent, sine aliqua irreverentia in regem, negare adhuc esse verum id quod rex dixisse refertur Petro: quia regia auctoritas, licet non exigat fidem ab iis ad quos non loquitur; exigit tamen, ne verum negetur id quod prudenter dubitari non potest dictum esse a rege.

Dices, adhuc sequi ex dictis, quod possit contra nos retorqueri argumentum, quo 168
supra usi sumus contra sententiam contrariam; deberent enim omnes, præsertim rustici, instrui et admoneri de hoc modo credendi propter revelationem mediatam Dei; sicut nos diximus supra, quod debuissent instrui de debito credendi propter revelationem præteritam sistendo in ipsa. Respondeo negando sequelam: ratio autem discriminis est clara: quia in sententia contraria ponitur modus assentiendi propter revelationem præteritam sistendo in ipsa, quem modum assentiendi illi objecto præterito, quod in se non appareat, fatentur illi theologi esse supra vires nostri intellectus; quare homo, qui numquam talem assentiendi modum in se habuit, non poterit, nisi moneatur, divinare ex se, quod sit possibilis, et quod possit illum habere in hac materia. At vero in nostra sententia non ponimus novum modum assentiendi, qualem in aliis materiis homo non habeat, sed eumdem, nam in aliis etiam materiis, ut vidimus, credimus fide humana propter testimonium patris vel amici, non quidem omnino immediatum sed mediatum, sistendo in ipso: quare intellectus elevatus habitu fidei non extrahitur ad novum modum assentiendi, sed obligatur ad eumdem per actum supernaturalem, addita majori adhæsione et firmitate, prout decet supremam auctoritatem Dei, cui creditur.

Urgebis, quia in aliis materiis intellectus 169
solet utroque modo credere: scilicet, vel resolvendo fidem humanam ultimo in testificationem mediatam hominis, vel resolvendo ultimo in alia motiva: v. gr. credo, «Petrum obiisse, quia Paulus verax testatur meum patrem id affirmasse»: ubi jam resolvitur ultimo in auctoritatem Pauli, non in testimonium patris: ergo in rebus fidei aliquando assentiet uno, aliquando altero modo, nisi specialiter instruatur.

Respondeo; negando consequentiam. Ratio est, quia cum res fidei nostræ proponantur ut credendæ firmissime, hoc est, ut postea videbimus, assensu super omnia: ratio dictat ejusmodi assensum et cultum supremum intellectualem, non esse tribuendum testimonio, vel auctoritati humanæ sed divinæ. Unde sicut non tribuimus cultum latriæ creaturæ sistendo in ejus excellentia, sed referendo ad excellentiam Dei, ut ad motivum ultimum: sic non debemus tribuere cultum illum intellectualem supremum motivo humano, ut tale

Digitized by Google

est, sed prout idem est testimonium divinum. Inde ergo voluntas, quoties prudenter imperat assensum firmissimum fidei, imperat etiam talem modum assentiendi propter auctoritatem Dei, tanquam propter ultimum motivum, ne ulli auctoritati inferiori deferatur cultus ille, qui soli Deo reservari debet.

170 Objectio x.

Objiciunt decimo, quia potest contingere, quod ipse parochus, qui proponit veritatem fidei non habeat evidentiam credibilitatis, atque ideo imprudenter agat proponendo illum articulum rustico : et tamen rusticus credit per verum assensum fidei, quia pro ejus captu sufficienter propositus est ipse ille articulus, et debet illum credere: non credit ergo propter revelationem mediatam Dei, nam parochus tunc non se gerit, ut nuntius Dei, sed potius operatur contra debitum suum, et contra voluntatem Dei.

Respondetur facile ex supradictis etiamsi parochus putet esset falsum articulum, quem proponit, si tamen vere proponit quod audivit, et vult uti notitia illa quam accepit, et quæ vere fuit derivata a Dei revelatione, hoc sufficit, ut rusticus accipiat etiam illam doctrinam a Deo media propositione parochi, cum hæc propositio parochi procedat ex notitia data a Deo, qui illam dedit eo animo, ut ad omnes perveniret, hac vel illa via, sive per credentes sive etiam per incredulos. Aliud esset, si parochus non uteretur notitia accepta sed independenter ab illa, fingeret ipse, vel putans se fingere, proponeret verum articulum, tunc enim etiamsi vere illum audisses; si tamen non recordaretur, vel non vellet uti ejusmodi notitia, non diceretur Deus per illum proponere, cum non procederet ex Dei revelatione præterita talis notitia data huic rustico, ut supra explicuimus, atque ideo tunc rusticus non eliceret assensum supernaturalem fidei divinæ : sicut nec crederet fide divina, quando parochus proposuisset articulum falsum, v. g. quod Spiritus sanctus factus sit homo; tunc enim etiamsi rusticus putans per errorem, quod parochus dixisset Filium factum hominem, ex hoc errore memoriæ moveretur ad volendum id credere; adhuc non eliceret assensum fidei divinæ, cum ille articulus, licet in se esset verus, non esset tamen illi unquam propositus ad credendum, ut suppono.

171 Objectio xi.

Objiciunt undecimo, in nostra sententia fidem non habere certitudinem ex motivo, quia cum propositio parochi ingrediatur ipsum motivum et illa sit fallibilis, ac sæpe fallat, non potest refundere infallibilitatem et certitudinem in assensum. Respondetur, assensum fidei habere certitudinem, et infallibilitatem imprimis a suo principio, quod cum sit habitus supernaturalis, vel auxilium supplens pro habitu, exigit concursum Dei ad solos assensus veros; deinde habet infallibilitatem ex objecto formali saltem proximo, quod diximus, esse revelationem Dei mediatam adæquate sumptam : hæc enim tam necessariam habet connexionem cum veritate rei revelatæ, quam revelatio immediata, cum non minus repugnet Deum decipere per alios, quam per se immediate.

Assens[us] fides hab[et] infalli[bi]bilitatem suo principi[o] et a revelatio[ne] Dei mediat[a] adæqua[te] sumpt[a]

Loquendo vero de propositione parochi v. g. quæ prout componit revelationem mediatam Dei, est etiam juxta primam solutionem supra positam in objectione sexta, motivum formale partiale ultimum, ut explicuimus : illa quidem licet secundum se non habeat infallibilem connexionem cum veritate rei revelatæ, adhuc insistendo in illa prima solutione, dici posset, quod prout attingitur ab assensu fidei, habet infallibilitatem. Nam licet parochus possit proponere falsum : fides tamen exigit non concurrere ad suum assensum, nisi quando parochus proponit revelationem veram : et hoc sufficit ad infallibilitatem fidei. Nam etiam in sententia contraria non potest illam accipere fides ab objecto secundum se : quando enim parochus proponit Christum resurrexisse tertia die, revelatio illa Dei, quæ apprehenditur a rustico, eadem prorsus apprehenderetur, licet parochus deciperetur, et Christus resurrexisset sexta die ; quia revelatio illa secundum se est indifferens, ut fuerit, vel non fuerit; quare si non fuisset posita, adhuc assensus rustici haberet idem ex parte objecti pro motivo formali; non provenit ergo infallibilitas hujus assensus præcise ex tali objecto formali, sed ex modo etiam attingendi illud, quatenus fides non potest habere pro motivo revelationem hanc, nisi revera ipsa revelatio posita fuerit. Sic ergo dicimus nos, fidem non posse habere pro motivo partiali propositionem parochi, quæ componit revelationem mediatam Dei, nisi quando revera parochus proponit veram revelationem, quare licet propositio parochi secundum se non habeat infallibilem connexionem cum veritate rei propositæ, habet tamen illam connexionem infallibilem, prout attingitur ab assensu fidei.

Digitized by Google

172 Dices, non bene retorqueri contra adversarios hoc argumentum : quia revelatio præterita Dei ipsa secundum se habet necessariam connexionem cum re revelata, cum non possit existere talis revelatio, quin ponatur etiam objectum revelatum; at vero propositio parochi non habet talem connexionem, cum possit existere tota hæc propositio parochi, absque eo quod objectum quod proponit, sit verum. Majorem ergo connexionem habet cum veritate motivum formale in sententia contraria quam in nostra.

Sed contra, quia licet revelatio præterita existens habeat connexionem necessariam cum objecto revelato, quam non semper habet quælibet propositio parochi existens; id tamen non facit, quod possit illud motivum secundum se refundere majorem certitudinem, et infallibilitatem in assensum; nam refundere infallibilitatem et certitudinem in assensum non est, quod non possit objectum formale existere absque materiali, hoc est revelatio absque re revelata : sed quod non possit assensus moveri ab illo objecto formali, et decipi circa materiale : certitudo enim tenet se ex parte actus, et dicit necessariam connexionem ipsius assensus cum veritate, ut infra videbimus : motivum ergo formale refundere certitudinem in assensum, est, quod non possit assensus habens tale motivum formale decipi circa objectum materiale, ut constat ex assensu demonstrativo per principia necessaria. Hoc autem non habet assensus ex revelatione præcise; nam posset tendere in eamdem revelationem omnino et decipi, quando revelatio non fuisset posita : adhuc enim revelatio ex parte objecti esset eadem numero; ergo quod attinet ad refundendam certitudinem in actum, non est differentia in utraque sententia : omnes enim debemus dicere, hanc non refundi a motivo formali secundum se, sed prout attingitur a fide exigente non attingere tale motivum, nisi quando reipsa verum est, et habet connexionem cum objecto materiali. Denique sicut in sententia contraria fides habet infallibilitatem ex motivo formali ultimo, scilicet ex revelatione præterita : sic in nostra habet infallibilitatem ex motivo vel ultimo, vel saltem primo, scilicet ex revelatione mediata : parum autem refert ad infallibilitatem fidei, quod proveniat ex motivo proximo, vel remoto : non minus enim secura erit fidei certitudo et infallibilitas, si oriatur ex motivo proximo, quod est revelatio mediata adæquate sumpta, et quæ non potest poni, quin ponatur veritas objecti revelati, et quam revelationem mediatam vere positam esse, tam exigit essentialiter assensus fidei, quam si oriretur ex revelatione præterita, quam etiam vere positam esse, exigat essentialiter idem assensus fidei, prout supra explicatum est. Hæc juxta illam primam solutionem dici possent, melius tamen, et clarius respondetur juxta secundam, assensum fidei habere in nostra sententia tantam infallibilitatem ex objecto formali, quantam in sententia contraria; cum enim objectum formale sit revelatio mediata adæquate sumpta, et hæc non minus sit infallibilis quam immediata, cum non minus repugnet Deum decipere per alios, quam per se ipsum immediate, consequens est, ut non minus firma sit fides ex parte objecti formali in nostra sententia, quam in sententia contraria.

Fides habet infallibilitatem ex motivo vel ultimo, vel saltem proximo.

173 Objectio XII

Urgebis adhuc duodecimo contra solutionem, quia motivum formale fidei debet esse tale, ut fidelis cognoscat necessariam connexionem illius cum veritate rei revelatæ; non potest autem rusticus cognoscere talem connexionem necessariam inter propositionem parochi, et veritatem rei revelatæ : alioquin esset judicium falsum, quo credit articulum etiam verum : nam licet articulus sit verus, falsum tamen est, quod habeat ejus veritas necessariam connexionem cum propositione parochi : aliud ergo motivum formale debet habere, de quo vere judicet, quod habet necessariam connexionem cum veritate rei revelatæ.

Respondetur, rusticum etiam agnoscere connexionem necessariam inter motivum saltem proximum, et veritatem rei revelatæ, quia necesse est, data revelatione mediata Dei adæquate sumpta, dari veritatem in objecto revelato. Non tamen judicat rusticus, necessariam connexionem inter revelationem mediatam inadæquate sumptam, hoc est, propositionem parochi, etc., et revelationem præteritam Dei, nec id necessarium est ad eliciendum assensum fidei. Nam sicut in sententia contraria per fidei assensum, credimus certo Deum olim revelasse; non tamen affirmamus, aut agnoscimus necessariam connexionem inter ipsa extrema, scilicet, inter Deum, et revelationem; alioquin assensus esset falsus, cum illa non sit

Digitized by Google

necessaria, sed contingens; sed tamen suppositis motivis credibilitatis, quæ ostendunt connexionem illam inter Deum et revelationem, voluntas prudenter imperat assensum determinatum, et absque formidine ad connexionem inter Deum, et revelationem: sic in nostra sententia quamvis non appareat necessaria connexio inter propositionem parochi cum talibus circumstantiis, et inter locutionem mediatam Dei; apparent tamen rustico tanta motiva ad illam connexionem credendam, ut pro ejus captu voluntas prudenter imperet assensum determinatum ad connexionem illam.

174 Dices esse differentiam, quod scilicet in contraria sententia connexio illa non necessaria est inter extrema ejusdem propositionis, quæ immediate conjungimus absque illatione unius ex alio: in nostra autem sententia connexio hæc saltem juxta primam ex duabus solutionibus assignatis supra ad sextam objectionem, est per modum illationis, qua unum infertur ex alio; scilicet, revelatio præterita ex propositione præsenti cum talibus circumstantiis. Responderi posset, retenta illa prima solutione, ad propositum parum referre, quia neutra connexio apprehenditur ut necessaria. Unde sicut intellectus in contraria sententia potest assentire firmissime connexioni non necessariæ inter extrema, et firmius, quam assentiatur connexioni necessariæ inter alia extrema: sic potest ex imperio piæ affectionis firmissime credere connexionem inter propositionem talem parochi, etc., cum revelatione præterita Dei, licet eam connexionem non judicet necessariam. Nec enim ad assentiendum uni propter aliud, requiritur, quod appareat semper necessaria connexio inter unum et aliud, cum sæpe dentur consequentiæ probabiles, ita ut non solum consequens, sed ipsa consequentia et illatio probabilis sit, quæ probabilitas aliquando provenit ex inevidentia, aliquando ex defectu necessitatis, ut quando ex affectu Petri erga Joannem audientes Joannem petiisse librum a Petro, inferimus, quod impetrarit; sic ergo, etiam non apparente necessaria connexione, potest intellectus ex imperio piæ affectionis, ex tali propositione articuli cum talibus circumstantiis colligere revelationem præteritam Dei: hoc tamen per assensum non probabilem, et formidolosum, sed absque ulla formidine, sicut non apparente necessaria connexione inter Deum, et revelationem præteritam, potest in sententia contraria credere certo, et absque formidine Deum revelasse. 175

Ratio autem utriusque eadem est, quia scilicet ad exhibendum cultum debitum Deo non prærequiritur, quod appareat necessaria illa connexio. Sic enim debemus adorare hanc hostiam, quæ nobis proponitur, licet non appareat necessarium, quod hæc hostia sit consecrata; sufficit, quod non possimus prudenter dubitare de existentia Christi sub hac hostia, ad hoc, ut debeamus absolute ei exhibere supremum cultum latriæ, et majorem omni alio, quem exhibemus aliis personis, quas evidenter agnoscimus, et scimus necessario esse tales. Sic ergo ut per intellectum debeamus exhibere Deo supremum cultum assensus firmi, non requiritur cognoscere necessariam connexionem inter Deum, et revelationem, aut inter revelationem præteritam, et hanc propositionem locutionis præteritæ: sufficit quod non possit prudenter dubitari, aut formidari; tunc enim voluntas debet imperare supremum fidei cultum, ut intellectus firmus credat id, quod non potest prudenter dubitari, dici a Deo, quam alia, in quibus agnoscit necessitatem, aut habet evidentiam. Sic etiam Pontifici summo, quando per nuntium aliquid affirmat, et non possumus prudenter dubitare, quod sit nuntius ipsius, debemus majorem fidem, quam aliis, quos evidenter videmus contrarium affirmare, licet non videamus positive, quod necessarium omnino sit, Papam loqui per illum nuntium: sufficit enim ad debitam fidem adhibendam, non posse dubitare prudenter, quod ille loquatur ex parte Papæ. Similiter ergo rusticus, licet non credat necessarium esse, quod parochus loquatur ex parte Dei, in hoc enim judicio fere semper deciperetur, potest, et debet regulariter id credere firmiter, quia ipsi non apparet quod possit prudenter de hoc dubitare, et id sufficit, ut debeat exhibere supremum cultum intellectualem fidei firmissimæ debitum Deo loquenti, et majorem, quam aliis rationibus etiam demonstrativis, in quibus agnoscit necessariam connexionem unius cum alio.

Assensu firmus fid non requirit co gnoscere necessari connexionem i ter Deun et revelati nem.

Dicet aliquis, non videri contra reverentiam debitam Deo, si quis non credat, hunc hominem loqui ex parte Dei: hoc enim non derogat divinæ auctoritati; possum enim ego credere et confiteri Deum esse summe veracem, licet negem nunc loqui ex parte 176

Digitized by Google

Dei. Hoc argumentum procedit etiam contra sententiam contrariam : nam eodem modo non esset contra reverentiam debitam Deo, si aliquis neget, Deum aliquod objectum revelasse ; per hoc enim non derogat veracitati Dei, cum paratus sit credere omnia, quæ Deus dixerit. Omnes ergo debemus respondere, auctoritatem divinam in loquendo obligare nos ad debitam fidem dictis adhibendam : non possumus autem credere firmissime, quæ Deus dicit, nisi credamus, Deum loqui. Cum autem auctoritas Dei tendat ad captandam fidem apud homines, eo ipso obligat, ut non negemus animo obstinato, ipsum loqui, quando non est ratio ad prudenter de hoc dubitandum : sicut etiam regi irreverentia fieret, si ipsi aliquid affirmanti, aliquis non crederet eo prætextu, quod vel rex non loqueretur, vel non serio, qui enim hoc absque prudenti fundamento opponeret, eo ipso regem debita fide defraudaret. Sic ergo, qui Deo per alium loquenti non crederet eo prætextu, quod illa non sint verba Dei, absque fundamento sufficienti ad prudenter dubitandum; eo ipse fraudaret Deum debita fide, atque ideo irreverentiam inferret contra Dei auctoritatem fidem debitam ab hominibus exigentem.

177 Hæc ut dixi responderi possent, retenta illa prima solutione ; retenta tamen secunda, clarius, et melius conceditur non apparere aliquando necessariam connexionem inter extrema illius propositionis, qua rusticus credit Deum loqui sibi mediate ; hæc tamen necessaria connexio inter extrema illius propositionis non requiritur, sicut neque in sententia contraria apparet necessaria connexio, sed contingens inter extrema illius propositionis, *Deus revelavit ;* quare quoad hoc non est major difficultas in una sententia, quam in alia.

178 Objectio ult. Ultimo opponit nobis Hurtadus dicta disp. XIII, § 120, quod per tot anfractus relabimur in difficultates sententiæ communis, quas fugere conati sumus, ideo enim fugimus sententiam contrariam, quia revelatio præterita neque est nobis per se nota, neque ex aliis principiis evidentibus potest evidenter deduci. Sed neque in hac nostra sententia sunt principia evidentia, quibus cognoscamus revelationem illam esse Dei : non est enim nobis evidens, Deum loqui nobis per hunc ministrum : ergo sicut in sententia communi indigemus aliquo principio manuducente ad existentiam revelationis Isaïæ factæ; ita in hac indigemus alio principio manuducente ad persuadendum, quod hæc propositio mysterii est revelatio mediata Dei. Sicut ergo debemus dicere, credi, hanc esse revelationem mediatam Dei, per motiva humana, ut per conditiones, ita credi poterit existentia revelationis Isaiæ per propositionem Ecclesiæ humanam ut per conditionem.

Hoc tamen argumentum non videtur bona fide propositum ab eo auctore, qui bene sciebat sententiam nostram, quam sæpe coram oppugnaverat, cum publice defenderetur, et noverat me non discedere a sententia contraria, eo quod non sint motiva evidentia, quæ evidenter persuadeant Deum revelasse Isaïæ Incarnationem : In rebus enim fidei, nemo requirit evidentiam; et sciebat etiam nostram sententiam fundari in differentia clara ab illa alia, in qua neque evidenter, neque obscure apparet ex se connexio inter terminos illius propositionis. « Deus revelavit olim incarnationem, » cum æque bene Deus potuerit non revelasse : in nostra vero sententia apparet, non quidem evidenter, sed obscure connexio inter terminos hujus propositionis, « doctrina cum talibus motivis, et circumstantiis proposita est doctrina divina.» Et quidem hæc connexio inter terminos apparet cum tanta verisimilitudine, ut ausus fuerit dicere Richardus de Sancto Victore lib. I *de Trinitate* c. II, si doctrina cum talibus motivis proposita falsa esset, Deum ipsum nos decepisse. Vide, quanta ei connexio appareret inter doctrinam taliter propositam, et doctrinam divinam. 179

Quanta connexio appareat inter doctrinam propositam cum motivis fidei, et doctrinam divinam.

Urget tamen Hurtado, quia sicut visa propositione ministri, et motivis ac circumstantiis quibus proponitur, nos ex terminis movemur ad credendum hoc proponi ex parte Dei, ita visa propositione Ecclesiæ, nos possumus moveri ex terminis ipsis ad credendum Deum loquutum fuisse Isaïæ : quia quemadmodum existentia revelationis præteritæ est nobis ignota ; ita est nobis ignotum hanc esse revelationem mediatam Dei. Hoc tamen non deberet dici, sed probari, si posset, et certe non posset ; omnibus enim compertum est, Deum, et revelationem præteritam secundum se nullam ostendere connexionem suadentem debere conjungi in assensu, sicut neque inter sidera, et paria apparet clare, vel obscure 180

Digitized by Google

connexio. At vero inter doctrinam taliter propositam, et doctrinam divinam maxima apparet connexio, et tanta ut prudenter saltem non possimus eam negare, vel de ea dubitare. Nunc jam ad alia progrediamur.

SECTIO IX.

Utrum dari debeat, vel detur actus fidei acquisitæ, quoties datur actus fidei supernaturalis.

181 Quorumdam Recentiorum opinio.

Volunt aliqui recentiores, nunquam elici actum fidei infusæ supernaturalem absque aliquo alio assensu concomitanti fidei acquisitæ naturali simul elicito : quod in universum docent de omnibus actibus supernaturalibus, semper elici simul cum illis alium actum naturalem, qui regulariter versatur circa idem objectum formale et materiale : actus tamen fidei acquisitæ non potest versari circa idem objectum formale, quia non possumus viribus naturalibus credere propter revelationem præteritam inevidenter propositam sistendo in ipsa; quare assensus fidei acquisitæ, qui semper comitatur assensum fidei infusæ, debet habere aliud motivum formale, scilicet, motiva humana, propter quæ ultimo credimus per illum actum, Deum revelasse, v. g. Incarnationem.

182 Duplex fundamentum istius opinionis. Primum fundamentum.

Moventur ad hoc asserendum duplici potissimum fundamento. Primum est, quia per actus omnium virtutum generantur habitus, seu facilitas ad illud objectum postea amplectendum, ut constat in homine fideli frequenter eliciente actus fidei, vel in diligente frequenter Deum, etc., hæc autem facilitas, seu habitus non potest generari ab actibus supernaturalibus, quia hi non generant habitus, sed generantur ab illis : actus enim non generant habitum, nisi ad similes actus eliciendos; unde deberet esse habitus supernaturalis, quod fieri non potest, quia habitus supernaturales non sunt ad facile, sed ad simpliciter posse, habent enim se per modum potentiæ ad suos actus.

Secundum fundamentum.

Secundum fundamentum est, quia si esset solus actus supernaturalis absque alio naturali, non posset a nobis cognosci, cum enim sit ens supernaturale, non posset intellectus absque aliquo lumine superiori illum percipere; atque adeo nec præsentem experiremur, nec præteriti recordaremur. Fatendum ergo est, intervenire simul alios actus naturales, quos experimur, et cognoscimus præsentes, et quorum postea recordamur.

Addunt tertiam rationem, quæ potest esse a priori, quod scilicet potentia cui sufficienter applicatur objectum suum, non est, cur non operetur circa illud : voluntati autem proponitur objectum honestum per cognitionem supernaturalem fidei, et simul per cognitionem naturalem, ergo applicans se ad operandum circa objectum propositum, operatur utroque modo, scilicet, ut potentia naturalis, et ut potentia elevata ad actus supernaturales.

In hoc modo opinandi duo puncta continentur : primum est, dari semper cum actu supernaturali illum alium actum naturalem : 183 Duo puncta istius opinionis. quod quidem habet aliquos auctores, cum quibus sentit P. Jacobus Granado in 1, 2. controversia IV, *de habitu in communi*, disp. VI, n. 12. Alterum vero quod prædicta sententia addit, scilicet non percipi a nobis actus supernaturales, sed solos naturales, singulare est, et contra mentem theologorum omnium, et Patrum. De primo puncto dixi disp. XX, *de Incarnatione*, sect. II, n. 27, ubi illam sententiam rejeci : et nunc iterum displicet. Primo quia fundamentum illud desumptum ex habitibus, et facilitate, quam experimur, retorqueri potest ad hominem : ipsi enim fatentur actum fidei infusæ, et actum fidei naturalem non versari circa idem objectum formale. Peto ergo an qui frequenter se exercet in actibus fidei infusæ intensissimis et ferventissimis, habeat post longum tempus facilitatem aliquam ad credendum propter testimonium Dei, majorem quam hæreticus, qui nunquam credidit propter testimonium Dei, sed propter motiva humana. Si habet, ergo actus supernaturales generarunt illam facilitatem : nam in eorum sententia actus naturales semper sistunt in motivo humano. Si vero non habet ullam facilitatem, eodem modo negari poterit facilitas post alios actus supernaturales : non enim magis experimur facilitatem ad amandum Deum propter ipsum, et sistendo in ipso post actus amoris, quam ad credendum Deo propter ipsius testimonium, et sistendo in ipso, et quidem cum sit difficultas non exigua, ut adversarii fatentur, in credenda revelatione Dei præterita propter ipsam sistendo in illa, negari

non potest, quod illa difficultas, quæcumque sit, exercitio et usu credendi decrescat, sicut difficultas quam habent alii actus : quidquid enim dixeris de facilitate ad credendum propter tale objectum formale absque habitu, et quocumque modo eam explicueris, poteris idem dicere, et eodem modo explicare facilitatem, quam experimur ad alios actus. Quomodo autem generetur ea facilitas, et a quibus actibus, mox dicemus.

184 Secundo displicet, quia licet illi duo actus fidei versentur circa idem objectum, non possunt tamen fieri absque eo, quod voluntas imperet duos : sicut enim licet omnes gradus intensionis in actu versentur circa idem objectum, non potest fieri actus intensus, si voluntas imperat actum remissum : multo minus poterunt fieri duo actus, si voluntas imperet unum solum.

Unde argui potest tertio, quia si essent duo actus, duplo magis fatigaretur homo, quam si eliceret unum, sicut magis defatigatur eliciens actum intensum, quam remissum : hoc autem manifeste repugnat experientiæ; neque enim magis defatigamur eliciendo actum fidei, quam assensus scientificos. Rursus si essent duo actus, magis distraheretur virtus intellectus, aut voluntatis, quando operaretur circa ejusmodi materias virtutum, quam circa alia objecta, quia haberet duplo plures actus, atque adeo minus posset attendere ad alia objecta : quod tamen est etiam clare contra experientiam. Adde, quod non solum ex parte intellectus, sed etiam ex parte phantasiæ deberet duplicari defatigatio; nam propter dependentiam, et connexionem intellectus nostri cum phantasia, singulis actibus nostri intellectus, saltem quando versantur circa diversa objecta, correspondet in phantasia alius actus; cum ergo actus fidei divinæ, et fidei acquisitæ habeant per se objecta formalia diversa, deberent illis correspondere actus phantasiæ diversi, qui duplo magis defatigarent, et gravarent vires phantasiæ.

on magis lefatigamur :iciendo tum fidei, quam a-ensus entificos.

185 Quarto argui potest, quia si est necessaria connexio inter illos duos actus, eo quod, ut adversarii dicunt, voluntate imperante assensum propter divinum testimonium, virtus naturalis intellectus, elicit etiam assensum, quem potest circa divinum testimonium non sistendo in ipso, sed in motivo humano : ex hoc, inquam, sequitur, quod assensus ille naturalis debeat etiam esse ex parte intellectus ita firmus, sicut est assensus fidei divinæ; ideo enim per assensum fidei divinæ intellectus assentitur firmissime, et super omnia objecta, quia voluntas piæ affectionis imperat eam firmitatem, et adhæsionem. Cum ergo assensus ille naturalis proveniat ex eodem imperio voluntatis, quasi per redundantiam, quatenus intellectus virtute etiam naturali eo modo, quo potest, tendit in idem objectum; oportet quod tendat æque firmiter; quia non est, unde, aut a quo limitetur in modo adhærendi firmiter, sed per utrumque assensum adhærebit firmissime eidem objecto materiali, et per consequens per utrumque adhærebit firmissime objecto formali, non potest enim firmius adhærere objecto materiali, quam formali : unde simul credet super omnia revelationem Dei per actum supernaturalem et simul credet etiam super omnia testimonium humanum, et ejus veracitatem per actum naturalem, in quo jam sibi contradiceret, credendo magis revelationem præteritam, quam omnia alia, et simul credendo per alium actum magis testimonium humanum, quam revelationem præteritam, cum hanc credat propter illud.

Hinc jam ad secundum punctum veniendo 186
illius sententiæ, quatenus docet solos actus naturales percipi a nobis, et non supernaturales: hoc, inquam, multo magis displicet. Nam ii theologi concedunt, per solos actus supernaturales hominem mereri, ex quo fit, nos non percipere unquam ullo modo, aut experiri in nobis eos actus, quibus Deo placemus, aut meremur aliquid in ordine ad salutem. Quæ doctrina non satis cohæret cum modo loquendi Scripturæ, et sanctorum Patrum, qui de iis affectibus, et de ea fide, dilectione, ac pœnitentia, quam experimur loquuntur, et dicunt, illam Deo placere, illam Deum placare, mereri vitam æternam etc. De voluntate enim bona, quam in corde suo expertus fuerat David ædificandi templum Domini, loquitur *Psal.* CXXXI et repræsentat Deo ad obtinenda ejus beneficia, dum ait: *Memento Domine David, et omnis mansuetudinis ejus, sicut juravit Domino, votum vovit Deo Jacob,* etc., ubi certe de illa solum voluntate loquitur, quam recordabatur se habuisse, et de illa subjicit remuneratam fuisse a Deo larga illa, et magnifica pollicitatione : *Juravit Dominus David veritatem, et non frustrabitur*

Ps.CXXXI,1.

Ibid. v, 11.

Digitized by Google

eum, de fructu ventris tui ponam super sedem tuam. De illa enim voluntate, quam in se expertus fuerat David, dixit ei Deus, ut habetur III *Reg.* VIII, 18 *Quod cogitasti in corde tuo ædificare domum nomini meo, bene fecisti, hoc ipsum mente tractans. Verumtamen tu non ædificabis mihi domum, sed filius tuus.* Unde de voluntate etiam, quam in se experiebatur Salomon eodem cap. I, vers. 28 et de oratione quam in se percipiebat, loquitur, ut ejus intuitu Deum moveat. *Respice ad orationem servi tui, et ad preces ejus, audi hymnum, et orationem, quam servus tuus orat coram te hodie,* sicut et David *Psal.* XXVI, repræsentat orationem suam præteritam, cujus recordabatur, ut ab ea moveatur Deus.
Ps. XXVI, 7. *Exaudi Domine vocem meam, qua clamavi ad te. Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea.* Sic Ezechias repræsentabat Deo voluntates suas bonas præteritas, quas in se expertus fuerat, et quarum memoriam habebat, ut earum intuitu beneficia impetraret IV *Reg.* XX, 3: *Obsecro Domine, memento quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto, et quod placitum est coram te, fecerim.* Quod ipsum faciunt quotidie pii homines offerentes, et repræsentantes Deo bona desideria, quæ unquam habuerunt, et quorum recordantur, ut eorum intuitu aliquid obtineant. Sic offerimus Deo orationem, in fine illius petentes, ut eam Deus acceptet ad præmium et remunerationem. Dicere autem, quod non loquimur tunc de oratione, aut desideriis piis, quæ percipimus et quorum recordamur, sed de aliis, quorum nec recordamur, nec ea unquam percepimus, alienum longe est ab omnium fidelium sensu et mente. Quis enim fidelium credat actus pœnitentiæ, contritionis, dilectionis Dei ferventissimæ, quos S. Franciscus per totam vitam expertus est in se, inutiles fuisse ad salutem et meritum, solumque meruisse per alios actus occultos, qui nobis ignorantibus in nobis fiunt, et quorum postea non recordamur?

187 Adde, si ea doctrina vera esset, opera bona externa maxima ex parte non solum non essent meritoria, sed nec orirentur ex fide. Opera enim externa frequenter fiunt, vel certe continuantur ex applicatione præterita, qua voluimus illud opus facere, et quæ dicitur virtualiter perseverare, v. g. sacerdos ex intentione præterita, qua se applicuit ad celebrandum, etiamsi postea sit distractus, prosequitur et offert verum sacrificium, quod oritur ex intentione præterita virtualiter perseverante : illa autem perseverantia virtualis, ut alibi explicui, est volitio præsens confusa et tenuis qua volumus loqui, vel operari ad illum finem quem jam prius intendimus et voluimus : per quem actum confuse volumus operationem præsentem ad illum effectum, quem prius nos intendisse recordamur. Unde totum hoc præsens, quidquid est, oritur ex memoria confusa alicujus intentionis præteritæ. Si ergo non habemus memoriam ullam illius voluntatis supernaturalis ortæ ex fide sed solum alterius naturalis, quæ per te non oritur ex fide divina, sed ex fide acquisita, et naturali, consequens est, ut oblatio præsens sacrificii ullo modo non oriatur ex fide, atque ideo nec denominative sit meritoria. Quod idem procedit in eleemosyna, in obsequio pauperibus, et infirmis exhibito, et aliis piis operibus, quæ saltem in continuatione nullo modo oriuntur ex fide, sed ex illa cognitione, et intentione naturali, cujus solius per se memoriam habemus : nam illa alia supernaturalis perinde se habet, ac si nunquam in nobis præcessisset.

Opera externa frequenter fiunt et continuantur ex applicatione præterita.

Perseverantia virtualis quæ sit.

Denique in materia nostra de actu fidei in particulari sunt duo alia inconvenientia; 188
primum est, quod tetigimus supra sect. III, ad hominem, eo quod auctores illius sententiæ dicunt, actum fidei divinæ habere aliud diversum motivum formale a motivo fidei naturalis, quia illa tendit ad divinum testimonium sistendo in ipso, hæc vero resolvit ulterius testimonium Dei in motiva humana. Unde fit, si a nobis non percipiuntur actus fidei divinæ quos habemus, sed soli actus fidei naturalis, nunquam nos percepisse, nisi assensus qui tendunt ad testimonia humana : quare licet sæpe conati simus assentiri propter testimonium divinum sistendo in ipso, experientia tamen comperimus nunquam id potuisse obtinere : nam licet ille etiam assensus supernaturalis fiat, est tamen nobis omnino occultus, atque adeo perinde est ac si non esset : eodem enim modo experimur nos non illum habere, sicut experimur non habere alios actus quos non habemus : negationem enim aliorum actuum solum agnoscimus, ex eo, quod non percipiamus in nobis tales actus, sicut nec experimur assensum illum supernaturalem propter tale motivum formale, magis quam si revera non esset. Unde sicut, qui sæpe conatus est loqui, et

Digitized by Google

expertus est se non loqui, nec movere linguam, aut labia, non conatur deinde id quod experitur non fieri : sic qui per tot annos conatus est assentiri propter illud motivum formale, et semper expertus est se solum assentiri propter aliud motivum, nec habere se illum alium assensum quem desiderabat; nisi insanire velit, cessabit ab ejusmodi conatu. Imo de facto, quia homines ab experientia ducuntur, non imperant sibi nisi assensus similes illis quos experti sunt, et credere prout recordantur se credidisse : recordantur autem se nunquam credidisse, nisi propter motiva humana juxta hanc sententiam, ergo illum solum modum credendi sibi deinceps imperabunt.

189 Alterum inconveniens est, quia si solum assensum fidei naturalis percipimus, ergo solum percipimus nos firmiter credere ea firmitate, cujus capax est assensus fidei acquisitæ, quæ per te resolvitur in motiva humana, atque adeo non est capax ejus firmitatis, quem habere debemus, cum credimus Deo propter ejus testimonium : non possumus ergo experiri in nobis fidem firmam, sed infirmam et minorem quam eam, quam non experimur. Quomodo igitur audacter dicunt Patres, et dicimus etiam nos, quod firmissime credimus mysteria nostræ fidei? possumus quidem dicere, quod velimus credere firmissime; tamen experientia nos docet, nunquam obtinere : semper enim experimur solum assensum infirmum loco illius firmissimi, quem volebamus habere. Si autem dicas, illum etiam assensum fidei naturalis fieri firmissimum propter connexionem, quam habet cum assensu fidei divinæ, jam eo ipso derogas fidei divinæ, per quam in actu exercito protestamur nos pluris facere auctoritatem et testimonium Dei, et firmius ei credere, quam omnibus prorsus motivis, et auctoritati hominum sistendo in ipsis.

190 Nunc jam respondeamus breviter ad tria illa fundamenta, quibus hi theologi moti sunt ad ponendos omnes actus meritorios omnino occultos iis ipsis, qui eos habent. Primum argumentum erat, quia ex actibus fidei, et aliarum virtutum generantur habitus, qui tamen ex actibus supernaturalibus non possunt generari, ergo dantur simul alii actus naturales, ex quibus illi habitus generentur. Hoc argumentum jam supra vidimus quomodo pariter contra ipsos retorqueatur : ad illud vero respondetur in mea sententia nullam esse difficultatem; dixi enim in libro *De anima*, habitus acquisitos esse species bene coordinatas et intensas, ac memoriam actuum præteritorum, quæ omnia reddunt potentiam magis promptam ad idem objectum iterum amplectendum, vel credendum. Hæc autem facilitas non minus habetur per actus supernaturales, nam utrorumque manet species, ut mox dicam. In sententia vero ponente habitus acquisitos, qui sint qualitates superadditæ diversæ a speciebus, etc., consequentius procedunt, qui admittunt, ex actibus etiam supernaturalibus generari ejusmodi facilitatem, prout docet late Arriaga disp. IX *de Anima* sect. I. sub sect. II, in quam sententiam propensum se ostenderet Hurtado disp. XVI, *de Anima*, sect. VIII.

(Habitus ... sit.)

Ad secundum argumentum, quo probabant, non posse nos recordari actuum supernaturalium, nec eos percipere, quando sunt, eo quod sint supernaturales, dixi late in tractatu *de Deo*, ubi circa supernaturalitatem visionis Dei examinavimus hanc cognoscibilitatem entis supernaturalis, et dixi entia supernaturalia esse in duplici differentia : aliqua enim sunt supernaturalia simpliciter, ut gratia, habitus infusi, etc., alia sunt supernaturalia præsuppositive, qualis est cognitio evidens, qua Angelus scit aliquem hominem mortuum resurrexisse, quam cognitionem non potest unquam habere nisi præsupposito miraculo, scilicet, quod ille homo resurrexerit, quod viribus naturæ non potest fieri : posito tamen illo miraculo, viribus naturæ habet Angelus cognitionem evidentem, qua scit, illum hominem post mortem resurrexisse : quæ cognitio existere non potest, absque miraculo præsupposito : illo autem posito, connaturaliter debetur Angelo concursus ad illam cognitionem, nec ad illam indiget habitu infuso, aut comprincipio aliquo supernaturali ex parte potentiæ, quia ipsi naturæ debetur. Sic ergo diximus, licet homo non possit experiri suos actus supernaturales, nisi præsupposito aliquo, quod superet vires naturæ, scilicet ipsis actibus quos experitur; illis tamen actibus suppositis, debetur connaturaliter homini cognitio reflexa confusa, qua experiatur confuse illos, eo quod naturæ intellectuali debeatur cognitio suarum operationum, quæcumque illæ sint, propter gravissima inconvenientia, quæ sequerentur, si ipse homo nesciret, quid vel- 191

(Entia supernaturalia sunt in duplici differentia.)

(Ad actus reflexos homo non indiget habitu infuso.)

(Cognitio reflexa proprii actus debetur ipsi naturæ.)

Digitized by Google

let, aut quid sciret. Hinc ergo est, quod ad ejusmodi actus reflexos non indigeat habitu infuso, quia non elicit eos per potentiam obedientialem, sed per virtutem naturalem, qua exigit talem cognitionem reflexam, non sicut posito lumine gloriæ debetur visio Dei, quia hæc non debetur naturæ, sed lumini : at vero cognitio reflexa proprii actus debetur ipsi naturæ, quæ quatenus intellectualis est, exigit scire quid velit, et quid nolit : non ergo superat exigentiam, aut vires naturæ illa cognitio, nisi præsuppositive, quatenus supponit aliquod excedens vires naturæ, quæ omnia latius explicui in prædicto loco. Vide etiam, quæ dixi, disp. XX *de Incarnatione*, sect. II, n. 27, et sequentibus ubi adduxi alias rationes ad probandum, quod non debeant fieri simul illi duo actus, naturalis, et supernaturalis circa idem objectum formale, et materiale.

192 An quando generatur assensus fidei Christianæ necessario prærequiratur assensus fidei acquisitæ, ut conditio vel causa.

Hinc infertur decisio etiam illius quæstionis vulgaris, utrum quando generatur assensus fidei Christianæ, necessario prærequiratur aliquis assensus fidei acquisitæ, ut conditio, vel causa. Cui quæstioni respondeo negative : nam licet prærequiratur assensus credibilitatis, ut postea videbimus, non tamen assensus ipsius mysterii : hic enim antecedenter ad piam affectionem, solum posset esse probabilis, assensus autem probabilis non oritur necessario positis motivis, quia potest apparere aliqua ratio in contrarium, qua suspendatur intellectus, donec determinetur a voluntate : ut videbimus.

SECTIO X.

In quo formaliter consistat actualis revelatio Dei.

193 Quid sit hæc actualis revelatio Dei propter quam credimus.

Diximus, objectum formale partiale fidei esse revelationem Dei : non erit abs re breviter inquirere, quid sit hæc actualis revelatio Dei, propter quam credimus. Suppono autem ex dictis, duplicem esse hanc revelationem : alteram mediatam : alteram immediatam. Mediata est, qua Deus nobis nunc aliquo modo revelat sua mysteria mediante prædicatione, et instructione aliorum hominum. Nam licet hæc ipsa instructio sit respectu nostri aliqualis revelatio Dei, ut dixi sect. VII, dicitur tamen mediata, quia utitur Deus respectu nostri organo valde mediato, quo aliquo modo loquatur nobis, nimirum locutione, et doctrina aliorum hominum. Immediata vero est, qua Deus immediate sine alio medio loquitur alicui, ut locutus est Prophetis et sanctis viris. De hac ergo immediata revelatione, et locutione Dei potest dubitari, in quo formaliter consistit : et postea ex ipsa facile erit judicare, quid dicendum sit de essentia revelationis mediatæ.

194 Locutio i testificat Dei an sit ipsa i fusio interna h bitus fid Prima sententi

Aliqui dicunt, locutionem et testificationem Dei, esse ipsam infusionem internam habitus fidei. Ita Canus *De locis Theologic.* lib. II, c. VIII in solut. IV argum. §. *his vero tribus*, Bannes in præsenti §. *decisio auctoris*, conclusione VI. Hoc tamen communiter rejicitur et merito, quia ille, qui credit habet pro motivo ex parte objecti revelationem, et testificationem Dei ad credendum; non tamen habet pro objecto ipsum habitum fidei, nec allicitur, aut movetur objective ab ipso habitu, ut constat, non enim experimur habitum, nec habitus est objectum, sed virtus ex parte potentiæ ad eliciendum assensum.

Funda mentum illius se tentiæ

Hæc sententia habet pro se fundamentum alicujus ponderis. Probant imprimis ex illo I *Joan.* V, 10 : *Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se;* ergo habet in se ipsam testificationem Dei, sed non habet in se nisi habitum, ergo ipse habitus est testificatio Dei. Respondetur, fideles habere in se testimonium Dei; hoc est rem testificatam sive vitam, et salutem a Deo promissam ut explicat noster Salmeron ibi tom. XIV, disp. XXXI, vel aliter dici potest habere in se testimonium Dei, id est acceptare, et possidere objective per intellectum testimonium Dei, ut explicat Bellar. tomo III, lib. III *De justificatione* c. IX, responsione ad 13 *testimonium.*

Probant deinde ratione, quia sicut se habet naturale lumen intellectus circa prima 195
principia, ita lumen fidei respectu credibilium : sed lumen naturale non solum concurrit efficienter, sed etiam illuminat veritatem objecti, ut videri possit, ergo similiter, lumen fidei. etc. Respondetur, lumen naturale intellectus solum concurrere efficienter ad actum : neque enim assentimur principiis propter ipsum lumen habendo illud ex parte objecti. Similiter neque assentimur revelatis propter habitum fidei, habendo illum ex parte objecti. Alioquin primus actus fidei elicitus ab auxilio sine habitu haberet diversum objectum formale. Mitto alia leviora argumenta, quæ facile possunt dissolvi.

Digitized by Google

196 P. Suarez, tom. I, in III part., disp. XXVII, sect. II. § *Sed occurrit secunda difficultas,* docet in locutione Dei ad extra, duos actus intervenire productos in intellectu audientis. Primus est directus, quo cognoscit mysterium revelatum, v. g. Verbum incarnatum esse. Secundus est, quo cognoscit illum primum actum esse locutionem Dei, et vocem illius: penetrando naturam illius actus, qui entitative est vox Dei, quare qui illum actum cognoscit, eo ipso scit eam esse Dei locutionem. Hanc doctrinam existimo veram esse posse in aliquo casu, non tamen semper. Quare operæ pretium erit breviter attingere aliqua circa locutionem in communi, ut ex iis deducamus a priori naturam, et quidditatem locutionis divinæ.

197 essentia cutionis aperire udienti a dictam t manilare coneptum ternum quentis.

Imprimis ergo notandum, de essentia locutionis non solum esse, quod per illam, qui loquitur, aperiat audienti rem dictam, sed etiam quod obiter manifestet conceptum internum, quem habet de illo objecto. Probatur, quia plures sunt causæ naturales, quæ in nobis generant notitiam alicujus objecti, et tamen non ideo loquuntur nobis proprie sed solum metaphorice, sicut cœli dicuntur loqui, et narrant gloriam Dei. Item Angelus concurrens per modum objecti cum intellectu alterius Angeli ad visionem suæ substantiæ, non loquitur per illam notitiam sui, quam in alio generat: et denique Deus potest sine concursu objecti concurrere cum meo intellectu ad cognitionem aliquam, sicut modo concurrit ad cognitionem primorum principiorum cum speciebus; et tamen sicut per cognitionem primi principii modo de facto non loquitur Deus proprie, ita nec in illo casu loqueretur; quia nimirum non ordinatur illa cognitio ad manifestandum objectum, prout est in intellectu loquentis, sed objectum secundum se. Dixi *non ordinatur*, quia licet ex cognitione alicujus objecti possim arguitive colligere illud esse in mente divina, non sufficit, ut dicatur Deus loqui: alioquin Deus loquitur mihi quæcumque evidenter cognosco, nam eo ipso possum colligere illa objecta esse in mente divina. Requiritur ergo ad locutionem, quod ordinetur per se, et immediate ad manifestandam alicui mentem loquentis. Ex quo fit, ut non sit idem loqui alicui, et loqui coram aliquo: possum enim ego licite loqui coram excommunicato, non tamen cum excommunicato, quod discrimen nascitur ex eo, quod verba illa non ordinentur a me ad aperiendam illi, sed alteri, meam mentem. Unde obiter infero, revelationem latius patere, quam locutionem Dei: nam quæ homo cognosceret per scientiam infusam aliquo modo diceretur scire per revelationem: non tamen esset locutio, quia Deus non ordinat illam scientiam immediate ad manifestandam suam mentem. At vero ad objectum fidei requiritur locutio Dei, quia fundatur in veracitate Dei: non est autem veracitas, nisi in locutione: requiritur ergo ad actum fidei, quod Deus ipsi credenti, vel alteri locutus fuerit mediate, vel immediate; dicimus tamen communiter revelationem esse objectum formale fidei, quia loquimur de revelatione, non in tota sua latitudine, sed prout convertitur cum testificatione.

Notandum secundo auditionem sæpe sæpius distingui a locutione: auditio enim est perceptio, qua audiens percipit objectum dictum, et quod illud objectum sit in mente loquentis. Quare in rigore loquendo, contingere potest, quod aliquis loquatur, et non audiatur; quia licet communiter dicatur locutionem esse manifestationem proprii conceptus, seu excitationem speciei in mente audientis: non debet intelligi de excitatione actuali in actu secundo, sed de causa proxima ad excitandum, nisi impediatur: quod licet pertineat ad quæstionem de nomine, an illa sit dicenda locutio; debemus tamen observare communem modum loquendi: nam quando sacerdos pœnitentem absolvit, vere loquitur cum illo; et tamen frequenter pœnitens non audit, et frequentius non intelligit quid dicat sacerdos: ergo non est idem loqui, et audiri ab eo cum quo loquimur. 198

Non est idem loqui et audire ab eo cum quo loquimur.

Hinc infero primo, pro materia de Angelis, juxta sententiam probabiliorem, quæ docet Angelos invicem loqui, quatenus ad nutum unius Deus concurrit cum intellectu alterius ad cognoscendum id quod alter vult manifestare: dicendum esse locutionem formaliter consistere in illo actu voluntatis, quo Angelus loquens ordinat objectum ad alterum Angelum, auditionem vero esse perceptionem alterius Angeli, quare posset saltem miraculose, vel forte etiam pro arbitrio ipsius Angeli, cui fit locutio, loquente Michaele cum Gabriele, Gabriel non audire: itaque locutio Michaelis est actus voluntatis, qui exprimitur per has voces, *fac hoc,* vel *ego cras veniam ad te;* nam licet communiter dicatur hos esse actus intellectus, sive 199

Locutio Angeli in quo formaliter consistat.

Digitized by Google

intimantis, sive judicantis, et loquentis de actibus voluntatis; probabilius tamen existimo esse actus voluntatis, alioquin non potest unus Angelus alterum decipere et mentiri, quia si locutio esset judicium quo Angelus loquens cognosceret actum propriæ voluntatis, sicut ipse non posset judicare contra id, quod in se experitur, ita non posset dicere alteri quod in mente non haberet: potest autem fallere, et falso promittere; ut nos ipsi experimur : quando interius volumus cum Deo, vel Angelis loqui : possumus enim interius etiam dicere, *ego faciam, ego orabo, jejunabo* etc., et tamen non habere propositum implendi, præsertim si aliquis conciperet, Deum posse decipi per ignorantiam, frequenter posset hujusmodi locutionem elicere; ergo illa locutio non est judicium affirmans volitionem præsentem, sed potius est volitio ordinans illud objectum ad audientem, qui actus, licet non sit amor, vel odium objecti; est tamen quasi amor, quo volumus illud objectum manifestari audienti ut cognitum a nobis. De hoc tamen latius in materia *de Angelis*.

200 Infero secundo, ex illis duobus actibus intellectus, quos ponebat Suarez ubi supra quando loquitur Deus, quorum unus sit cognitio objecti, et alter sit cognitio reflexa prioris, primum quidem esse complete locutionem Dei, quia licet per illum formaliter non cognoscam objectum esse in mente divina ; ille tamen actus excitat sufficienter mentem audientis ad secundum actum, quo cognoscam illud objectum esse in mente Dei. Locutio autem ut supra dixi, non est, qua formaliter audio, vel cognosco rem, ut in mente loquentis, sed quæ excitat in me talem cognitionem, ut constat in locutione humana externa. Adverte tamen, illum primum actum, licet sit locutio, esse tamen simul saltem partialiter auditionem : cum enim auditio, ut supra dixi, sit perceptio, qua audiens formaliter cognoscit objectum dictum, et quod objectum sit in mente loquentis ; hinc est, illum priorem actum esse partialiter auditionem, quia per illum formaliter cognoscitur objectum dictum : itaque auditio integra completur ex illo primo actu, et ex secundo, quo cognosco objectum illud fuisse in mente Dei loquentis, locutio vero sufficienter salvatur in priori cognitione.

201 Petes, quomodo per secundum actum possim cognoscere objectum illud fuisse in mente Dei nisi videam intuitive ipsum Deum. Resp. primam cognitionem posse esse talis naturæ, ut postulet non produci a Deo, nisi ex fine manifestandi suam mentem, et ordinandi illud objectum ad alterum ; quare, qui cognoscit naturam et entitatem illius actus, cognoscet etiam productum esse a Deo ex tali intentione, et fine manifestandi suam mentem ; sicut, qui cognoscit vocem externam, cognoscit etiam proferri ex fine manifestandi propriam mentem, quia ex placito hominum habent voces non proferri nisi cum hac intentione.

Ex dictis de locutione, infertur tertio quid dicendum sit de ipso verbo : cum enim omnis locutio inferat verbum ; postquam diximus, quid sit formaliter ipsa locutio, facile erit designare, in quo consistat verbum. Etenim loquendo de locutione, non qua sibi, sed qua cum aliis aliquis loquitur, prout agimus in præsenti, verbum est id, quod a loquente producitur ad repræsentandum utrumque, scilicet objectum dictum, et quod objectum sit in mente loquentis : utrumque enim repræsentat instrumentaliter vox humana. Ex quo fit, verbum in locutione Angelica non esse cognitionem Angeli loquentis, vel audientis ; sed illum actum voluntatis ; quo ordinat loquens objectum ad alium : illa enim est vox Angelica, qua clamat Angelus, et quam nos etiam experimur, quando ad Deum, vel Angelum clamamus aliquid postulantes, vel narrantes ; nam illa postulatio, vel narratio non est assensus, vel judicium, ut supra vidimus, cum possit conjungi cum voluntate decipiendi, sed est ordinatio voluntatis dirigentis objectum ad alterum : quod autem ille actus sit verbum, quo alteri loquimur, facile probatur, quia habet se omnino sicut vox externa in ordine ad manifestandum objectum, nec aliud poterit assignari quod sit verbum : non cognitio Angeli audientis, tum quia illa magis est auditio et perceptio verbi quam verbum : tum etiam quia etiamsi Angelus non audiret, adhuc præcederet locutio, ut supra dixi, et per consequens verbum : quia omnis locutio est productio alicujus verbi. Deinde verbum non potest esse cognitio ipsius loquentis, quia potest contingere, quod loquens loquatur contra id quod cognoscit, ut dictum est, et tamen producit verbum, licet falsum, illius objecti : restat ergo, ut ille actus voluntatis, sit verbum, et vox unius Angeli ad alium.

203 Denique ex dictis constat quid sit formaliter verbum Dei loquentis: nam si sermo sit de locutione Dei ad intra; verbum est id, quod producit Pater æternus ad repræsentandum ipsi filio objecta, quæ Pater habet in mente; quod verbum non est aliud, quam ipse filius genitus de quo late in materia *de Trinitate*. Si vero sermo sit de locutione Dei ad extra, qua loquitur immediate cum Angelis, vel hominibus: hæc locutio potest dupliciter esse. Primo ita ut Deus formet aliquam vocem sive sensibilem, sive intellectualem in audiente, quæ quidem vox non sit cognitio, sed objectum cognitionis, et in qua cognoscatur objectum dictum, ut in mente divina: et tunc hæc vox, quæcumque illa sit, erit verbum, sicut vox unius hominis ad alium. Qualis autem sit natura illius vocis, non possumus perfecte explicare; non tamen apparet repugnantia in possibilitate talis qualitatis, quæ per modum objecti repræsentet instrumentaliter rem dictam a Deo. Secundo potest Deus loqui efficiendo immediate in mente audientis cognitionem directam ipsius objecti dicti ex intentione manifestandi suam mentem, et tunc illa prima cognitio directa producta in audiente erit proprie verbum Dei: quia illa formaliter repræsentat objectum, et instrumentaliter repræsentat, quod illud objectum sit in mente Dei loquentis, ut supra explicatum est.

204 Ultimo infertur, idem cum proportione dicendum esse de locutione mediata, qua Deus mihi hic et nunc proponit mysteria fidei credenda: hæc enim locutio est ipsa mysterii propositio mihi facta a prælatis, et magistris cum talibus circumstantiis, etc. hæc enim propositio talis mihi apparet, ut in ipsa tanquam in Dei voce mediata possim cognoscere, Deum esse auctorem hujus doctrinæ, et Deum per hoc medium velle mihi suam mentem communicare: in quo consistit ratio locutionis.

205 Hæc olim dixeram pro explicanda essentia locutionis, quantum ad nostrum institutum sufficiebat. Postea hæc latius prosecutus est P. Hurt. disp. XIII, ubi de locutione in communi, et de variis locutionum generibus tractat, eamdemque sententiam circa locutionem Angelicam amplexus est, qui adiri potest, ego enim ab iis quæstionibus generalibus ex professo tractandis abstineo, quia non sunt hujus loci: aliqua tamen breviter observo ex iis, in quibus non placet doctrina Hurtadi in prædicto loco.

Primo itaque non placet, quod dicta disp. XIII, sect. I, §. 5, dicit requiri in loquente voluntatem, qua velit, quod audiens percipiat ejus vocem, atque etiam rem dictam per ipsam vocem. Hoc, inquam, non approbo, si intelligatur universaliter de omni locutione, et non solum de humana, nec cohæret cum iis, quæ idem auctor nobiscum affirmat postea sect. II, §. 65, ubi dicit, Angelum loqui cum alio Angelo per voluntatem, qua suum conceptum ad illum dirigit, hoc est, qua vult secreta sua percipi ab audiente: qua voluntate existente, Deus infundit speciem Angelo audienti, ut percipiat voluntatem illam Angeli loquentis, quæ voluntas cognita ducit audientem in cognitionem rei, quam Angelus loquitur, sicut vox nostra ducit in cognitionem rei dictæ per vocem. Ex hac autem doctrina sequitur, non semper requiri in loquente voluntatem, qua velit suam vocem percipi, et cognosci ab audiente, sed sufficere, quod velit suum conceptum, et mentem ab audiente percipi. Probatur, quia Angelus loquens per te solum vult secreta sua percipi, non ergo vult quod percipiatur etiam vox: nam vox Angeli vel est ipsamet volitio, qua vult suum conceptum percipi ab audiente, ut ego opinor, et explicui in tractatu *de Angelis*; vel est ipse actus cognitionis, quo audiens percipit illam voluntatem, ut indicat Hurt. dicto §. 65 dicens, voluntatem loquentis esse ejus linguam; cognitionem vero, qua audiens eam percipit, esse formalem locutionem, et simul auditionem, in quo non immoror, quia fortasse hic auctor non negat, volitionem ipsam esse vocem et locutionem instrumentalem juxta id, quod latius explicuerat sect. I sub sect. VIII. Sive ergo vox sit voluntas loquentis, sive cognitio audientis, non est necesse quod velit Angelus loquens, illam percipi ab audiente. Nam volitio loquentis non habet se ipsam pro objecto, nec velut se ipsam percipi ab audiente, sed vult mentem suam, et conceptum de tali objecto percipi ab audiente: qua voluntate posita, Deus infundit speciem audienti repræsentantem directe illam voluntatem, quæ cognita ducit in cognitionem conceptus, et mentis loquentis circa tale objectum, sive vere sive aliquando falso significatæ, quando loquens mentitur: non ergo

206 An semper requiratur in loquente voluntas qua velit quod audiens percipiat ejus vocem et rem dictam.

necesse est velle, quod audiens cognoscat ipsam vocem. Si vero dicas, vocem esse ipsam cognitionem, qua audiens percipit voluntatem loquentis, procedit idem argumentum: nam Angelus loquens, voluntate illa solum vult, quod audiens cognoscat suam mentem de tali objecto, non vero vult, quod reflexe cognoscat illam suam cognitionem, qua percepit mentem loquentis. Nec id necessarium est ad finem loquentis; si enim audiens percipit directe voluntatem loquentis, et ex ea ducitur ad cognoscendam ejus mentem circa tale objectum, quam loquens voluit audienti constare, sufficienter audiens venit in notitiam mentis loquentis sine alia cognitione reflexa prioris cognitionis: non ergo necesse est quod loquens velit audientem cognoscere reflexe cognitionem directam: imo nec apparet possibile, quod voluntas illa, qua Angelus loquitur, terminetur ad illam cognitionem reflexam, ut ad objectum volitum: quia si id requireretur, esset, ut Angelus audiens cognitione reflexa cognosceret suam cognitionem directam fuisse ortam ex voluntate loquentis, atque ita cognosceret locutionem sub ratione locutionis: hoc autem non potest voluntas illa, qua Angelus loquitur, velle, nisi habeat se ipsam pro objecto: non enim potest eadem voluntas velle, quod audiens sciat suam cognitionem directam ortam esse ab illa voluntate; nisi terminetur ad eamdem voluntatem saltem in obliquo, quod difficile est, ut constat.

207 Neque obstant fundamenta, quibus ille auctor dicto §. 5 motus fuit ad id asserendum: fundatur enim in vocis æquivocatione, vel in principio falso. Primo namque dicit, necessariam esse voluntatem loquentis, « qua velit percipi ab audiente »: quæ propositio æquivoca est; si enim sensus sit, requiri, quod loquens velit percipi suam mentem ab audiente, vera est: si vero sensus sit, debere velle, quod vox ipsa et locutio percipiatur ab audiente, falsa est: non est enim necesse id velle semper, ut aliquis loquatur. Secundo probat, quia loqui est significare ad placitum, ergo qui loquitur, vult significare ad placitum, quia qui loquitur, vult loqui. Hoc tamen, si universaliter intelligatur de omni locutione falsum est: quia locutio Angelica non significat ad placitum, sed naturaliter, ut suppono, et concedit etiam ille auctor. Falsum etiam est, omnem, qui loquitur, debere velle loqui: Angelus enim loquens, non est necesse, quod velit reflexe loqui, sed sufficit, quod velit percipi suam mentem ab audiente, qua voluntate eo ipso loquitur in actu exercito et percipitur, licet possit etiam reflexe velle hanc voluntatem per aliam reflexam, per quam velit loqui, ut dixi in tractatu *de Angelis*. Ideo tamen dixi supra, hanc doctrinam non mihi, probari si intelligatur de omni locutione, præscindendo ab Angelica, et humana. Si enim restringatur ad solam humanam, quæ sit per voces sensibiles significantes ad placitum, verum puto, quod requiratur in loquente voluntas, qua velit voces ab audiente percipi. Non enim loquitur per hoc solum, quod velit suam mentem ab audiente percipi, nisi apponat ad hunc finem medium aliquod, nempe voces, vel nutus instrumentaliter significantes suam mentem: cum autem voces non sint utiles ad eum finem, nisi ab audiente percipiantur, consequens est, ut volens voces ad manifestandam suam mentem, velit eas percipi ab audiente, alioquin non vellet eas, ut utiles ad eum finem; atque ideo non vellet ex eo fine, sed casu, quod non sufficeret ad locutionem humanam, quæ debet ordinari ad audientem ex ordinatione loquentis. Angelus autem non indiget alio medio; quia eo ipso, quod velit mentem suam ab audiente percipi, debetur audienti species hujus voluntatis, qua in actu exercito ordinata fuit mens loquentis ad audientem.

Loqui an sit significare ad placitum.

Secundo observari velim, quod P. Hurtadus § 9, proposita sibi objectione, quod loquens amphibologice, et æquivoce non vult ab audiente percipi; et tamen loquitur: respondit, fortasse ad utendum æquivocatione absque mendacio, requiri voluntatem formalem loquentis, ut percipiatur ab audiente in vero sensu. Hoc tamen absolute, et absque dubitatione affirmandum censeo, et docui olim in hac materia, et dicam inferius disp. IV, sect. III, ubi de his æquivocationibus sermo erit, an Deo, vel hominibus licitæ sint. Ubi videbimus, quomodo stent simul illæ duæ voluntates in loquente, altera, qua desiderat, audientem non intelligere verum sensum, altera, qua vult proferre verba ad hoc, ut audiens possit verum sensum percipere: sine qua voluntate non loqueretur verum, cum non proferret ea verba, ad significandum id, 208

Digitized by Google

quod habet in mente, sed contrarium.

209 Tertio displicet, quod prædictus auctor eadem disp. XIII, § 26 et sequentibus late probare contendit contra Vasquez, non requiri in loquente voluntatem formalem, qua velit suam cognitionem, seu judicium de objecto percipi ab audiente, sed sufficere voluntatem virtualem, qua prævidens, voces habere hunc effectum ducendi audientem ad notitiam mentis, et cognitionis loquentis, velit proferre voces, licet id non velit ex eo fine, sed solum ut ducant audientem in cognitionem objecti a se cogniti. Hoc, inquam, falsum existimo, quia locutio essentialiter tendit ad communicandam scientiam, et notitiam propriam alteri : quare immediate, et directe voces significant conceptum et mentem loquentis, mediate vero,

Vocibus utimur ut notitiam nostram in audientem transferamus.

et consequenter res, quarum notitia dari intenditur : quare, qui dicit tibi, *Petrus est in foro*, immediate significat suam mentem, qua judicat, Petrum esse in foro, et consequenter dat tibi medium cognoscendi rem ipsam, nempe Petrum esse in foro. Cum enim non possimus mentem ipsam nostram, et scientiam transferre in audientem, utimur vocibus, quibus mediis mentem nostram, et notitiam aliquo modo transferamus, de quo dixi in Logica, atque etiam in tom. *de pœnitentia* disp. XXIII, sect. IV, ideoque Pater æternus propriissime loquitur Filio, et loquendo generat ipsum, quia communicat ei ipsam eamdem scientiam rerum omnium, quam ipse habet; nos vero, quia eamdem scientiam communicare non possumus, utimur instrumento vocum, quibus manifestemus judicium et mentem nostram de rebus : cum ergo locutio ad hanc communicationem scientiæ ordinetur, repugnat aliquem velle formare voces ad finem locutionis, quin velit audientem venire in notitiam scientiæ suæ : alioquin non vellet proferre voces ad usum suum, ad quem sunt institutæ, sed ad alium, et per consequens non loqueretur.

Locutio affert ordinationem mentis propriæ ad audientem.

210 Porro locutionem afferre ordinationem mentis propriæ ad audientem, nec sufficere intentionem manifestandi res ipsas, probari potest imprimis, quia Deus non loquitur nobis proprie, quando producit in nobis speciem objectorum, et eorum notitiam, sive id faciat, ut causa universalis, sive etiam ut causa particularis, imo licet immitteret alicui speciem erroris, Deus nec loqueretur, nec mentiretur, quia non id faceret ad manifestandam suam mentem. Unde, quando Deus alicui dat scientiam infusam, vel species supernaturales, et infusas multarum rerum, revera intendit, quod homo accipiat notitiam illorum objectorum, tum quia qui vult formam in subjecto, vult effectum formalem; tum etiam, quia eo fine Deus infundit species illas, vel scientiam, ut homo sciat ea omnia objecta. Non tamen loquitur Deus, quia totum id ordinatur, ut homo sciat objecta, non ut communicetur ei scientia Dei, neque species illæ habent ex se immediate significare illam ordinationem scientiæ divinæ ad accipientem species : in hoc ergo differt locutio ut locutio ab omnibus aliis actionibus, quibus generari potest scientia in alio; quia locutio ordinatur immediate ad communicationem scientiæ propriæ, et significat audienti immediate hanc ordinationem.

Variæ responsiones ad hoc colligi possunt 211
ex Hurtado, qui, ut verum fatear, satis obscure loquitur in tota illa sect. I, et vix potest ejus sensus percipi. Primo ergo videtur respondere, Deum non loqui producendo species, vel cognitiones nostras, quia illa productio non procedit ex cognitione, quam Deus habet de objectis, sed hæc cognitio concomitanter se habet ad productionem illarum specierum, vel cognitionum : locutio vero debet procedere ex cognitione objecti, quæ est in loquente; quam cognitionem aliquando videtur indicare, quod debeat esse judicium, ut § 20 et 23, aliquando quod solum debeat esse apprehensio, ut § 21 et 22, et alibi. Hæc tamen responsio non satisfacit. Primo, quia sæpe in productione specierum, vel scientiæ, quam Deus producit in homine, non se habet concomitanter, sed antecedenter et ut causa, cognitio, quam Deus habet de objectis : quando, v. g. Deus infundit alicui species, vel scientiam infusam supernaturalem de rebus futuris, qua homo eas futuras evidenter cognoscat, necesse est, quod prius Deus sciat res illas esse futuras, alioquin non posset dare speciem supernaturalem illius, ut futuræ; et qui postea cognosceret reflexe illam speciem, vel scientiam infusam a Deo, eo ipso veniret in cognitionem scientiæ, quam Deus habet de tali re futura, sine qua scientia non posset infundere eam scientiam, et tamen tunc Deus non loquitur proprie, quamvis dici possit revelare ea objecta, latius enim patet revelatio, quam locutio, ut supra diximus,

Digitized by Google

et fatetur idem Hurtado eadem disp. XIII, § 105.

212 Secundo, impugnatur eadem responsio, quia si locutio debet procedere a loquente ex cognitione objecti, et hoc significat ipsa locutio; hoc debet intelligi, vel de apprehensione sola, vel etiam de assensu loquentis circa veritatem objecti. Si ergo intelligitur de sola apprehensione objecti, quæ debet præcedere in loquente, hoc non est proprium locutionis; nam Deus etiam producens species, vel cognitiones nostras, antequam velit eas producere, debet cognoscere essentiam talium specierum, vel cognitionum, et per consequens earum objecta, quæ essentialiter repræsentant: ecce productio illa procedit a Deo ex objecti cognitione non concomitanti, sed antecedenti ut causa: et tamen Deus tunc non loquitur. Si vero dicas locutionem debere procedere ex cognitione objecti, qua loquens judicet objectum ita esse, ut per voces significatur: peto, an requiratur judicium illud, ut causa sine qua non potest fieri locutio, an solum ut objectum, quod locutio debet significare. Primum dici non potest, quia ille, qui mentitur, loquitur proprie, et locutio illa non procedit a judicio loquentis de existentia objecti. Si vero dicas secundum, hoc est, quod intendimus, locutionem habere hoc speciale, ut repræsentet judicium loquentis de veritate objecti dicti, quod judicium, quando datur, locutio est vera, quando non datur, est falsa, sed est proprie locutio. Si autem judicium illud est objectum locutionis, consequens est, ut loquens ordinet locutionem ad manifestandum judicium illud. Sicut enim non potest loqui, quin velit manifestare res, quia locutio ordinatur ad illas per modum objecti manifestandas, et qui vult loqui, vult uti signo, ut signo, et per consequens significare objectum signi; sic non potest velle loqui, quin velit uti locutione ad significandum judicium proprium de re dicta, cum judicium illud significetur ut objectum per locutionem. Non enim potest significari solum ut causa, cum judicium illud non sit causa requisita ad loquendum, sed sola apprehensio, cum constet posse loqui, et de facto loqui eum etiam, qui non habet judicium de veritate objecti.

Locutio repræsentat judicium loquentis de veritate objecti dicti.

213 Dices, judicium illud esse causam requisitam, non ut quis loquatur, sed ut loquatur vere; unde quia loquens obligationem habet loquendi verum, ex ejus locutione audientes colligunt præcedere in ipso judicium de veritate objecti, et hæc potest esse secunda responsio, quæ colligi videtur non clare ex iis, quæ prædictus auctor tradit § 20. Hæc tamen responsio impugnari potest, quia ex hac ipsa obligatione loquendi juxta judicium de veritate objecti colligitur judicium illud non solum esse causam, sed objectum locutionis. Si enim non esset objectum, nec loquens per voces significat se ita judicare, non apparet, unde sit obligatio conformandi verba cum mente. Nam hoc solum, quod est voces significare res, non videtur eam obligationem afferre; potest enim aliquis sine peccato simulare vultum mœstum, ut tristitiam internam fingat, et licet id faciat, ut alii putent eum mœstum esse, non mentitur, nec peccat, quia non interponit auctoritatem et fidem suam: peccaret tamen, si verbis id testaretur; quia nimirum verba non solum significant rem ipsam, sed mentem loquentis, qui verbis interponit fidem et auctoritatem suam, fidem etiam ab auditoribus exigens, quare sicut fidelitas obligat ad conformanda facta verbis, quia promittens exigit spem ab eo, cui promittit, dans illi fidem promissionis; sic affirmans debet conformare verba menti, quia exigit ab audiente fidem, interponendo auctoritatam et fidem suam. Non ergo solum intendit, quod audiens veniat in cognitionem rei dictæ, sed etiam testem se adhibet affirmans id ita apud se verum existimari. Confirmari potest, quia veracitas obligat immediate non quidem ad dicendam rem, sicut est a parte rei, sed prout est in mente loquentis: qui autem loquitur, et affirmat aliquid, eo ipso intendit significare, se cum veritate loqui, ergo vult significare conformitatem locutionis cum mente sua, et per consequens intendit mentem suam cognosci ab audientibus, et ejus conformitatem cum verbis prolatis.

Veracitas obligat ad dicendam rem prout est in mente loquentis.

Responderi potest ex Hurtado § 28 et 29, loquentem intendere quidem exprimere rem, prout est in mente: ad hoc tamen non requiri, quod faciat reflexionem supra suum judicium, sed solum attendere ad objectum; nam si mentis objectum est, *Petrum esse in foro*, et ego vocibus exprimo, Petrum esse in foro, eo ipso affirmo rem prout est in mente, quamvis nihil dicam de meo judicio, nec reflexe illud cognoscam, sed solum ejus objectum. Et hæc potest esse tertia responsio, quam confirmat, quia qui affirmat 214

Digitized by Google

id, quod est a parte rei, affirmat rem, prout est in se : ergo qui affirmat id quod judicat, eo ipso affirmat rem, prout est in mente, absque alia intentione reflexa affirmandi conformitatem. Item pictor pingit faciem hominis, prout est in exemplari, quamvis non intendat depingere, ut eam cognoscit in exemplari reduplicative, sed solum specificative id quod videt in exemplari. Quando etiam loquimur, volumus loqui, et loquimur prout volumus ; non tamen cognoscimus reflexe conformitatem locutionis cum voluntate loquendi. Possumus ergo loqui rem, prout est in mente, licet non significemus reflexe, nec cognoscamus ipsam conformitatem verborum cum judicio mentis.

215 Hoc tamen ex dictis impugnari potest primo retorquendo eadem exempla, nam qui vult affirmare rem, prout est a parte rei, debet attendere ad statum, quem habet a parte rei : ergo, qui vult affirmare rem, prout est in mente, debet attendere ad statum quem habet in mente : esse autem in mente est terminare judicium mentis, quæ est denominatio extrinseca proveniens a tali judicio mentis; ergo debet reflectere supra ipsum judicium mentis. Pictor item, cui impositum est, ut depingat faciem conformem exemplari, debet attendere ad picturam prout est in exemplari, alioquin non erit certus de conformitate, nisi videat in tabula ipsa exemplaris taliter esse : ergo si volumus describere ab exemplari nostræ mentis, debemus reflectere supra mentem nostram. Unde secundo impugnatur a priori, quia loquens ex veracitate obligatur ad procurandam conformitatem verborum cum mente : non potest autem procurare conformitatem, nisi attendendo ad statum objecti in mente ; prout terminat actum judicii : ergo non potest intendere hanc conformitatem sine reflexione, et comparatione significationis verborum cum expressione mentali ejusdem objecti.

216 Hinc facile solvi possunt, quæ auctor ille affert ad probandum, non esse necesse quod loquens velit ab audiente percipi ejus judicium de objecto dicto : procedunt enim ex suppositione falsa. Primo arguit § 25 et 26 quia non est ponenda ea voluntas sine necessitate : nulla est autem talis necessitas, quia voces non significant conceptus directe, sed res ipsas, et aliunde voluntas loquendi est solum voluntas manifestandi rem conceptam, quod fieri potest sine voluntate manifestandi conceptum nostrum. Si enim amicum in periculo existentem moneas dicendo, « periculum imminet » : poteris habere pro fine solum, quod amicus cognoscat periculum, quod quidem obtines, etiamsi non dicas ei, « ego cognosco te esse in periculo, » et licet non velis, ut ipse cognoscat te hoc cognoscere.

Respondetur ex dictis, falso supponi, quod voces non significent directe conceptus, sed res. Falso etiam supponitur, quod possit aliquis velle loqui, et non advertere ad suos conceptus, nec velle, quod hi ab audiente cognoscantur. Loqui enim, ut diximus, non est solum significare rem aliquam; nam qui fingit mœstitiam vultus, vult significare mœstitiam in corde, et tamen non loquitur : quia loqui est significare judicium de re ipsa, ut interposita sua auctoritate exigat fidem ab audiente. Unde falsum etiam est, quod dicens amico, « periculum imminet, » solum velit, amicum periculum agnoscere. Fateor, id solum intendi tanquam finem, ad quem assumitur medium locutionis, ut in auctoritate et judicio monentis, tanquam in medio cognito amicus agnoscat periculum. Sicut si ad eumdem finem loquens juraret periculum esse : tunc certe non vult solum quod amicus cognoscat periculum, sed ad hunc finem vult quod agnoscat jusjurandum, quo Deus affertur in testem. Sic etiam sine juramento affirmans, adducit se ipsum in testem, et in suo testimonio, ut in medio cognito vult ab amico agnosci periculum imminens. Aliud esset, si non loqueretur, sed aliter moneret, v. g. aperiendo fenestram, ut in lumine videret amicus foveam, vel insidias paratas : tunc enim solum intendit cognosci periculum in se, et non in suo testimonio, tanquam in medio. 217

Arguit secundo § 30 quia prolatio vocis est sicut scriptio : possumus autem per scriptum loqui sine voluntate, quod percipiatur noster conceptus, nam si formes characteres exprimentes rem, prout eam concipis, absque voluntate, ut ab aliis legantur, adhuc, qui eos legerit, concipiet rem ut a te fuit concepta. Adde, si formasti characteres volens manifestare legenti rem scriptam, sine ulla tamen cognitione reflexa tui judicii de hac re : jam vere loqueris, quia voluisti manisfestare rem, prout sentis, et ita eam scribis. Respondetur facile, scribentem posse tripliciter se habere : primo, si nullo modo intendat, quod alii veniant in notitiam rei 218

Digitized by Google

per scripturam, sed exercendi calami gratia scribi rem, quam sentit, et tunc nullo modo loquitur, cum nolit alicui quidquam significare. Secundo potuit intendere, quod alii in eam scripturam incidentes eam legant, et credant rem scriptam; non tamen significat, se illis loqui vel scribere, sed sibi, et ad sui memoriam : sicut si ad eumdem finem secum in secreto voce loqueretur solus, ut alii eum observantes, crederent, quæ apud se dicit : et tunc etiam non loquitur aliis, sed fingit se sibi loqui, ut alii decipiantur; ut enim aliis loquatur, debet ad illos sermonem dirigere, vel scripturam in communi, vel in particulari. Sic, qui fingit se scribere Petro, ut Joannes, interceptis litteris, credat et decipiatur, non est locutus Joanni, nec mentitus est, quia nemini locutus est : jam enim aperuerat Petro litteras esse fictas. Tertio denique scribens potest velle loqui cum legentibus, quicumque illi sint : et tunc falso supponitur, quod non velit eos agnoscere judicium suum de re illa, si enim id non vult, non loquitur illis, ut constat ex supradictis.

219 Arguit tertio § 31, quia si per possibile, vel impossibile verba quis faciat significantia objectum, quale est in sua mente cum sola voluntate manifestandi objectum illud, quin cognoscat cognitionem suam, vel velit eam manifestare, manifestabit audienti objectum illud ut ab ipso fuit cognitum, ergo loquetur : et audiens vere a loquente didicit objectum illud. Respondetur, repugnare, quod velit aliquis aliis verba facere, ut eis manifestet objectum, quin velit ab iis cognosci suum judicium de re ipsa : medium enim non potest eligi ad finem, nisi quatenus utile est : verba autem aliis facta non manifestant rem, nisi quatenus significant loquentem eam testificari, et interponere suam auctoritatem : ergo eo ipso loquens vult suam fidem, et judicium ab audientibus cognosci. Si autem per impossibile loqueretur sine hac voluntate, sequeretur utrumque : loqueretur enim, et non loqueretur, sicut si ponas per impossibile loqui sine voluntate manifestandi rem, de qua loquitur.

220 Ex dictis infero, displicere mihi quarto in prædicto auctore, quod dicit eadem disp. XIII, § 36, ubi distinguit loqui alicui, et loqui cum aliquo, unde dicit, eum, qui coram aliis loquitur cum Petro, loqui etiam aliis, licet non loquatur cum illis. Hoc inquam, non placet, quia dicere coram aliis famulo, ut emat pisces, non est loqui aliis, sed soli famulo : nam loqui, ut sæpe diximus, est ordinare meam mentem ad alium : tunc autem dominus ad solum famulum mentem suam ordinat per verba : quæ licet ab aliis intelligi possint, id non est ex ordinatione loquentis : nec in rigore sermonis etiam vulgaris loquitur excommunicato, qui coram illo dicit aliis, ut eum vitent, quia excommunicatus est. Omitto alia, quæ ibidem miscet ille auctor; quia ad propositum nostrum non pertinent, quale est illud, quod probat § 38, nos non loqui proprie cum Deo per voces externas, imo addit § 41, nec per locutionem mentalem, quod quidem majori examine indigeret, sed pertinet proprie ad tractatum *de oratione*.

Illud tamen ex illo auctore placet, quod 221
notat ibidem, et probat sect. IV, locutionem Dei externam, quando loquitur homini voce etiam sensibili, et ipsammet vocem sensibilem esse objectum formale fidei, quia illamet vox est locutio et revelatio. Placet etiam quod dicit sect. V et sect. VI, § 104, Deum communiter non loqui homini viatori, nisi vel vocibus, aut signis externis, vel saltem speciebus vocum aut signorum sensibilium impressis in phantasia, et producentibus actum phantasiæ, et apprehensionem intellectus earumdem vocum vel signorum, sicut si essent præsentes voces illæ, aut signa : illa enim alia locutio Dei per puram intellectionem rerum insensibilium magis pertinet ad Angelos, vel animas separatas, licet possit etiam aliquando Deus homini viatori modo illo loqui.

Deus quomod[o] commu[-]niter loquatu[r] homini vi[a]tori.

Ut tamen ad nostrum institutum rever- 222
tamur circa revelationem Dei immediatam, dixi, doctrinam illam Suarii initio adductam veram esse posse in aliquo casu, non tamen esse universaliter veram. Nam in universum loquendo, falsum est, Deum non posse alicui immediate loqui, nisi imprimendo in eum cognitionem objecti, quod loquitur. Imprimis enim si Deus per voces externas loquitur cum propheta, prout locutus est cum Moyse in rubo, Deus non loquitur imprimendo se solo immediate prophetæ cognitionem objecti, quod loquitur, sed per voces, quæ significant, illud objectum esse in mente Dei, et ordinari a Deo ad prophetam ad communicandam ei suam mentem. Deinde etiamsi Deus non loquatur per voces externas, sed formando in phantasia imagines vel vocum, vel rerum, potest id facere,

Deus an possit alic[ui] immedia[te] loqui, no[n] impri-mendo i[n] eum cog[-]nitionem objecti revelati[?]

Digitized by Google

absque eo quod imprimat in mente prophetæ judicium rei revelatæ : imo et licet loquatur per revelationes mere intellectuales, potest id facere : quia adhuc propheta potest manere liber ad credendum objectum sibi revelatum, imo, et ad credendum, an illa sit revelatio Dei, vel non : et de facto ita mansisse saltem communiter loquendo liberos prophetas, nec cognovisse evidenter illam esse revelationem Dei, docet idem Suarez disp. VIII *de fide* sect. v. Ubi longe aliter revelationem immediatam Dei explicat, quam in dicto loco tertiæ partis, et merito. Nam si Deus revelans prophetæ infunderet ei primo loco cognitionem objecti revelati, non remaneret locus fidei in propheta circa mysterium illud ; quia ex revelatione evidenti non deducitur conclusio fidei, sed clara, ut videbimus disp. II. Quare revelatio illa debet incipere ab apprehensione talis objecti, vel vocum, aut signorum illud significantium, quæ tamen talis sit ; ut propheta illam in se ipso percipiens possit prudenter sibi imperare assensum obscurum quo credat illam esse locutionem Dei, et ideo etiam credat verum esse objectum revelatum propter illud testimonium Dei. Sicut nos audientes vocem Petri, cognoscimus aliquando clare, aliquando etiam quando a longe et in obscuro loquitur, obscure, illam esse vocem Petri, et inde movemur ad credendum verum esse quod dicit. Sic ergo vox, et locutio Dei, ut relinquat locum fidei in propheta, non debet esse judicium de re ipsa revelata impressa a Deo, sed assimilari debet locutioni nostræ, quæ significat mentem loquentis, et ducit in notitiam objecti dicti a loquente.

223 Dixi tamen, posse aliquando veram esse illam doctrinam : non enim videtur repugnare, quod Deus loquens alicui det illi immediate notitiam claram ipsius objecti, quæ notitia talis sit, ut cognita reflexe ab audiente, cognoscat ordinatam esse ex se ad hoc, ut per illam Deus communicaret ei suam mentem, atque ideo erit proprie locutio Dei : imo saltem, si non sit cognitio evidens valde perfecta de objecto revelato, cum qua fortasse non potest esse fides de eodem objecto, de quo dicemus disp. sequenti, posset deservire ad fidem de objecto revelato : posset enim obscure solum cognosci ab habente illum actum, quod ille esset locutio Dei, licet evidenter cognoscat objectum : quare tunc credens illam esse locutionem Dei, posset ab illa formaliter moveri ad fide credendum objectum revelatum, propter illud testimonium Dei, atque ideo firmius crederet objectum revelatum propter illud motivum, quam antea assentiretur cognitione evidenti sibi impressa. Quamvis enim fides non possit credere objectum revelatum propter revelationem claram : illa tamen non esset revelatio clara, ut revelatio, sed obscura, quia quamvis clare manifestaret suum objectum, non constaret clare, illam esse revelationem Dei, sed obscure, et sub ea ratione moveret ad fidem ejusdem objecti.

Denique addo, posse e contra Deum loqui alicui immediate per locutionem, aut notitiam talem, qua audiens cognoscat evidenter, Deum ipsi loqui, non tamen cognoscat immediate objectum revelatum, sed hujus veritatem inferat ex revelatione Dei evidenter nota. Sicut nobis evidenter constat communiter de locutione Petri, quem audimus, non tamen cognoscimus immediate veritatem objecti, quod loquitur, sed eam inferimus ex testimonio Petri. Sic posset solum cognosci evidenter revelatio Dei testificantis tale objectum, et tunc per discursum formalem, vel virtualem posset cognosci veritas objecti revelati : non tamen per fidem, quia veritas illa deducta ex revelatione evidenter cognita, non crederetur prout sic obscure, sed evidenter, ut videbimus disp. II. 224

SECTIO XI.

Utrum sufficiat revelatio privata ad objectum formale fidei.

Diximus, revelationem Dei esse objectum formale partiale fidei : quærimus, an nomine *revelationis Dei* intelligatur solum revelatio publica, et communis, an etiam privata. Privatam autem vocamus, quam aliquæ privatæ personæ habent de rebus v. g. ad se pertinentibus, et quæ ab Ecclesia non proponuntur omnibus fidelibus. 225 **Revelatio privata quid sit.**

Prima sententia negat, pertinere ad objectum formale nostræ fidei privatas revelationes. Ita Cajet. in præsenti q. v, art. 3; Sotus lib. III *de Natura et gratia*, c. XI, et in *Apolog. contra Cathar*. c. V, Canus lib. XII *de locis* c. III; Valentia in presenti disp. I, qu. I, puncto 1, § 5, *difficultate* V. Bannes in **Prima sententia.**

Digitized by Google

præsenti dub. III et alii. Auctores hujus sententiæ dividuntur : nam alii dicunt ad objectum fidei pertinere eas solum revelationes, quæ fiunt personis publicis, et quasi capitibus religionis : alii discrimen reducunt ad res revelatas, et dicunt, eas solum revelationes pertinere, quæ sunt de rebus ad pietatem, et bonum commune conducentibus. Alii denique eas omnes, quæ ad Deum, et Christianam doctrinam pertinent, non quæ de aliis rebus extraneis fierent, ita Lorca in præsenti disp. VII.

226 Secunda sententia. Omnis revelatio Dei sufficienter proposita pertinet ad objectum formale fidei, sive privata sit, sive publica.

Secunda sententia communior jam docet, omnem revelationem Dei sufficienter propositam pertinere ad objectum formale nostræ fidei, sive privata sit, sive publice ab Ecclesia proposita; nam licet privatam non teneantur fideles omnes communiter credere, tenetur tamen credere ille, cui fit, et sufficienter proponitur, eodem habitu fidei, quo credit alia fidei mysteria. Hanc tenet Scotus in III disp. XXIII, qu. unica, Vega lib. IX in *Trid.* c. III et VIII. Cather. in *Apologia contra Sotum de certitudine gratiæ* c. ult. ubi ut testis oculatus testatur hanc sententiam quam P. Lainez Generalis nostræ societatis contra Sotum acriter in Trident. probavit, communi Concilii approbatione fuisse susceptam; eamdem tenet Corduba, Aragonius, Bellarm. Salmeron, quos affert, et sequitur Suarez in præsenti disp. III, sect. X, num. 2; Turrian. in præsenti disp. V, dub. I; Hurtado disp. IX et alii, quos affert, et sequitur Coninch. in præsenti disp. IX, n. 87 et Granado tract. I *de fide* disp. VI, n. 7, quam etiam defendunt jam communiter nostri recentiores. Et videtur insinuari in Trident. sess. VI, cap. XII et can. XII ubi damnantur qui sibi infallibilem certitudinem de sua salute promittunt, nisi id ex speciali revelatione didicerint, quasi velint PP. supposita ea speciali revelatione, posse id certa, et infallibili fide credi per eumdem habitum, quo alia revelata creduntur, quam fuisse Patrum mentem, testatur Cathar. ubi supra, qui eidem concilio affuit.

227 Revelatio privata an possit obligare sub peccato gravi infidelitatis ad credendum, antequam ab Ecclesia acceptetur.

Pro majori tamen explicatione, possumus in alia dubia partiri hanc controversiam. Primum itaque dubium esse potest, an Dei revelatio privata possit obligare sub peccato gravi infidelitatis ad credendum objectum sic revelatum, antequam ab Ecclesia acceptetur. Ratio autem dubitandi desumi potest ex usu fidelium, qui quamdiu manet intra terminos revelationis privatæ, non existimant se obligatos ad credendum. In contrarium vero est, quia prophetæ, et alii quibus Deus aliqua revelabat, non poterant sine peccato non credere, etiam antequam ab universa Ecclesia acceptarentur. Quod autem Deus revelaret animo publicandi, et ut per ipsos fieret revelatio publica, et communis toti Ecclesiæ, non videtur augere gradum obligationis : nam quod rex mihi aliquid secreto dicat, non minuit debitum credendi, sicut nec augetur hoc debitum ex eo quod id mihi dicat, ut aliis communicem : in utroque enim casu æque facerem regem mendacem ei non credendo. Si ergo propheta tenebatur Deo credere quod sibi revelabat populo communicandum, teneretur etiam si æque revelasset, sibi secreto retinendum.

In hoc puncto distinguendum videtur : possumus enim loqui vel de ipsomet, cui fit immediate revelatio, vel de aliis, ad quos postea ejus notitia derivatur. Loquendo ergo non de ipso, sed de aliis, credo, communiter loquendo, nunquam, aut rarissime obligari ad credendum positive revelationem, vel objectum revelatum, quamdiu manet intra terminos revelationis privatæ, et non proponitur ab Ecclesia. Rationem hujus insinuavi supra : quia nimirum quamdiu aliquis mihi nullo modo loquitur, nec mediate nec immediate, non exigit a me fidem, sicut exigit, quando mihi loquitur, quare possum circa ea objecta negative me habere tanquam circa id, quod ad me non attinet. Quare quamvis aliquando tot concurrant motiva, ut non possim prudenter negare veritatem rei revelatæ, imo aliquando etiam non possim dubitare per actum positivum dicendo, dubito de veritate revelationis, et rei revelatæ, non tamen apparet obligatio credendi positive, cum Deus nec mediate, nec immediate locutus mihi fuerit. Unde non est sermo nunc de revelatione alicui immediate facta ad hoc, ut id ex parte Dei alteri etiam privatim nuntiaret : tunc enim occurrentibus motivis sufficientibus, credere teneretur positive is etiam, ad quem mandatum, vel nuntium illud deferretur, quia jam tunc Deus saltem per nuntium loqueretur illi, et exigeret ab eo fidem. Nos ergo loquimur de iis solum, ad quos revelatio non pertinet, quia per illam Deus nec mediate, nec immediate cum iis loquitur.

Si vero loquamur de illo, cui revelatio privata immediate fit, non videtur negari

Digitized by Google

229 [..]ui revelatio [p]rivata [im]mediate non raro [t]enetur [illa]m et objectum [re]velatum [c]redere.

posse, quod aliquando, et non raro teneatur illam, et objectum revelatum credere. Ratio autem est supra indicata, quia animus Dei publicandi revelationem non videtur augere obligationem in eo, cui fit : Vel enim fit, et proponitur revelatio cum sufficientibus motivis, ut non possit prudenter de ea dubitari, vel non proponitur cum talibus motivis. Si non adsint talia motiva, non est obligatio positive credendi, sed potest prudenter suspendi assensus, et dissensus; et quidem satis frequenter ita expedit facere propter periculum frequens illusionis diabolicæ, quod latet. Si vero adsint motiva talia, ut non possit prudenter dubitari, debet positive credere, alioquin erit gravis irreverentia in Deum, cui loquenti, et sufficienter suam locutionem proponenti ad exigendam hominis fidem, illam non possumus negare. Et quidem cum adsit motivum divinæ auctoritatis sufficienter propositæ, cui summus cultus intellectualis debetur, erit etiam obligatio assentiendi, non utcumque, sed super omnia, sicut in rebus fidei debemus assentiri. Et quoad hoc, non videtur esse posse difficultas, loquendo de possibili, et ideo P. Suar. dicta sect. x, n. 2, dixit auctores primæ sententiæ fortasse non dissentire, nisi quoad modum loquendi. Cæterum de re ipsa, non est dubium, quod possit revelatio privata proponi cum tantis credibilitatis motivis ei, cui fit, cum quantis proponitur revelatio publica. Imo posset evidenter proponi, ita ut homo evidenter sciret, id revelari ab ipso Deo, ut infra videbimus disp. seqq. Ergo absque illo etiam gradu evidentiæ, poterit proponi cum evidentia saltem credibilitatis obligante ad assensum firmum imperandum.

230 An alii [q]uibus ea revelatio [f]acta non [fu]it, possint firmiter eam [cr]edere, et [o]bjectum [r]evelatum.

Ex hoc autem oritur secundum dubium. An alii, quibus ea revelatio facta non fuit, et ad quos non pertinet, possint, quando eis proponitur et narratur, firmiter eam credere et objectum revelatum. Nam P. Suar. dicta sect. x, n. 7, solum dixit, respectu aliorum raram esse hanc obligationem, non tamen impossibilem : ut colligitur ex III *Reg.* xx, ubi quidam punitus est a Deo, quia non credidit particulari revelationi cujusdam prophetæ. Cæterum ibi propheta intimavit præceptum Domini, cui alter obedire noluit, quare revelatio illa ad ipsum etiam pertinebat. Quando ergo non pertinet ad alios, neque facta est, ut eis ex parte Dei proponeretur modo supra explicato, credo quod alii non possint ex motivo fidei divinæ, et per consequens neque ex ejus habitu credere : quia tunc non potest resolvi ultimo assensus in revelationem mediatam, vel immediatam Dei, sed debet resolvi in auctoritatem humanam referentis. Non potest enim resolvi in revelationem mediatam, quæ nulla est, cum Deus nullum nuntium ad audientes miserit, nec eis aliquid loqui voluerit. Sed nec potest resolvi ultimo in revelationem immediatam præteritam, quia hæc non constat immediate ex terminis etiam obscure aliis quibus narratur, sed solum constat ex narratione referentis, quare in ejus auctoritatem humanam resolvendus est ultimo assensus, et per consequens non habebit objectum formale ultimum fidei divinæ.

Unde aliud esset si coram aliis Deus Petro aliquid revelaret, revelatione privata loquens cum solo Petro, et concurrentibus talibus motivis, ut Petrus obligaretur ad positive credendum. Tunc enim, si motiva æque constarent circumstantibus, sicut ipsi Petro, credo, quod ii etiam possent firmiter, et ex motivo fidei credere revelationem et rem revelatam : nam eo casu possent ii etiam resolvere fidem suam in revelationem illam præsentem, sicut et ipse, cui Deus loquebatur, cum non minus revelatio et motiva in se ipsis immediate eis objiciantur : quare sicut ii, coram quibus rex loquitur soli Petro, possunt propter testimonium regis credere, sicut et ipse Petrus, licet Petrus solus obligetur positive ad credendum, a quo solo fides exigitur, quia ad eum solum dirigitur sermo regius : sic ii, coram quibus Deus Petro soli loquitur, poterunt credere propter idem testimonium divinum. Quamvis autem ii fortasse non obligentur positive ad assensum, obligantur tamen ad non dissentiendum, quia dissensus redundaret in magnam irreverentiam divini testimonii coram ipsis sufficienter exhibiti. 231

232 Revelationem privatam an quis credat ex eodem habitu, quo creduntur revelationes publicæ.

Restat ergo tertium dubium, an qui debet credere revelationem privatam sufficienter propositam modo explicato, credat ex eodem habitu, quo creduntur revelationes publicæ : an ex habitu diverso : in quo placet secunda sententia supra relata, quod scilicet eadem fides, et idem habitus extendatur, et ad revelationes publicas, et ad privatas sufficienter propositas. Quæ sententia probari solet primo, quia Angeli eamdem fidem habuerunt quam nos habemus ; et tamen non crediderunt per revelationem ab Ecclesia pro-

Digitized by Google

positam, sed sibi peculiariter factam : Item Adamus ex privata revelatione credidit; Noe ex privata revelatione credidit futurum diluvium; Abraham nasciturum filium, etc. quam tamen fidem eamdem cum nostra facit Apostolus *ad Hebr.* XI; loquitur enim de fide, quæ est principium justificationis. Item in Scriptura continentur plura revelata, quæ ad privatas personas spectant, ut canis Tobiæ, et alia hujusmodi, quæ tamen fide nostra creduntur, ergo nec ex parte rei revelatæ, nec ex parte revelationis publicæ, vel privatæ limitatur objectum nostræ fidei.

233 Secundo probatur communiter hæc sententia, quia ratio formalis, quæ movet ad assensum fidei non est veracitas Dei in revelationibus publicis, aut quia Deus verax est, quando loquitur publice; sed veracitas Dei ut sic : hæc autem ratio æque applicari potest ad revelationes privatas; ergo idem habitus poterit elicere assensum propter utramque revelationem. Confirmatur primo, quia quod revelatio, quæ nunc est occulta, postea publica sit futura, non variat eam in ratione motivi; non enim movet, quia postea futura sit, vel non sit publica, ergo in utroque casu motivum manet ejusdem speciei in ratione motivi, et per consequens pertinet ad eumdem habitum. Confirmatur secundo quia eodem habitu credo Petro loquenti vocibus, vel nutibus, vel scripto, licet ipsæ locutiones differant inter se. Item eodem habitu credo Petro secreto, vel publice loquenti, ergo eodem habitu possum etiam credere publicæ et privatæ revelationi Dei.

234 Hæc ratio sumpta ex unitate objecti formalis non videtur omnino efficax; quia si in rigore loquamur, non est unum et idem in specie objectum formale adæquatum fidei: cum enim supra dixerimus objectum formale fidei non esse solam primam veracitatem, sed etiam actualem revelationem, consequens est ut toties differant objecta formalia, quoties revelationes ipsæ differunt inter se. Nec exemplum de fide humana, qua credimus Petro, aliquid probat; quia habitus acquisitus, quo credo Petro non est aliud, quam species motivorum quæ habeo ad credendum illi, ut docui in lib. *de Anima*, hoc est, species veracitatis illius, et alia species qua cognosco Petrum hic et nunc loqui; quæ quidem species diversa est, quando Petrus loquitur lingua, vel scriptura, et per consequens ex hoc capite diversus est saltem partialiter habitus, quo credo scribenti; cum sit diversus assensus etiam formaliter, quo judico vocem esse locutionem Petri, et quo judico scripturam esse locutionem ejusdem : ergo si ex habitu acquisito ad infusum arguendum sit, potius ex hoc capite argueretur pluralitas saltem partialis habituum fidei pro diversitate locutionum Dei.

Dices, licet ipsæ Dei locutiones differant 235
inter se: non tamen movent ad assensum fidei, secundum quod differunt, sed ut conveniunt in ratione revelationis : non enim assentior mysterio, quia Deus revelat taliter, vel taliter, sed præcise, quia revelat : ergo ratio formalis omnium actuum fidei est una, et eadem formaliter loquendo. Sed contra, quia imprimis hæc revelatio Dei non movet ad credendam Trinitatem, v. g. ut revelatio est præcise, sed ut talis, scilicet, ut de tali objecto, sed revelationes ipsæ variantur in specie pro varietate specifica objectorum, sicut et cognitiones; ergo hæc revelatio movet secundum quod talis est in specie. Deinde esto non moveret ut talis, sed ut revelatio est; adhuc negari non potest, quod assensus versetur circa ipsam, ut talem : diximus enim in superioribus, assensum fidei includere virtualiter tres assensus : primum, quo judico, Deum esse primam veritatem. Secundum, quo credo istam revelationem Trinitatis, v. g. esse divinam. Tertium, quo credo Trinitatem : loquendo ergo de illo secundo assensu, ille attingit formaliter hanc revelationem ut talis est; judico enim istam in specie, et in individuo esse revelationem Dei, ergo ille assensus habet pro objecto formali hanc revelationem, ut talem, ergo habitus fidei a quo elicitur ille assensus habet plures revelationes specie diversas, prout tales, pro objecto formali, si non motivo, saltem terminativo, et de quo enuntiat esse revelationem; ergo ex unitate objecti formalis non probatur efficaciter, quod idem habitus extendatur ad privatas revelationes, quam doctrinam a me olim traditam postea approbatam invenio apud Ripaldam t. I, *de ente supernaturali* disp. XLVII n. 6.

Existimo ergo, hanc sententiam melius 236
probari auctoritate supra posita, ex qua fit probabilis congruentia sumpta ex aliis habitibus infusis; nam licet habitus acquisiti varientur pro varietate specifica objectorum; habitus tamen infusi, cum non generentur ab actibus, sed dentur ad modum potentiæ,

Habitus infusi extendunta ad plura objecta formalia.

sapiunt naturam potentiæ, et extenduntur ad plura objecta formalia, quod de habitu charitatis videtur manifestum, nam eodem habitu volumus Deo plura bona specie diversa, quæ quidem non amantur materialiter, sed formaliter, non enim amantur ut media, sed ut fines; nam licet solus Deus sit finis *cui* charitatis, bona tamen, quæ illi amantur sunt fines *qui* : quare sicut actus, quo mihi amo sanitatem, et actus quo mihi amo honorem, sunt specie diversi, propter diversa objecta formalia, quæ habent, licet idem sit finis *cui* utriusque amoris : sic etiam actus quibus Deo amo diversa bona, habent diversa objecta formalia et tamen eliciuntur ab eodem habitu charitatis, licet non sit idem habitus acquisitus, quo mihi amo sanitatem, et honorem. Potest ergo idem habitus infusus fidei extendi ad plura objecta formalia diversa, saltem partialiter, et per consequens ex hoc capite non repugnabit eumdem habitum fidei extendi ad utramque speciem revelationum.

237 Habitus [infusi] unde [i]nter se [dis]tinguantur? Dices : Unde ergo distinguuntur habitus infusi inter se, si non distinguuntur pro distinctione objecti formalis : aut cur non dicemus unicum dari habitum infusum ad omnes actus supernaturales voluntatis, sicut datur unica potentia naturalis ad omnes actus naturales; si quidem habitus supernaturales dantur ad modum potentiæ? Respondeo, probabile mihi esse potuisse Deum satis connaturaliter ad statum elevationis supernaturalis infundere unicum habitum simplicem supernaturalem ad omnes actus supernaturales intellectus, et alterum ad omnes actus supernaturales voluntatis, ut objectio probat : de facto tamen voluisse infundere plures habitus, quia voluit eos esse separabiles inter se; voluit enim, fidem manere sine aliis, et spem etiam sine charitate; ex quo ad minus habemus, hos tres habitus distingui inter se juxta Paulum I *Cor.* XIII, 13. *Fides, spes, charitas, tria hæc* etc. ex quo etiam colligimus de facto datos esse plures habitus infusos, non quidem pro pluralitate solum utcumque objectorum formalium; nam quilibet ex his habitibus extenditur ad plura objecta formalia, ut probatum est de habitu fidei, et de charitate; sed quorum singuli ferantur ad aliquam seriem objectorum similium inter se. Quare sicut ad unitatem scientiæ non exigimus unicam rationem formalem objectivam simplicem, quæ respiciatur ab omnibus actibus illius scientiæ, sed aggregationem plurium objectorum partialium similium inter se, ut tradi solet in proœmio logicæ, et latius in lib. *de anima*. Sic etiam ad unitatem habitus infusi non requiritur unicum omnino objectum formale, quod idem attingatur per omnes actus, sed aggregatio plurium objectorum similium inter se. Alioquin si pro multitudine habituum acquisitorum, qui generari possunt, ponendi etiam essent habitus infusi; sane essent penes infiniti : quod incredibile est. Quanta autem debeat esse hæc similitudo, et connexio inter objecta, ut possint cadere sub eodem habitu infuso, non facile determinari potest. Posset aliquis contendere, requiri unitatem objecti formalis saltem partialis : nam licet charitas habeat diversa objecta formalia ex parte bonorum, quæ Deo volumus; habet tamen idem objectum formale ex parte bonitatis Dei, cui amantur ea bona : et licet fides habeat plura objecta formalia ex parte revelationum, habet tamen idem ex parte veracitatis Dei, propter quam assentitur. Hæc tamen regula fortasse non est universalis, quia unitas subjecti, cui aliquid volumus non sufficit ad unitatem virtutis infusæ: alioquin temperantia, et spes essent eadem virtus, quia finis cui amatur bonum temperantiæ, et beatitudo supernaturalis, est idem homo.

Melius ergo responderi fortasse poterit, 238
hanc regulam determinatam, et certam non posse a priori assignari ad distinguendos habitus infusos, sed solum posse a posteriori colligi ex distinctione fidei, spei, et charitatis, quas ex separabilitate, et ex Paulo ubi supra, scimus distingui; ex quarum distinctione probabiliter colligitur, differre alios habitus inter quorum actus reperiatur tanta diversitas, quanta reperitur inter actus harum trium virtutum. An vero hæc diversitas sit inter actus justitiæ, et religionis in particulari; arbitrio prudentis pensandum est. Sufficiat nunc aliquam regulam generalem assignare cum aliquo fundamento; non enim video, quod aliud probabile fundamentum habeamus ad distinguendos realiter habitus infusos virtutum moralium inter se.

Ex his tamen oritur quartum dubium, an 239 Revelatio privata quando non obligat ad credendum an credatur
quando revelatio privata non obligat omnino ad credendum positive eum, cui fit, vel eos, coram quibus fit modo supra explicato, quia nimirum non proponitur cum evidentia credibilitatis, prout frequenter contingere potest; qui tamen eam et ejus objectum credit,

Digitized by Google

eodem habitu infuso, quo res fidei? possit credere eodem habitu fidei infuso, quo credit res nostræ fidei. Videtur quidem ex uno capite, non posse habitum nostræ fidei ad eum assensum concurrere, quia assensus ille non potest prudenter fieri cum eadem firmitate in modo adhærendi, cum qua fiunt assensus nostræ fidei, ad quos præcedit pia affectio voluntatis, ut infra videbimus, orta ex judicio evidenti credibilitatis ostendente, non posse prudenter dubitari, vel formidari de revelatione, aut re revelata, quare voluntas prudenter imperat assensum omnino firmum, et super omnia, et cohibet omnem formidinem, quod non potest voluntas prudenter imperare, quando non præcedit evidentia credibilitatis; ergo tunc non potest prudenter elici assensus ita firmus, et per consequens non fiet ab habitu nostræ fidei, quæ firmissime credit : nam si firmus esset, jam non prudenter fieret, et per consequens non esset actus virtutis infusæ.

240 Aliunde tamen videtur idem habitus sufficere ad eas revelationes credendas. Primo, quia si ad eas poneretur alius habitus diversus, ille deberet esse virtutis theologicæ, cum haberet pro objecto formali saltem partiali et ultimo aliquid divinum, nempe veracitatem Dei, propter quam crederentur ea objecta, licet non ita firmiter, eo quod revelatio non proponitur cum evidentia credibilitatis. Unde præter tres habitus theologicos communiter assignatos ponendus esset quartus theologis incognitus. Secundo, quia, quod actus illi non sint ita firmi in modo assentiendi, sicut alii, non videtur arguere, nec exigere habitum diversum : nam imprimis eadem fides, quam præstamus Petro, quando certo constat de ejus testificatione, inclinat saltem partialiter ad credendum, licet non ita firmiter, quando non ita clare, sed probabiliter constat de testificatione ipsius. Deinde loquendo de habitibus infusis non videtur quod ii alligentur solum ad actus perfectissimos, et non possint etiam aliquando concurrere ad actus minus perfectos et firmos circa idem objectum formale. Nam charitas non semper elicit actus æque perfectos : aliquando enim diligit Deum super omnia, ita ut velit placere Deo in omnibus, etiam ubi non est obligatio præcepti, sed solum consilium majoris perfectionis, et ubi intervenit major Dei gloria : aliquando vero vult solum placere Deo super omnia, ubi est præceptum, atque ideo non displicere Deo etiam leviter; aliquando solum vult placere Deo super omnia, ubi est obligatio præcepti gravis, et non displicere unquam graviter Deo, qui omnes actus eliciuntur certe ab eodem habitu charitatis, non obstante eorum inæqualitate in perfectione, et modo adhærendi : quia nimirum objectum, et motivum formale est idem, nempe bonitas infinita Dei. Unde non apparet etiam, cur non possit charitas concurrere ad actum, quo quis doleret de peccato parricidii, v. g. propter gravissimam offensam Dei quam continet, qui actus non videtur etiam implicite extendi ad omnia alia peccata mortalia, quorum gravitas non est tanta : nam sicut dolor de peccato mortali ex motivo charitatis propter ejus gravitatem displicentem graviter Deo non extenditur implicite ad venialia, quæ non displicent graviter Deo : ita dolor de parricidio propter gravissimam offensam Dei non videtur extendi ad alia peccata gravia, quæ non ita graviter displicent Deo, de quo dixi disp. V *De pœnitentia,* sect. VI, num. 82. Hoc autem ipsum clarius apparet in aliis virtutibus infusis : nam actus misericordiæ, quo vult aliquis dare unum aureum ad sublevandam miseriam pauperis, elicitur quidem a misericordia, licet non extendatur etiam implicite, et virtualiter ad dandos centum aureos, si necessarii sint ad sublevandum pauperem : non est ergo alligatus habitus misericordiæ solum ad actus perfectiores, sed potest etiam idem concurrere ad actus minus perfectos : quod idem ostendi potest in actibus temperantiæ, justitiæ et aliarum virtutum. Idem ergo dici poterit de habitu fidei, non alligari ad solos firmissimos, sed posse aliquando concurrere ad minus firmos, quando ii actus non habent imperfectionem positivam, ob quam excludantur a ratione virtutis.

Mihi, ut verum fatear, hæc secunda pars magis placet; quia unitas habitus maxime sumenda videtur ex unitate objecti formalis, quod idem omnino est in utroque assensu, nempe veracitas et revelatio Dei, licet revelatio magis proponatur ad unum assensum, quam ad alterum, et ideo obliget ad assensum firmiorem : nec videtur alligandus unus habitus ad actus solos ejusdem perfectionis, aut firmitatis circa idem objectum formale. Adverto tamen primo, sicut actus charitatis, quo homo solum aversaretur gravissimam offensam Dei, et non extenderetur ad omnem offensam gravem etiam virtualiter, non esset sufficiens dispositio ad justificatio- 241

Digitized by Google

nem, quia non diligeret Deum super omnia, cum non præferret legem Dei gravem in omni casu, sic etiam actum illum fidei minus firmum, non sufficere simpliciter ad denominandum hominem fidelem, nec ad justificationem sine alia fide firma circa articulos fidei nostræ. Unde rursus adverto, objectum illud, et revelationem privatam taliter creditam assensu minus firmo non dicendum simpliciter creditum ex fide. Quia sicut ille habitus non denominatur fides catholica, nisi in ordine ad actus, quibus creduntur articuli crediti a tota Ecclesia, licet extendatur etiam habitus ille ad revelationes privatas, ut mox dicemus : sic etiam ille habitus non dicitur fides divina simpliciter, nisi in ordine ad assensus omnino firmos : quare per actus minus firmos, etiamsi habeant idem objectum formale, non dicuntur res credi ex fide, vel tanquam de fide, quia hic modus credendi significat solum assensum firmissimum, et omnino certum : per quod patet ad rationem dubitandi in contrarium propositam.

242 Solvuntur fundamenta primæ sententiæ.

242 Nunc jam solvamus fundamenta primæ sententiæ. Primum est, ex Augustino, dicente, se non crediturum Evangelio, nisi Ecclesia id proponeret, et in *Enchyr.* c. IX, fide tantum credi, quæ ad religionem spectant. Et ex S. Thoma infra q. V, art. 3 ubi docet objectum formale fidei esse primam veritatem, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, et doctrina Ecclesiæ, et I part. q. I. art. 8 « Fides, inquit, nostra non innititur revelationi factæ aliquibus doctoribus, vel sanctis, sed solum revelationi Apostolis, et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt. » Respondetur, Augustinum merito non crediturum Evangelio, nisi Ecclesia proponeret; quia ipse non habuerat privatam Evangelii revelationem : si tamen eam haberet, crederet utique Evangelio propter illam revelationem. Item merito docet, fide credi, quæ ad religionem spectant, quia quæ ad scientias mere naturales attinent non revelantur, cum non spectent ad finem supernaturalem. Ad sanctum Thomam dicimus, loqui de objecto fidei regulariter, et communiter loquendo,et eodem sensu negat inniti nostram fidem privatis sanctorum revelationibus, quia Ecclesia nunquam illas proponit, et seclusa Ecclesiæ propositione non possunt regulariter nobis constare sufficienter ad eliciendum fidei assensum. Quare merito Apostoli et prophetæ dicuntur fundamenta nostræ fidei in multis Scripturæ locis, quæ affert pro se Valentia ubi supra; non tamen probant, nisi de lege ordinaria, juxta quam fatemur, fidei Christianæ mysteria non constare per privatas revelationes.

Secundo objiciunt, quia fides nostra est catholica, hoc est, universalis, ergo non innititur privatis, sed publicis revelationibus : alioquin non esset catholica, sed fides privata, cum non omnes obligaret, sed aliquos. Respondetur eumdem habitum fidei denominari fidem catholicam : quatenus elicit assensum circa communes revelationes; non tamen obstat, eumdem habitum posse elicere assensum circa revelationes privatas, et sic non denominari fidem catholicam. 243

243 An obstet habitum fidei denominari fidem Catholicam, et elicere assensum circa revelationes privatas.

Tertio objiciunt, quia qui non credit privatæ revelationi, non est hæreticus, nec fidem amittit : ergo fides non inclinat ad assentiendum huic revelationi.

Respondeo, prædictum esse quidem infidelem, non tamen hæreticum, quia ad hæresim exigitur contumacia contra Ecclesiæ propositionem : existimo tamen quod amitteret habitum fidei, quod aliqui recentiores videntur negare, quia fides non solum hæresi, sed quovis infidelitatis peccato mortali deperditur, ut docet Tridentinum sess. VI, cap. XV.

Tertio objici potest, quia cui privatim aliquid revelatur, cognoscit clare, hoc sibi a Deo revelari : ergo non potest habere assensum obscurum de re revelata, qualis debet esse omnis assensus elicitus ab habitu fidei circa objecta revelata. Ad hoc argumentum, quod facile solvi potuisset, difficile satis respondit P. Coninch. disp. IX, dub. VI, nu. 91, assensum circa rem revelatam tunc inniti revelatione, quæ de facto est evidens credenti, non tamen ea inniti, quatenus evidens est, sive ita ut ipsa evidentia ingrediatur rationem objecti formalis, quia jam assensus fidei non esset certior illa evidentia, et consequenter non esset vera fides divina, quæ omnem naturalem evidentiam debet superare. Sed evidentia illa habet se solum per modum proponentis objectum, sicut definitio Ecclesiæ, aut lectio Scripturæ sacræ. Scio enim evidenter hoc ibi contineri, quando Evangelium lego, et scio etiam evidenter orbem totum consentire, quod id a Christo sit traditum, saltem evidentia morali; et tamen fides mea non nititur illa evidentia, sed immediate revelatione Dei. 244

Hæc tamen responsio, et doctrina diffici-

Digitized by Google

eodem habitu infuso, quo res fidei? possit credere eodem habitu fidei infuso, quo credit res nostræ fidei. Videtur quidem ex uno capite, non posse habitum nostræ fidei ad eum assensum concurrere, quia assensus ille non potest prudenter fieri cum eadem firmitate in modo adhærendi, cum qua fiunt assensus nostræ fidei, ad quos præcedit pia affectio voluntatis, ut infra videbimus, orta ex judicio evidenti credibilitatis ostendente, non posse prudenter dubitari, vel formidari de revelatione, aut re revelata, quare voluntas prudenter imperat assensum omnino firmum, et super omnia, et cohibet omnem formidinem, quod non potest voluntas prudenter imperare, quando non præcedit evidentia credibilitatis; ergo tunc non potest prudenter elici assensus ita firmus, et per consequens non fiet ab habitu nostræ fidei, quæ firmissime credit : nam si firmus esset, jam non prudenter fieret, et per consequens non esset actus virtutis infusæ.

240 Aliunde tamen videtur idem habitus sufficere ad eas revelationes credendas. Primo, quia si ad eas poneretur alius habitus diversus, ille deberet esse virtutis theologicæ, cum haberet pro objecto formali saltem partiali et ultimo aliquid divinum, nempe veracitatem Dei, propter quam crederentur ea objecta, licet non ita firmiter, eo quod revelatio non proponitur cum evidentia credibilitatis. Unde præter tres habitus theologicos communiter assignatos ponendus esset quartus theologis incognitus. Secundo, quia, quod actus illi non sint ita firmi in modo assentiendi, sicut alii, non videtur arguere, nec exigere habitum diversum : nam imprimis eadem fides, quam præstamus Petro, quando certo constat de ejus testificatione, inclinat saltem partialiter ad credendum, licet non ita firmiter, quando non ita clare, sed probabiliter constat de testificatione ipsius. Deinde loquendo de habitibus infusis non videtur quod ii alligentur solum ad actus perfectissimos, et non possint etiam aliquando concurrere ad actus minus perfectos et firmos circa idem objectum formale. Nam charitas non semper elicit actus æque perfectos : aliquando enim diligit Deum super omnia, ita ut velit placere Deo in omnibus, etiam ubi non est obligatio præcepti, sed solum consilium majoris perfectionis, et ubi intervenit major Dei gloria : aliquando vero vult solum placere Deo super omnia, ubi est præceptum, atque ideo non displicere Deo etiam leviter; aliquando solum vult placere Deo super omnia, ubi est obligatio præcepti gravis, et non displicere unquam graviter Deo, qui omnes actus eliciuntur certe ab eodem habitu charitatis, non obstante eorum inæqualitate in perfectione, et modo adhærendi : quia nimirum objectum, et motivum formale est idem, nempe bonitas infinita Dei. Unde non apparet etiam, cur non possit charitas concurrere ad actum, quo quis doleret de peccato parricidii, v. g. propter gravissimam offensam Dei quam continet, qui actus non videtur etiam implicite extendi ad omnia alia peccata mortalia, quorum gravitas non est tanta : nam sicut dolor de peccato mortali ex motivo charitatis propter ejus gravitatem displicentem graviter Deo non extenditur implicite ad venialia, quæ non displicent graviter Deo : ita dolor de parricidio propter gravissimam offensam Dei non videtur extendi ad alia peccata gravia, quæ non ita graviter displicent Deo, de quo dixi disp. V *De pœnitentia,* sect. VI, num. 82. Hoc autem ipsum clarius apparet in aliis virtutibus infusis : nam actus misericordiæ, quo vult aliquis dare unum aureum ad sublevandam miseriam pauperis, elicitur quidem a misericordia, licet non extendatur etiam implicite, et virtualiter ad dandos centum aureos, si necessarii sint ad sublevandum pauperem : non est ergo alligatus habitus misericordiæ solum ad actus perfectiores, sed potest etiam idem concurrere ad actus minus perfectos : quod idem ostendi potest in actibus temperantiæ, justitiæ et aliarum virtutum. Idem ergo dici poterit de habitu fidei, non alligari ad solos firmissimos, sed posse aliquando concurrere ad minus firmos, quando ii actus non habent imperfectionem positivam, ob quam excludantur a ratione virtutis.

Mihi, ut verum fatear, hæc secunda pars magis placet; quia unitas habitus maxime sumenda videtur ex unitate objecti formalis, quod idem omnino est in utroque assensu, nempe veracitas et revelatio Dei, licet revelatio magis proponatur ad unum assensum, quam ad alterum, et ideo obliget ad assensum firmiorem : nec videtur alligandus unus habitus ad actus solos ejusdem perfectionis, aut firmitatis circa idem objectum formale. Adverto tamen primo, sicut actus charitatis, quo homo solum aversaretur gravissimam offensam Dei, et non extenderetur ad omnem offensam gravem etiam virtualiter, non esset sufficiens dispositio ad justificatio- 241

Digitized by Google

nem, quia non diligeret Deum super omnia, cum non præferret legem Dei gravem in omni casu, sic etiam actum illum fidei minus firmum, non sufficere simpliciter ad denominandum hominem fidelem, nec ad justificationem sine alia fide firma circa articulos fidei nostræ. Unde rursus adverto, objectum illud, et revelationem privatam taliter creditam assensu minus firmo non dicendum simpliciter creditum ex fide. Quia sicut ille habitus non denominatur fides catholica, nisi in ordine ad actus, quibus creduntur articuli crediti a tota Ecclesia, licet extendatur etiam habitus ille ad revelationes privatas, ut mox dicemus : sic etiam ille habitus non dicitur fides divina simpliciter, nisi in ordine ad assensus omnino firmos : quare per actus minus firmos, etiamsi habeant idem objectum formale, non dicuntur res credi ex fide, vel tanquam de fide, quia hic modus credendi significat solum assensum firmissimum, et omnino certum : per quod patet ad rationem dubitandi in contrarium propositam.

242 Solvuntur fundamenta primæ sententiæ.

Nunc jam solvamus fundamenta primæ sententiæ. Primum est, ex Augustino, dicente, se non crediturum Evangelio, nisi Ecclesia id proponeret, et in *Enchyr.* c. IX, fide tantum credi, quæ ad religionem spectant. Et ex S. Thoma infra q. V, art. 3 ubi docet objectum formale fidei esse primam veritatem, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, et doctrina Ecclesiæ, et I part. q. I. art. 8 « Fides, inquit, nostra non innititur revelationi factæ aliquibus doctoribus, vel sanctis, sed solum revelationi Apostolis, et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt. » Respondetur, Augustinum merito non crediturum Evangelio, nisi Ecclesia proponeret; quia ipse non habuerat privatam Evangelii revelationem : si tamen eam haberet, crederet utique Evangelio propter illam revelationem. Item merito docet, fide credi, quæ ad religionem spectant, quia quæ ad scientias mere naturales attinent non revelantur, cum non spectent ad finem supernaturalem. Ad sanctum Thomam dicimus, loqui de objecto fidei regulariter, et cummuniter loquendo,et eodem sensu negat inniti nostram fidem privatis sanctorum revelationibus, quia Ecclesia nunquam illas proponit, et seclusa Ecclesiæ propositione non possunt regulariter nobis constare sufficienter ad eliciendum fidei assensum. Quare merito Apostoli et prophetæ dicuntnr fundamenta nostræ fidei in multis Scripturæ locis, quæ affert pro se Valentia ubi supra; non tamen probant, nisi de lege ordinaria, juxta quam fatemur, fidei Christianæ mysteria non constare per privatas revelationes.

243 An obstet habitum fidei denominari fidem Catholicam, et elicere assensum circa revelationes privatas.

Secundo objiciunt, quia fides nostra est catholica, hoc est, universalis, ergo non innititur privatis, sed publicis revelationibus : alioquin non esset catholica, sed fides privata, cum non omnes obligaret, sed aliquos. Respondetur eumdem habitum fidei denominari fidem catholicam : quatenus elicit assensum circa communes revelationes; non tamen obstat, eumdem habitum posse elicere assensum circa revelationes privatas, et sic non denominari fidem catholicam.

Tertio objiciunt, quia qui non credit privatæ revelationi, non est hæreticus, nec fidem amittit : ergo fides non inclinat ad assentiendum huic revelationi.

Respondeo, prædictum esse quidem infidelem, non tamen hæreticum, quia ad hæresim exigitur contumacia contra Ecclesiæ propositionem : existimo tamen quod amitteret habitum fidei, quod aliqui recentiores videntur negare, quia fides non solum hæresi, sed quovis infidelitatis peccato mortali deperditur, ut docet Tridentinum sess. VI, cap. XV.

Tertio objici potest, quia cui privatim aliquid revelatur, cognoscit clare, hoc sibi a Deo revelari : ergo non potest habere assensum obscurum de re revelata, qualis debet esse omnis assensus elicitus ab habitu fidei circa objecta revelata. Ad hoc argumentum, quod facile solvi potuisset, difficile satis respondit P. Coninch. disp. IX, dub. VI, nu. 91, assensum circa rem revelatam tunc inniti revelatione, quæ de facto est evidens credenti, non tamen ea inniti, quatenus evidens est, sive ita ut ipsa evidentia ingrediatur rationem objecti formalis, quia jam assensus fidei non esset certior illa evidentia, et consequenter non esset vera fides divina, quæ omnem naturalem evidentiam debet superare. Sed evidentia illa habet se solum per modum proponentis objectum, sicut définitio Ecclesiæ, aut lectio Scripturæ sacræ. Scio enim evidenter hoc ibi contineri, quando Evangelium lego, et scio etiam evidenter orbem totum consentire, quod id a Christo sit traditum, saltem evidentia morali; et tamen fides mea non nititur illa evidentia, sed immediate revelatione Dei. 244

Hæc tamen responsio, et doctrina diffici-

Digitized by Google

lis est, et ad objectionis solutionem nullo modo necessaria, difficilis quidem, quia ex ea fieret, nullam conclusionem esse evidentem, quamvis ex principiis evidenter cognitis deducatur : nunquam enim evidentia est motivum formale objectum, cum evidentia non sit prædicatum ex parte objecti, sed ex parte actus cognoscentis clare objectum; actus autem non sunt objectum motivum, sed applicant, et repræsentant objectum præmissarum; quod quia clare proponunt præmissæ evidentes, eo præcise inferunt conclusionem evidenter, quia faciunt clare apparere ejus objectum in objecto præmissarum clare proposito. Si ergo revelatio Dei, cui nititur assensus rei revelatæ, clare proponit revelationem, non potest non influere evidentiam in objectum revelatum; cum ad hoc non sit necessarium moveri ab ipsa evi-

245 Obscuritas quid sit.

dentia reflexe cognita. Unde constat ratio a priori, quia cum obscuritas sit negatio claritatis, non potest obscure credi conclusio, nisi quando ejus objectum non apparet clare in se, neque in alio. Eo autem ipso, quod præmissarum objectum, et ejus connexio cum objecto præmissarum apparet clare et evidenter, jam in ipsis apparet clare objectum conclusionis, cum hic sit effectus formalis illius evidentiæ præmissarum et bonitatis illationis, ergo non potest objectum conclusionis credi obscure.

246 Nec exempla adducta quidquam probant : distinguendum enim est inter objectum, et inter evidentiam, qua objectum cognoscitur. Et quidem objectum illud, quod est principium cui innititur conclusio, quodcumque illud sit, et sive obscure, sive clare cognoscatur, debet semper æque vel magis credi, quam ipsa evidentia, vel claritas formalis, qua principia cognoscuntur, nam evidentia, vel claritas non cognoscitur, sicut nec ipsa præmissa formalis, cum qua identificatur. Quando ergo revelatio privata evidenter cognosceretur, non posset quidem magis credi res revelata quam revelatio; posset tamen intellectus firmius credere rem revelatam, quam credat se habuisse evidentiam de revelatione, quia evidentia, seu cognitio evidens de revelatione non est principium objectivum, vel objectum formale propter quod credatur res revelata. Non est autem absurdum, quod non magis credat rem revelatam, quam revelationem evidenter cognosci : quia ut supra indicavimus agentes de assensu circa veracitatem Dei, et infra agentes de certitudine fidei dicemus, assensus fidei debet esse firmior omni assensu evidenti, a quo ipse non pendet tanquam a præmissa : secus si ab eo dependeat ut a præmissa : tunc enim præmissa etiam illa debet esse firmior omni alio assensu evidenti, et hoc ex imperio voluntatis, ut possit deservire ad assensum fidei firmissimum : de hoc tamen infra dicendum est. Hinc ad exempla illa facile respondetur, evidentiam physicam, qua cognosco et lego talem propositionem contineri in libro Evangelii, et evidentia etiam moralis, qua video, hoc recipi a tota Ecclesia, non esse principium objectivum, cui innitur fides articuli. Continentia autem ipsa hujus articuli in Evangelio, et consensus Ecclesiæ, quem video, si ipsa se habent ex parte principii objectivi, et complent, vel integrant revelationem mediatam Dei, propter quam formaliter ego credo juxta supra dicta, debent utique a me credi æque, vel magis quam res revelata, ut possim firmiter assentiri rei revelatæ, sicut ob eamdem rationem debeo veracitatem Dei mihi evidenter notam firmius credere, quam alia objecta evidentia, ut supra diximus loco citato. Secus vero dicendum, si continentia illa, quam lego in libro Evangelii, vel consensus Ecclesiæ non compleat, vel integret revelationem mediatam Dei, propter quam credo.

Fidei assensus debet esse firmior omni assensu evidenti a quo non pendet tanquam a præmissa.

SECTIO XII.

Utrum necesse sit objecta per fidem credenda proponi prius per Ecclesiam.

Puncto præcedenti annexa est hæc difficultas, an scilicet possint credi per fidem Christianam objecta nostræ fidei, antequam per Ecclesiam, vel ejus nomine alicui proponantur. 247

247 Objecta per fidem credenda debeant proponi prius per Ecclesiam.

Suppono primo, non prærequiri ad credendum audire res fidei ab Ecclesia, ut habente antecedenter auctoritatem infallibilem in proponendo ex assistentia Spiritus sancti, et cognoscere in Ecclesia hanc auctoritatem propter assistentiam Spiritus sancti ita eam gubernantis, ut nunquam possit proponere aliquid falsum : probatur facile, quia hoc ipsum creditur fide divina, quæ docet in Ecclesia esse hujusmodi auctoritatem, ergo ante ipsius fidei assensum non potest requiri cognitio hujus infallibilis

Non prærequiritur ad credendum

am concipere Ecclesia infallibilem auctoritatem, assistentiam Spiritus sancti.

auctoritatis: et experientia docet, non omnes pueros, vel adultos, qui de novo ad fidem accedunt concipere in Ecclesia hanc infallibilem auctoritatem, et assistentiam Spiritus sancti, antequam ullum alium articulum credant. Credunt etenim articulos eo ordine quo proponuntur; hunc autem articulum auctoritatis Ecclesiæ contingit credi, postquam alios plures crediderunt. Solum ergo potest ad summum prærequiri cognoscere res fidei proponi ab Ecclesia, concipiendo in Ecclesia secundum se auctoritatem maximam humanam, quæ reperitur in universa fidelium congregatione, quod a fortiori constabit infra ex prima conclusione.

248 Dices, si ab Ecclesia præscindamus auctoritatem infallibilem divinam; manebit solum in ea auctoritas fallibilis, ergo merito possumus cogitare, quod aliquando fallitur, et per consequens formidare ne in propositione etiam hujus articuli decipiatur; ergo ut consideratur cum hac sola auctoritate, non potest movere ad certam fidem. Respondeo, licet non sit évidens, auctoritatem Ecclesiæ secundum se esse infallibilem, esse tamen evidens, auctoritatem illam talem esse tantis motivis vestitam, ut prudenter possim hic et nunc velle assentiri sine formidine propter auctoritatem Dei, rebus ab Ecclesia propositis. Sicut etiam licet auctoritas parochi non sit infallibilis, evidens tamen est, posse rusticum hic et nunc velle prudenter Deo credere sine formidine, ea, quæ a parocho proponuntur.

249 Urgebis adhuc, ergo, sicut de auctoritate parochi possum simpliciter dicere esse fallibilem, sic etiam de autoritate humana quam habet Ecclesia.

Respondeo negando consequentiam, quia auctoritas parochi solum reddit objectum evidenter credibile rustico idiotæ, qui propter incapacitatem potest prudenter velle cohibere formidinem, si quam habet de auctoritate parochi, non vero homini docto qui prudenter potest dubitare de deceptione illius parochi. At vero propositio Ecclesiæ tot tantisque argumentis, et motivis instructa talis est, ut licet non reddat evidens objectum; evidens tamen sit etiam hominem doctum posse prudenter cohibere formidinem, si quam posset habere de deceptione Ecclesiæ: quare licet habeat motiva contraria quæ ex se possent saltem imprudenter generare formidinem, et actum quo diceres: « Forsitan Ecclesia decipitur, vel potest in hoc decipi. » Cæterum motiva credibilitatis sufficiunt evidenter ad hoc quod voluntas prudentissime cohibeat illam formidinem: quare licet appareat quasi radicaliter fallibilitas Ecclesiæ, quatenus, ut dixi, apparent motiva, cum quibus prudenter posses dicere, Ecclesiam posse falli, non tamen apparet fallibilitas Ecclesiæ formaliter, quia voluntas propter motiva contraria prudenter cohibet illud judicium: et imperat assensum certum, quo dicas: Ecclesia nec fallitur in hoc, nec hic et nunc falli potest.

Suppono secundo, non esse quæstionem, an requiratur propositio immediata ipsius Ecclesiæ facta singulis fidelibus: hujusmodi enim propositio raro contingit casu, quo omnes prælati in aliquo concilio congregati, vel ipse Pontifex immediate aliquem doceret; quæstio ergo solum procedit de propositione Ecclesiæ mediata, quæ communis est: omnes enim regulariter audiunt mysteria fidei a doctore, vel prædicatore proponente ea nomine Ecclesiæ, et ut res, quæ ab Ecclesia traduntur. Quærimus ergo, an ad prudenter credendum requiratur, quod objectum proponatur nomine Ecclesiæ saltem mediate; an vero possit credi, licet ille, qui audit nullo modo concipiat eam esse Ecclesiæ doctrinam, neque ejus auctoritatem præcognoscat. 250

250 Non hic agitur de propositione immediata Ecclesiæ, sed de mediata

Aliqui negant, posse credi sine Ecclesiæ propositione. Dur in III dist. XXV q. III. Mich. de Medina lib. V *de recta in Deum fide,* et alii. Pro qua sententia videtur facere Augustinus *contra epistolam fundamenti* cap. III ubi habet illud vulgare dictum: « Non crederem, nisi me auctoritas Ecclesiæ commoveret, et infirmata Catholicorum auctoritate Evangelio credere non potero. »

Dico tamen primo, Ecclesiæ propositionem non esse conditionem ex natura rei requisitam ad credendum, sed sufficere interdum propositionem hominis privati proponentis objectum cum debitis circumstantiis, ut reddatur prudenter credibile. Hæc est communis inter recentiores, et supponitur a Valentia quæst. I, punct. 1, § 6, ubi propositionem Ecclesiæ solum postulat secundum legem ordinariam, et non ex natura rei. Eamdem supponit Suarez in præsenti disp. III, Sect. x, n. 8, et clarius Canus, Vega, Turrianus, et alii, quos affert, et sequitur Hurtado disp. XIV, sect. x. 251

251 Ecclesiæ propositio non est conditio ex natura rei requisita ad credendum, sed sufficit interdum propositio hominis privati.

Digitized by Google

et videtur sequi ex sect. præcedenti, quia si revelatio privata potest credi firmiter absque propositione Ecclesiæ, a fortiori revelatio publica poterit credi, si sufficientibus motivis proponatur.

252 Probatur conclusio primo, quia imprimis in lege naturæ plures credebant ex sola doctrina parentum sine alia Ecclesiæ propositione: deinde in lege scripta plures crediderunt Moysi, et aliis prophetis, antequam eorum prophetiæ ab Ecclesia reciperentur et proponerentur: quia scilicet vitæ sanctitate, et rerum convenientia, et aliis de causis objectum reddebatur prudenter credibile, præsertim cum viderent aliqua, ex iis, quæ prophetæ prædicebant, quotidie impleri; quod notavit Rupertus in prologo *in Oseam*, et Hieronym. *Isaiæ* cap. XXXVII et *Amos* VII; dum docent prophetas fidem populi conciliasse ex certo rerum eventu, quia non solum Christi adventum post longum tempus futurum, sed etiam alia, quæ statim complerentur, prædicebant. Denique in lege Evangelica *Act.* III et IV. B. Petrus miraculo facto testatus est, se illud fecisse in nomine Christi, cujus virtutem prædicabat, et nulla facta mentione auctoritatis Ecclesiæ, vel suæ, convertit quinque millia hominum: qui sane prudenter moti sunt, licet non conciperent Ecclesiæ auctoritatem.

Secundo a priori probatur: quia Ecclesiæ auctoritas solum desideratur ut motivum expellens prudenter formidinem ad credendum: potest autem hoc motivum sufficienter compensari per miracula, vel alia motiva, quæ interveniant in prædicatione alicujus, ergo licet audiens non recordetur auctoritatis Ecclesiæ, neque illam cognoverit, poterit prudenter credere.

253 Regulariter debet intervenire aliqua Ecclesiæ propositio, ad credendum.

Dico tamen secundo regulariter, et juxta communem modum, semper intervenire debere aliquam Ecclesiæ propositionem. Hanc intendit August. ubi supra et S. Thom. infra q. V art. 3. dum ait. « Objectum fidei esse primam veritatem quatenus continetur in doctrina Ecclesiæ. » Irenæus, Tertullianus, Cyprianus, Cyrillus Hierosolym. Ambros. Augustinus adducti a Valent. ubi supra, qui late probat hanc assertionem. Potest autem breviter ostendi ex supra dictis, quia qui immediate proponunt fidei objecta, non proponunt ea, ut sibi immediate revelata, sed ut accepta ab Ecclesia, et ut ex mente illius magnæ communitatis: alioquin si solum quis proponeret per propriam auctoritatem, sicut privatus doctor, non faceret tantam fidem, indigeretque majoribus longe motivis, quam nunc: quia nunc solum testatur, se ab Ecclesia accepisse hanc doctrinam; ergo ut de facto objectum fidei reddatur communiter prudenter credibile, necesse est, quod audiatur a proponente ut testante Ecclesiæ auctoritatem, a qua illud accepit. Nec obstat, aliquos rudiores non ita explicite concipere Ecclesiæ auctoritatem; quia saltem in confuso concipiunt doctrinam illam non esse ex mente, et inventione parentis, vel parochi, sed acceptam ab aliqua auctoritate superiori et universaliori, a qua mediate dimanat; cum qua confusione omnes etiam rudissimi concipiunt communiter Ecclesiam.

Objicies tamen primo, quia hoc quod est, doctrinam istam tradi ab Ecclesia, testatur iste immediatus magister per privatam auctoritatem quam habet; ergo sicut illa privata auctoritas sufficit, ut audiens moveatur ad credendum hanc esse Ecclesiæ doctrinam; sic etiam eadem privata auctoritas sufficeret ad credendum hoc objectum fuisse olim revelatum, licet nec implicite conciperet ibi auctoritatem Ecclesiæ id docentis. Respondetur, negando consequentiam: non enim sufficit æqualiter privata auctoritas ad omnia persuadenda: sufficit quidem ad persuadendum se hoc ab Ecclesia accepisse, quia hoc potest ipse certo scire et testari; non tamen sufficit ad persuadendum olim fuisse hoc objectum revelatum, cum ipse revelationem non habuerit, nisi asserat se hoc accepisse ab aliquo dignissimo teste, qualis est Ecclesia, a qua testatur se illud accepisse. 254 Objectio I

Secundo objicies contra primam conclusionem; si non requiritur ex natura rei Ecclesiæ propositio ad credendum, ergo hæreticus, qui negat unum articulum, vel Ecclesiæ auctoritatem potest adhuc per fidem alia credere: potest enim adhuc seclusa Ecclesiæ auctoritate habere alia motiva, quæ sufficienter illa reddant credibilia. Respondeo, illum, qui sufficienter cognoscit auctoritatem, quam Ecclesia habet, ut sit regula in rebus fidei, et tamen eam contemnit, non posse prudenter alium articulum credere; quia deberet prius prudenter inquirere an recipiatur, vel rejiciatur ab Ecclesia ille articulus; quod tamen hæreticus non inquirit. An vero ille, qui ignorat 255 Objectio II

Digitized by Google

auctoritatem Ecclesiæ, possit adhuc credere unum articulum, pro cujus credibilitate habet evidentia motiva, et dissentiri alteri, pro cujus etiam credibilitate habet alia evidentia motiva diversa, est gravis difficultas, quam ex professo tractaturi sumus suo loco disp. XVII, ubi videbimus, an possit manere fides aliorum in eo qui negat unum articulum. Nunc sufficiat advertere, fidem quoad hoc se habere instar charitatis, quæ non potest diligere perfecte Deum circa unum objectum, quin virtualiter velit implere omnia præcepta. Sic etiam fides non potest credere Deo in uno articulo, quin implicite credat quidquid sufficienter constiterit dictum esse a Deo. Rationem autem a priori reddere conabimur dicto loco.

256 sectio III. Tertio objicies : ille, qui ignorat ecclesiæ auctoritatem proponentis res fidei, vel ignorat aliquid proponi ab Ecclesia, non est hæreticus, licet alicui articulo dissentiatur; hæresis enim est pertinacia contra Ecclesiæ doctrinam, et tamen ille potest habere motiva cum evidentia sufficienti ad credendum ergo potest esse infidelis, si non credat, et per consequens poterit amittere fidem sine hæresi. Respondeo, concedendo totum : fides enim, non solum hæresi, sed quolibet peccato proprio infidelitatis deperditur juxta Tridentinum sess. VI, c. XV, de quo alias dicendum erit dicta disp. XVII.

SECTIO XIII.

Infertur ex dictis differentia inter habitum fidei, et habitum theologiæ : ubi de distinctione fidei a prudentia infusa.

257 Ex dictis circa objectum formale fidei resolvi potest quæstio illa, an et quomodo ex parte objecti formalis differant actus fidei, et conclusiones theologicæ; sub quo tamen titulo, claritatis gratia, multas quæstiones distinguere possumus : prima, quomodo fides et theologia differant ex parte objecti. Secunda, an habitus fidei concurrat vel solus, vel simul cum aliis ad assensum conclusionis theologicæ, an vero detur alius habitus distinctus theologiæ. Tertia, qualis sit hic habitus, an supernaturalis, vel naturalis, an simplex, vel multiplex. Quarta, an habitus theologiæ distingui debeat ab habitu prudentiæ infusæ. Quæ omnia seorsim examinanda nunc sunt.

Prima ergo quæstio proposita de objecto formali theologiæ, et ejus differentia ob objecto fidei, dividi rursus potest in alias. Prima est, an conclusio deducta ex una propositione de fide, et alia evidenter nota ex principiis naturæ sit actus fidei, vel theologiæ. Secunda, quid dicendum de conclusione deducta ex duabus præmissis de fide. Tertia, quid dicendum de conclusione particulari deducta ex præmissa universali de fide v. gr. « Omnes posteri Adæ in ipso peccaverunt; Petrus est unus ex illis, ergo Petrus in Adam peccavit. »

§. I.

De conclusione deducta ex una de fide, et altera evidenti naturali.

Quod attinet ad primum dubium, multi dicunt, conclusionem illam esse de fide : ita Cano lib VI, *de locis* c. *ult. ad* 10. Vega lib. IX, *in Trid* c. XXXIX. Vasquez I parte disp. V, cap. 3, et eam videntur supponere, qui theologiam non distinguunt a fide infusa, ut Scotus in III dist. XXXV. Ocham. in prologo qu. III principali littera G. et alii, unde, licet hæc propositio, *Christus est risibilis*, non sit immediate revelata, est tamen mediate quatenus est revelatum, quod sit homo, et ad fidei assensum sufficit virtualis revelatio : neque enim minus repugnat infallibili veritati Dei esse falsum id, quod est necessario connexum cum objecto expresse revelato, quam esse falsum id, quod immediate revelatur, cum utrumque derogaret veracitati divinæ, et in utroque casu Deus falsitatis argueretur. 258 An conclusio deducta ex una de fide, et altera evidenti naturali, sit actus fidei?

Alii communiter negant, illam conclusionem esse de fide, ita Gregorius, Major, Gab. Capreolus, Cajet. et alii, quos affert, et sequitur Suarez disp. III, sect. XI, n. 3, Valentia et Corduba, quos affert idem Suarez n. 7, Molina I parte, q. I, art. 2, disp. I et II; et late Petrus Hurtado disp. XII, sect. I, quibus favet S. Thomas I parte, q. I, art. 2. et super Boetium *de Trinit.* q. II, art. 2 ad 4, et in prologo *Sententiarum* art. 3, quæstiunc. prima.

Suppono primo, non esse sermonem de conclusione, cujus objectum contineatur formaliter, quamvis confuse in præmissa revelata, qualis esset : *Christus est animal rationale*, quæ conclusio continetur in illa re- 259 Non hic agitur de conclusione cujus objectum

Digitized by Google

contineatur formaliter in præmissa revelata, sed tantum virtualiter.

velata, *Christus est homo*; formaliter quidem, sed minus clare. Item in eadem propositione : *Christus est homo,* continetur formaliter hæc; *Christus habet animam rationalem.* De his enim postea dicemus : nunc autem solum loquimur de conclusione, cujus objectum non continetur formaliter in objecto præmissæ revelatæ; qualis est operatio humana, quæ non continetur formaliter in humanitate revelata, sed solum virtualiter, et tanquam in causa necessaria. Unde non placet Hurtado, qui dicta disp. XII, sect. I, § 16 et sect II, § 23, supponit, conclusionem illam, *Christus est risibilis,* de qua controvertitur, intelligi de risibilitate radicaliter sumpta, et in hoc sensu dicit objectum illud non pertinere ad fidem, licet disp. X, et eadem disp. XII concedat pertinere ad fidem illam conclusionem, *Christus est rationalis* ; in quo non videtur mihi satis consequenter procedere : quia tam identificatur realiter radix risibilitatis cum humanitate revelata, quam rationalitas. Si ergo sufficit ad fidem, quod objectum illud sit revelatum quamvis non distincte sed confuse, sufficit etiam, ut radix risibilitatis pertineat ad objectum fidei. De hoc tamen postea dicemus : nunc adverto, melius explicuisse statum quæstionis Suarium ubi supra n. 5 dicentem, revelationem virtualem differre a confusa, eo quod confusa revelat, licet confuse, omnia contenta in re revelata formaliter ; Virtualis vero est de iis, « quæ non continentur ullo modo formaliter in re revelata , sed tantum in radice , ut in exemplo de risibilitate et similibus. » Ubi bene explicuit, objectum illius conclusionis, *Christus est risibilis*, non esse ipsam radicem risibilitatis, sed risibilitatem, quæ sola continetur in humanitate revelata tanquam in radice ; nam radix risibilitatis non continetur certe in humanitate tanquam in radice, cum humanitas non sit radix radicis risibilitatis, sed sit ipsamet radix risibilitatis, et n. 12 addit, ideo hæc non esse æque certa cum revelatis, quia possunt de potentia absoluta a revelatis separari : quod quidem de radice risibilitatis verum non est. Dubium ergo præsens non procedit de risibili radicaliter, ut intellexit Hurtado, sed de risibili formaliter , ut explicuit bene Suarez.

260 Suppono secundo dupliciter posse præmissam naturalem cum præmissa revelata deservire ad assensum conclusionis illius, v. gr. *Christus est risibilis*. Primo, quatenus per discursum fit assensus conclusionis innitens duplici præmissa , et in hoc sensu aliqui ex auctoribus primæ sententiæ fatentur, assensum illum non esse ex fide, ut de Patre Vasquez notavit Suarez num. 7, et idem concessuros esse Canum, et Vegam, dicit idem Vasquez *loco citato*. Secundo deservire intelligitur præmissa naturalis, solum tanquam proponens, et explicans per discursum theologicum, quid contineatur virtualiter in propositione revelata, ut apparente continentia unius objecti in alio , possit postea intellectus assentiri objecto contento virtualiter, non propter præmissas, vel per discursum ex illis, sed propter revelationem solam, in qua continetur. Hunc autem modum dicunt, Vasquez et alii sufficere, ut fides assentiatur objecto conclusionis, tanquam objecto de fide : Suarez vero negat, et Hurtado disp. XXII, § 9.

His suppositis, placet mihi in hoc puncto secunda sententia : et dico, assensum illum 261

Assensus circa proprietatem non revelatam formaliter non est de fide

circa proprietatem non revelatam formaliter, sed solum in causa, et in virtute, quæ revelata est, non esse de fide, sive fiat per discursum ex præmissa etiam naturali, sive præmissa illa assumatur solum ad explicandum , quid contineatur virtualiter in revelatione formali facta. Probarique potest breviter, quia non potest esse de fide id, quod non creditur, quia revelatum et testificatum est a Deo. Sed objectum ejusmodi conclusionis non dicitur a Deo, sed aliud, ex quo partialiter hoc aliud infertur : ergo non potest hoc credi ex fide, cum non participet rationem formalem, et motivum proprium fidei. Quantumcumque enim explicetur revelatio, et objectum revelatum, nunquam invenietur dictum a Deo objectum conclusionis, imo nec aliquid, quod solum possit movere ad illud credendum. Non ergo movetur intellectus a solo testimonio Dei, sed simul ab illo principio naturali, quod nisi verum crederetur, non crederetur objectum conclusionis : ergo motivum fidei non sufficit ad credendum objectum conclusionis, et per consequens non creditur de fide ; quia conclusio sequitur debiliorem partem motivi , cum non possit magis credi conclusio, quam motivum, et in nostro casu motivum saltem quoad unam partem non credatur ex fide.

Objicies primo, omnia illa pertinent ad 262

Objectio

fidem , quæ creduntur propter motivum

Digitized by Google

testimonii divini, sive mediate, sive immediate, sicut omnia amantur ex charitate, quæ amantur propter Deum sive mediate sive immediate: sed risibilitas Christi creditur mediate saltem propter testimonium divinum; credimus enim Christum esse risibilem, quia est homo, et credimus esse hominem, quia revelatum est a Deo: ergo ultimo resolvitur assensus ille in testimonium divinum, et per consequens testimonium divinum est motivum formale, nam illud solum est motivum formale proprie loquendo, in quod ultimo resolvitur assensus. Respondetur, negari non posse, quod motivum fidei, seu testificatio Dei sit motivum formale partiale credendi risibilitatem: id enim probat argumentum propositum, non tamen est motivum formale totale, cum non possit resolvi assensus risibilitatis adæquate, et ultimo in solum testimonium Dei, sed in illud etiam alterum principium, quod omnis homo sit risibilis: quare licet risibilitas credatur partialiter propter testimonium Dei, non tamen creditur de fide: quia illa sola dicuntur credi ex fide quæ credimus Deo ea testificanti: risibilitatem autem non ita credimus cum Deus illam non testetur, sed quia Deus testatur Christum esse hominem, et quia omnis homo est risibilis: quare assensus ille est mistus ex motivo fidei, et alio motivo naturali, quod non sufficit ad faciendum assensum fidei, sed alium, qui nec sit fidei, nec scientificus quoad objectum materiale, sed alterius speciei mistæ, qui appellatur theologicus, qui quidem est obscurus, et inevidens respectu conclusionis propter inevidentiam unius præmissæ revelatæ: et aliunde non habet firmitatem propriam fidei respectu ejusdem conclusionis propter alterum principium naturale, quod non credimus ex auctoritate divina, sed lumine solo rationis naturalis, quod non credimus ita firmiter sicut res fidei. Unde apparet discrimen clarum a charitate, et ejus exemplo: quia in iis objectis mediatis, quæ propter Deum volumus, totum et unicum motivum ultimum est sola bonitas Dei, propter quam volumus omnia media, et non propter aliud. Conclusio autem theologica non resolvitur ultimo in solam Dei auctoritatem, quæ sola non sufficeret sine alio principio, quod non credimus propter Dei testimonium. An vero assensus ille sit supernaturalis, et an habitus fidei ad illum immediate concurrat, dicemus postea.

[Margin: ...sensus ...a pro- ...letatem ...revela- ...m for- ...iter non ...potest ...esolvi ...quate, ultimo solum testi- ...onium Dei.]

263 Objectio II.

Objicitur secundo, quia ad infinitam veracitatem Dei spectat, ut sint vera ea etiam, quæ sunt connexa cum iis quæ Deus testificatur. Si enim aliquid in iis falsum esset, falsitatis etiam et mendacii convinceretur Deus, cum non posset veritas rei testificatæ subsistere cum falsitate consequentis: ergo auctoritas Dei est motivum sufficiens ad credenda hæc alia, quæ necessario consequuntur. Respondetur, ad veritatem Dei spectare, ut ea objecta mediata non sint falsa ex eo capite, quatenus pendent ab illa, non tamen ex illa alia parte, qua dependent ab alio principio; ex eo enim quod essent falsa ex illo alio principio, nihil sequeretur contra veritatem Dei. Ex suppositione tamen, quod illud aliud principium sit verum, pertinet ad veracitatem Dei, quod non sint falsa. Quia vero illa suppositio, et ejus veritas non pendent a veracitate Dei, hinc est, quod non pendet adæquate veritas conclusionis a veracitate Dei. Quoniam tamen de facto supponitur illud aliud principium esse verum: hinc de facto argueretur Deus mendax, si conclusio sit falsa: hoc vero non argueretur ex sola falsitate conclusionis, sed etiam ex veritate alterius principii: unde de primo ad ultimum, nec veritas conclusionis pendet a sola veracitate Dei, nec est necessaria propter solam veracitatem Dei, sed propter illam, et propter illud aliud principium, quod supponitur verum: quare nunquam refunditur totaliter veritas conclusionis in solam veracitatem Dei, et ejus testimonium, ut in motivum sufficiens, prout refundi deberet, ut crederetur ex fide.

[Margin: Quatenus ad veracitatem Dei spectet, ut objecta connexa cum iis quæ Deus testificatur, sint vera.]

264 An ad fidem spectet, quidquid sequitur per se revelationem?

Aliis verbis proponi solet idem argumentum: quia nimirum ad fidem spectat, quidquid sequitur per se revelationem, sed risibilitas Christi sequitur per se revelationem de ejus humanitate, cum sequatur per se humanitatem revelatam; ergo risibilitas Christi spectat ad finem. Respondetur negando majorem, quæ dupliciter intelligi potest, et in utroque sensu est falsa; nam si intelligatur de ipsa revelatione formali, est falsa; quia revelationem formalem sequitur per se, cum sit accidens creatum, quod inhæreat subjecto: et tamen inhærentia hæc revelationis in subjecto non spectat ad fidem. Si vero intelligatur de objecto revelationis, prout intelligi debet, est etiam falsa: quia passiones consequentes rem revelatam non pertinent ad eamdem fidem. Ratio a priori ex dictis est, quia non

Digitized by Google

potest credi de fide, nisi id, quod creditur propter solam connexionem cum auctoritate Dei testantis: passiones autem rei revelatæ, eo ipso quod credantur propter connexionem per se cum re revelata, jam non creduntur propter solam connexionem cum auctoritate Dei testantis, sed etiam propter connexionem cum re revelata, sistendo partialiter in hac connexione, quare non possunt credi ex fide. Paulo aliter respondet Hurtado disp. XII, § 10, sed fortasse reipsa in idem recidit.

265 Objectio III. Objicitur tertio, quia homo sine risibili est chymæra; ergo, qui negat risibile de Christo, negat verum hominem, et per consequens negat fidem, quod Christus sit verus homo. Hoc argumento nimium se torquet P. Hurtado disp. XII, § 14, et sequentib. et difficile respondet. Potest autem facile responderi, hominem sine radice risibilitatis esse chymæram : neque hoc negari de Christo a negante esse risibilem, sed potius affirmari, dum asserit esse hominem : tunc enim conceptu confuso concipit omnia prædicata realia identificata cum vero homine, et ideo altera propositio est falsa, qua negat hominem esse risibilem, quia de homine vero concepto ex parte subjecti cum radice risibilitatis in confuso negat explicite risibilitatem in actu secundo, in quo solo errat, quod tamen non est formaliter revelatum.

266 Objectio IV. Objiciuntur quarto plura exempla propositionum de fide, quæ solum virtualiter revelatæ sunt, et non formaliter, v. g. « Deus est infinitus; Deus est incorporeus; Pater distinguitur realiter a Filio. In Christo sunt duæ voluntates. Totus Christus est sub singulis speciebus eucharistiæ; » et aliæ similes. Respondetur, propositiones illas esse formaliter revelatas, licet aliquæ non ita explicite : hoc tamen parum refert, quia revelatio potest esse formalis, et tamen non omnino distincta et explicita; quæ quomodo sufficiat ad assensum fidei, constabit ex punctis sequentibus, ubi etiam videbimus de illis propositionibus, quæ inferuntur ex duabus formaliter revelatis, et de particularibus contentis in universali revelata, ut hunc infantem esse in gratia Dei, quando constat esse rite baptizatum; te esse sine gratia, quando scis evidenter te esse in affectu peccati mortalis, et aliis similibus.

267 Objectio V. Objicitur quinto, quia negans Christum esse risibilem haberetur ut hæreticus : ergo pertinet ad fidem illud affirmare. Respondetur, illum præsumi hæreticum, quia non præsumitur negare principium evidens naturale, quod homo sit risibilis, sed principium obscurum revelatum, quod Deus sit homo. Si tamen ipse non negaret, Christum esse hominem, sed solum negaret, hominem esse risibilem, non esset vere hæreticus coram Deo. Ita cum aliis Suarez ubi supra num. 12. Addit bene Hurtado disp. XII, § 27, neque etiam in foro externo puniendum ut hæreticum, si esset homo rudis, qui facile errare posset in principio evidenti philosophico.

268 Objici potest sexto, quia fides potest concurrere simul cum scientia ad eumdem assensum : v. gr. possum eodem actu credere animam esse immortalem, et propter motivum fidei, et propter demonstrationem philosophicam, ut videbimus disp. sequenti: ergo ex eo, quod concurrat altera præmissa, quæ non sit ex fide, non tollitur, quod conclusio credatur ex fide. Respondetur, concesso antecedenti, distinguendo consequens: si aliæ præmissæ scientificæ non concurrant ad supplendum defectum motivi fidei, quod se solo movere non poterat, sed ad majorem abundantiam concedo : secus si concurrant propter indigentiam, quia motivum fidei solum non sufficeret, ut contingit in casu nostro. Differentiæ ratio est clara ; quia in primo casu objectum conclusionis est revelatum, atque ideo fides potest illud credere propter suum motivum. In secundo autem casu non est revelatum, nec credi potest præcise, quia est revelatum, sed propter illud complexum, quia revelatum est Christum esse hominem, et aliunde constat, hominem esse risibilem, quod complexum non est motivum fidei, sed complectitur motivum tanquam aliquid ex se non sufficiens ad credendam risibilitatem.

269 Dubitabis, an si Ecclesia definiat conclusionem illam deductam ex una relevata, et altera evidenti scientifica, possit jam, et debeat credi ex fide. Negavit Molina I part. q. I, art. 2, disp. I et II, sed dixit, manere adhuc sub certitudine theologica : quia Ecclesia non potest facere, quod sit de fide, neque enim habet novas revelationes, aut facit nova dogmata, sed solum habet assistentiam Spiritus sancti, ut non erret, quando explicat, quid fuerit antea revelatum, aut quid sequatur ex revelatis. Suarez tamen ubi supra nu. 11, affirmat,quia jam illa propositio non solum virtualiter, sed formaliter

Digitized by Google

et immediate est testificata a Deo per Ecclesiam, per quam Deus nos docet, et de qua verificatur illud *Psalm.* XLIV, 2 : *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis,* et quia definitiones conciliorum non minus fide creduntur, quam verba sacræ Scripturæ, et ideo Gregor. Magnus lib. I *Epist.* c. XXIV, prope finem dixit, quatuor prima concilia generalia habenda esse sicut quatuor Evangelia. Unde Ecclesia in conciliis absolute definit sua dogmata, et negantibus dicit anathema ut hæreticis.

Utramque sententiam aliquomodo conciliare debemus. Existimo itaque cum secunda sententia, ea, quæ ab Ecclesia definiuntur, posse, et debere credi de fide. Quod ultra argumenta a Suario adducta confirmant omnium praxis et usus, quo in solemni fidei professione emittenda, ubi fidem nostram protestamur, profitemur nos credere a sacris conciliis definita verbis illis : « Cætera item omnia a sacris canonibus, et œcumenicis conciliis, ac præcipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita, et declarata, indubitanter recipio, atque profiteor ; » ubi non aliter fidem illarum definitionum profitemur, quam aliorum articulorum fidei, qui in eadem formula continentur. Addo tamen cum prima sententia, Ecclesiam non habere novam revelationem Dei ad hæc definienda, nec per hoc Deum revelare de novo aliquid, quod jam antea non revelasset saltem in confuso, sed nobis jam nunc constare magis distincte, vel determinate, quid sit illud, quod antea magis confuse continebatur in revelatione divina. Hic enim videtur esse sensus communis theologorum, quos affert Coninch disp. XII, num. 68, quando dicunt, articulos non crescere numero, nec aliquid posse ab Ecclesia fieri de fide, quod jam prius non esset a Deo revelatum sive in Scriptura, sive in revelatione Apostolis, vel aliis facta, et ad nos per traditionem, vel aliter transmissa. Unde differentiam agnoscunt inter doctrinam concilii, et Scripturam canonicam : nam scriptor canonicus scribit, quæ prius revelata non fuerant : Ecclesia autem in conciliis solum evolvit revelationes antea factas, et earum sensum verum proponit infallibiliter propter assistentiam Spiritus sancti.

271 Aliquid potest esse de fide in ratione objecti, quod non sit adhuc de fide quoad obligationem.

Quod ut explicetur, et probetur, advertendum est id, quod bene notavit Coninch cum aliis dicta disp. XII dub. 6, aliquid posse esse de fide in ratione objecti, quod tamen adhuc non sit de fide quoad obligationem : potest enim esse jam revelatum a Deo : quia tamen nondum proposita est sufficienter revelatio quoad omnia objecta in ea contenta, distincte non obligantur fideles ad illa objecta determinate credenda ; quando tamen incipit sufficienter proponi, et evolvi distincte revelatio illa, ita ut in particulari appareat, de quibus objectis locutus fuerit Deus, jam tunc incipit illud objectum in particulari esse de fide quoad obligationem, licet non reveletur nunc, nec Deus nunc loquatur, sed solum appareat nunc, de quo objecto locutus fuerit Deus. Possumus autem hoc declarare in fide etiam humana : si enim rex prævidens Petrum cras venturum ad Joannem, dicat Joanni, eum, qui cras ad te veniet cum tali veste, et acturus de tali negotio, etc., fac gubernatorem civitatis, quia dignus est et aptissimus : postera die, adveniente Petro, jam Joannes incipit credere, eum dignum esse, et de eo locutum regem, quod quidem antea non sciebat : non quod tunc rex loquatur, quando Petrus advenit, fortasse enim rex amplius non cogitavit ; sed quia tunc adveniente Petro, incipit apparere in particulari, et distincte objectum, de quo rex confuse locutus fuerat, atque ideo Joannes incipit habere obligationem credendi Petri dignitatem et sufficientiam ex fide regis, quam prius credere non debebat, licet jam rex locutus fuisset : idem contingit in fide divina : sic enim dixit Deus ad Samuelem primo *Reg.* IX, 16. *Hac ipsa hora, quæ nunc est, cras mittam virum ad te de terra Benjamin, et unges eum ducem super populum meum,* etc. Præviderat enim Deus, illa hora venturum Saulem, et de illo loquebatur : et licet die etiam crastina iterum Deus, veniente Saule, locutus fuerit Samueli : *Ecce vir, quem dixeram tibi, iste dominabitur populo meo* : atque adeo etiam tunc actu revelaverit ; adhuc licet tunc nihil locutus fuisset, inciperet tunc Samuel cognoscere distincte, de quo antea Deus revelasset, et deberet jam credere, Saulem esse electum a Deo ad regnum, propter revelationem hesternam Dei, quod heri credere non debebat, licet jam objectum illud esset revelatum, et de Saule locutus fuisset Deus.

272 Ecclesiæ definitio quomodo obliget de

Hoc supposito, constat jam, quomodo definitio Ecclesiæ faciat, quod debeat de novo credi ex fide, quod antea non debebat credi, licet Deus de novo nihil immediate

Digitized by Google

potest credi de fide, nisi id, quod creditur propter solam connexionem cum auctoritate Dei testantis: passiones autem rei revelatæ, eo ipso quod credantur propter connexionem per se cum re revelata, jam non creduntur propter solam connexionem cum auctoritate Dei testantis, sed etiam propter connexionem cum re revelata, sistendo partialiter in hac connexione, quare non possunt credi ex fide. Paulo aliter respondet Hurtado disp. XII, § 10, sed fortasse reipsa in idem recidit.

265 Objectio III. Objicitur tertio, quia homo sine risibili est chymæra; ergo, qui negat risibile de Christo, negat verum hominem, et per consequens negat fidem, quod Christus sit verus homo. Hoc argumento nimium se torquet P. Hurtado disp. XII, § 14, et sequentib. et difficile respondet. Potest autem facile responderi, hominem sine radice risibilitatis esse chymæram: neque hoc negari de Christo a negante esse risibilem, sed potius affirmari, dum asserit esse hominem: tunc enim conceptu confuso concipit omnia prædicata realia identificata cum vero homine, et ideo altera propositio est falsa, qua negat hominem esse risibilem, quia de homine vero concepto ex parte subjecti cum radice risibilitatis in confuso negat explicite risibilitatem in actu secundo, in quo solo errat, quod tamen non est formaliter revelatum.

266 Objectio IV. Objiciuntur quarto plura exempla propositionum de fide, quæ solum virtualiter revelatæ sunt, et non formaliter, v. g. « Deus est infinitus; Deus est incorporeus; Pater distinguitur realiter a Filio. In Christo sunt duæ voluntates. Totus Christus est sub singulis speciebus eucharistiæ; » et aliæ similes. Respondetur, propositiones illas esse formaliter revelatas, licet aliquæ non ita explicite: hoc tamen parum refert, quia revelatio potest esse formalis, et tamen non omnino distincta et explicita; quæ quomodo sufficiat ad assensum fidei, constabit ex punctis sequentibus, ubi etiam videbimus de illis propositionibus, quæ inferuntur ex duabus formaliter revelatis, et de particularibus contentis in universali revelata, ut hunc infantem esse in gratia Dei, quando constat esse rite baptizatum; te esse sine gratia, quando scis evidenter te esse in affectu peccati mortalis, et aliis similibus.

267 Objectio V. Objicitur quinto, quia negans Christum esse risibilem haberetur ut hæreticus: ergo pertinet ad fidem illud affirmare. Respondetur, illum præsumi hæreticum, quia non præsumitur negare principium evidens naturale, quod homo sit risibilis, sed principium obscurum revelatum, quod Deus sit homo. Si tamen ipse non negaret, Christum esse hominem, sed solum negaret, hominem esse risibilem, non esset vere hæreticus coram Deo. Ita cum aliis Suarez ubi supra num. 12. Addit bene Hurtado disp. XII, § 27, neque etiam in foro externo puniendum ut hæreticum, si esset homo rudis, qui facile errare posset in principio evidenti philosophico.

An habe[retur] ut hæreticus qui nega[ret] Christum esse risi[bi]lem.

268 Objectio [VI]. Objici potest sexto, quia fides potest concurrere simul cum scientia ad eumdem assensum: v. gr. possum eodem actu credere animam esse immortalem, et propter motivum fidei, et propter demonstrationem philosophicam, ut videbimus disp. sequenti: ergo ex eo, quod concurrat altera præmissa, quæ non sit ex fide, non tollitur, quod conclusio credatur ex fide. Respondetur, concesso antecedenti, distinguendo consequens: si aliæ præmissæ scientificæ non concurrant ad supplendum defectum motivi fidei, quod se solo movere non poterat, sed ad majorem abundantiam concedo: secus si concurrant propter indigentiam, quia motivum fidei solum non sufficeret, ut contingit in casu nostro. Differentiæ ratio est clara; quia in primo casu objectum conclusionis est revelatum, atque ideo fides potest illud credere propter suum motivum. In secundo autem casu non est revelatum, nec credi potest præcise, quia est revelatum, sed propter illud complexum, quia revelatum est Christum esse hominem, et aliunde constat, hominem esse risibilem, quod complexum non est motivum fidei, sed complectitur motivum tanquam aliquid ex se non sufficiens ad credendam risibilitatem.

269 Conclu[sio] deducta [ex] una rev[e]lata, et [al]tera ev[i]denti sci[en]tifica, [si] definia[tur] ab Eccl[esia] an debe[at] credi ex fi[de]. Dubitabis, an si Ecclesia definiat conclusionem illam deductam ex una relevata, et altera evidenti scientifica, possit jam, et debeat credi ex fide. Negavit Molina I part. q. I, art. 2, disp. I et II, sed dixit, manere adhuc sub certitudine theologica: quia Ecclesia non potest facere, quod sit de fide, neque enim habet novas revelationes, aut facit nova dogmata, sed solum habet assistentiam Spiritus sancti, ut non erret, quando explicat, quid fuerit antea revelatum, aut quid sequatur ex revelatis. Suarez tamen ubi supra nu. 11, affirmat, quia jam illa propositio non solum virtualiter, sed formaliter

Digitized by Google

et immediate est testificata a Deo per Ecclesiam, per quam Deus nos docet, et de qua verificatur illud *Psalm.* XLIV, 2 : *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis,* et quia definitiones conciliorum non minus fide creduntur, quam verba sacræ Scripturæ, et ideo Gregor. Magnus lib. I *Epist.* c. XXIV, prope finem dixit, quatuor prima concilia generalia habenda esse sicut quatuor Evangelia. Unde Ecclesia in conciliis absolute definit sua dogmata, et negantibus dicit anathema ut hæreticis.

270 Utramque sententiam aliquomodo conciliare debemus. Existimo itaque cum secunda sententia, ea, quæ ab Ecclesia definiuntur, posse, et debere credi de fide. Quod ultra argumenta a Suario adducta confirmant omnium praxis et usus, quo in solemni fidei professione emittenda, ubi fidem nostram protestamur, profitemur nos credere a sacris conciliis definita verbis illis : « Cætera item omnia a sacris canonibus, et œcumenicis conciliis, ac præcipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita, et declarata, indubitanter recipio, atque profiteor ; » ubi non aliter fidem illarum definitionum profitemur, quam aliorum articulorum fidei, qui in eadem formula continentur. Addo tamen cum prima sententia, Ecclesiam non habere novam revelationem Dei ad hæc definienda, nec per hoc Deum revelare de novo aliquid, quod jam antea non revelasset saltem in confuso, sed nobis jam nunc constare magis distincte, vel determinate, quid sit illud, quod antea magis confuse continebatur in revelatione divina. Hic enim videtur esse sensus communis theologorum, quos affert Coninch disp. XII, num. 68, quando dicunt, articulos non crescere numero, nec aliquid posse ab Ecclesia fieri de fide, quod jam prius non esset a Deo revelatum sive in Scriptura, sive in revelatione Apostolis, vel aliis facta, et ad nos per traditionem, vel aliter transmissa. Unde differentiam agnoscunt inter doctrinam concilii, et Scripturam canonicam : nam scriptor canonicus scribit, quæ prius revelata non fuerant : Ecclesia autem in conciliis solum evolvit revelationes antea factas, et earum sensum verum proponit infallibiliter propter assistentiam Spiritus sancti.

271 *[A]liquid est esse [de] fide in [rat]ione objecti, quod non sit adhuc de fide quoad obligationem.*

Quod ut explicetur, et probetur, advertendum est id, quod bene notavit Coninch cum aliis dicta disp. XII dub. 6, aliquid posse esse de fide in ratione objecti, quod tamen adhuc non sit de fide quoad obligationem : potest enim esse jam revelatum a Deo : quia tamen nondum proposita est sufficienter revelatio quoad omnia objecta in ea contenta, distincte non obligantur fideles ad illa objecta determinate credenda ; quando tamen incipit sufficienter proponi, et evolvi distincte revelatio illa, ita ut in particulari appareat, de quibus objectis locutus fuerit Deus, jam tunc incipit illud objectum in particulari esse de fide quoad obligationem, licet non reveletur nunc, nec Deus nunc loquatur, sed solum appareat nunc, de quo objecto locutus fuerit Deus. Possumus autem hoc declarare in fide etiam humana : si enim rex prævidens Petrum cras venturum ad Joannem, dicat Joanni, eum, qui cras ad te veniet cum tali veste, et acturus de tali negotio, etc., fac gubernatorem civitatis, quia dignus est et aptissimus : postera die, adveniente Petro, jam Joannes incipit credere, eum dignum esse, et de eo locutum regem, quod quidem antea non sciebat : non quod tunc rex loquatur, quando Petrus advenit, fortasse enim rex amplius non cogitavit ; sed quia tunc adveniente Petro, incipit apparere in particulari, et distincte objectum, de quo rex confuse locutus fuerat, atque ideo Joannes incipit habere obligationem credendi Petri dignitatem et sufficientiam ex fide regis, quam prius credere non debebat, licet jam rex locutus fuisset : idem contingit in fide divina : sic enim dixit Deus ad Samuelem primo *Reg.* IX, 16. *Hac ipsa hora, quæ nunc est, cras mittam virum ad te de terra Benjamin, et unges eum ducem super populum meum,* etc. Prævideral enim Deus, illa hora venturum Saulem, et de illo loquebatur : et licet die etiam crastina iterum Deus, veniente Saule, locutus fuerit Samueli : *Ecce vir, quem dixeram tibi, iste dominabitur populo meo* : atque adeo etiam tunc actu revelaverit ; adhuc licet tunc nihil locutus fuisset, inciperet tunc Samuel cognoscere distincte, de quo antea Deus revelasset, et deberet jam credere, Saulem esse electum a Deo ad regnum, propter revelationem hesternam Dei, quod heri credere non debebat, licet jam objectum illud esset revelatum, et de Saule locutus fuisset Deus.

Hoc supposito, constat jam, quomodo definitio Ecclesiæ faciat, quod debeat de novo credi ex fide, quod antea non debebat credi, licet Deus de novo nihil immediate 272

Ecclesiæ definitio quomodo obliget de

novo credi ex fide, quod antea non debebat credi.

revelaverit: quod quidem facile intelligitur quando Ecclesiæ definitio tendit solum ad declarandum verum sensum Scripturæ, vel revelationis præteritæ : habet enim Ecclesia assistentiam Spiritus sancti, ut non erret in declarando vero sensu Scripturæ sacræ, et revelationis divinæ; non quia Deus revelet de novo Ecclesiæ illum verum sensum, sed quia assistit ei, ne decipiatur in intelligendo vero sensu, in quo revelatio facta fuit a Deo : atque ideo fideles incipiunt tunc obligari ad credendam rem revelatam determinate propter revelationem præteritam explicite propositam, quæ prius non ita explicite proponebatur. Sicut si rex mandatum dedisset coram duobus, quorum alter altero melius mentem, et sensum regis percepisset; postea tamen, quando hic mandatum aliis referret, et intimaret in vero ejus sensu, et subditi obedirent, non id facerent propter novum mandatum regis, quod antea non esset, sed propter idem mandatum bene explicatum et propositum. Sic fideles incipiunt obligari absque nova revelatione immediata Dei, propter revelationem præteritam bene, et fideliter ab Ecclesia propositam et explicatam. Locutus autem semper sum de nova revelatione immediata Dei, quam dico non ibi intervenire : non nego enim intercedere novam revelationem mediatam Dei, quæ compleat motivum formale fidei: hæc enim semper intervenit, quoties nobis proponitur sufficienter ex parte Dei ejus revelatio præterita, sive hæc fuerit antea explicita, sive non fuerit : quæ revelatio mediata, cum concedatur a nobis, quando prædicator proponit sufficienter doctrinam fidei, a fortiori dabitur, quando Ecclesia tota in concilio legitimo eam proponit.

273 Et quid si Ecclesia deducit aliquid ex principio revelato, quod de novo definit?

Difficultas major esse potest, quando Ecclesia non solum explicat verum sensum Scripturæ aut traditionis, qui est modus communis, quo Ecclesia aliquid definit, et obligat de novo ad credendum id, quod antea non erat obligatio credendi, sed etiam ex principio revelato, deducit aliquid, quod de novo definit, et obligat ad credendum. Hoc autem potest dupliciter fieri; primo, si ex duabus præmissis revelatis aliquam conclusionem deducat, et eam definiat. Secundo, quando ex uno principio revelato, et altero non revelato aliquid deducit, et definit v. g. si definiret, Christum esse risibilem, deducendo hoc ex humanitate Christi revelata, et ex eo, quod omnis homo sit risibilis. In primo itaque casu facile etiam intelligitur, quomodo conclusio nova definita sit de fide, supponendo id, quod §. sequenti cum communi sententia dicemus, conclusionem, quæ ex duplici præmissa revelata infertur, esse de fide, quia cum objectum conclusionis sit idem realiter cum objecto præmissarum; revelato objecto utriusque præmissæ, revelatum fuit realiter objectum conclusionis, licet minus explicite; Ecclesia autem sua definitione explicat illam continentiam, qua idem objectum continetur realiter per identitatem in objecto utriusque præmissæ antea revelato.

In secundo autem casu; quando objectum conclusionis solum continetur virtualiter in objecto præmissæ revelatæ, prout risibilitas continetur in humanitate tanquam in causa, potest esse difficultas; quia objectum illud videtur, quod antea non esset revelatum formaliter etiam confuse, sed solum ejus causa : ergo ut credatur postea de fide, necesse erit quod reveletur a Deo de novo, et hoc fiet per ipsam Ecclesiæ definitionem ut volebat Suarez. Cæterum adhuc in eo casu nego, intervenire tunc novam revelationem Dei immediatam, qua Deus Ecclesiæ definienti, vel fidelibus media Ecclesia revelet de novo objectum illud antea a se non revelatum. Admitto tamen cum Suario, objectum etiam illud ab Ecclesia definitum posse, et debere credi de fide. Quod probari, et explicari potest ex doctrina tradita; nam ante illam definitionem Ecclesiæ, jam objectum hoc erat implicite, et confuse a Deo revelatum, et accedente Ecclesiæ definitione, incipit apparere explicite, quomodo hoc objectum non solum in causa, sed in se ipso, et formaliter contineretur in revelatione præterita. 274

274 Aut si ex uno principio revelato, altero non revelato aliquid deducit et definit?

Probari autem hoc potest, quia ideo de novo incipiunt fideles obligari ad assentiendum huic propositioni definitæ, quia Ecclesia, *quæ est columna, et firmamentum veritatis,* teste Paulo I *ad Timoth.* III, 15; et cui Spiritus sanctus assistit, non potest errare in doctrina fidei explicanda, vel iis, quæ ex fide deducuntur. Hanc autem Ecclesiæ infallibilitatem in proponendo dupliciter potuit Deus antea revelare. Primo dicendo, ego assistam Ecclesiæ, et omnia, quæ ipsa proponet in talibus materiis vera erunt. Secundo potuit Deus non testificari res ipsas, sed solum assistentiam suam, ut 275

Digitized by Google

non permitteret Ecclesiam decipi proponendo aliquid falsum, ex qua Dei assistentia revelata nos inferimus, hoc objectum ab Ecclesia propositum esse verum; non quia Deus hoc objectum determinate revelaverit, sed quia ejus veritas sequitur ex assistentia Dei revelata. Sequitur autem non ex una propositione revelata, et altera non revelata, sed ex duabus revelatis, nempe ex his « non potest esse falsum id, quod proponit et definit Ecclesia assistente illi Spiritu sancto, ne erret» et rursus: « Spiritus sanctus assistit Ecclesiæ definienti Christum esse risibilem. » Harum propositionum prima est de fide, ut constat, quia de fide est, providentiam Dei deficere non posse, atque adeo neque etiam providentiam Dei assistentis Ecclesiæ, ne erret, posse deficere a suo fine. Secunda etiam propositio est de fide, quia de fide est, ut suppono, Ecclesiam regi a Spiritu sancto, ejusque infallibilem assistentiam habere, ne doceat errores, quæ propositio est universalis, et comprehendit omnes casus particulares, atque adeo hunc etiam, quo Ecclesia definiret Christum esse risibilem, unde eo ipso, quod Ecclesia id proponeret et definiret, jam illa propositio esset de fide; non propter revelationem novam, sed quia eo ipso constaret, hanc propositionem contentam fuisse ab initio in illis propositionibus universalibus a Deo antea revelatis. Porro, propositionem, quæ sequitur ex duabus revelatis, esse etiam de fide, videndum est in punctis sequentibus. Hoc itaque modo conciliatis illis sententiis, earum argumenta cessant; fatemur enim cum Suario, posita definitione Ecclesiæ fore hæreticum, qui propositionem definitam negaret, quia jam illa esset de fide. Fatemur etiam cum aliis, Ecclesiam non definire de fide propositionem, quæ jam antea revelata non fuerit a Deo, scilicet in particulari, vel in generali, definitio autem Ecclesiæ facit, quod hæc propositio contenta fuerit in ea revelatione præterita Dei, et ut id nobis constet, atque ideo incipiat obligatio credendi eam determinate, cum antea non esset obligatio, quia nobis non constabat fuisse contentam in ea revelatione universali præterita.

76 (…esia …ebeat …men …ligen- adhi-) Dices, si Ecclesia habet infallibilem assistentiam Spiritus sancti, ut non erret in iis, quæ definit, et proponit credenda de fide, superflua est inquisitio et diligentia, qua ante definitionem scrutatur Scripturas sacras, et traditiones, ad videndum an id, quod vult proponere, sit revelatum a Deo: nam posita definitione Ecclesiæ, statim constabit rem illam fuisse a Deo revelatam, saltem revelatione illa communi, et universali, modo explicato. (bere in definiendis rebus fidei.)

Aliqui dicunt, sive diligentia et consultatio præmittatur, sive non præmittatur, Pontificem summum v. g. errare non posse in definitione; peccare tamen posse, si debitam diligentiam non adhibeat. Ita P. Valent. q. I, punct. 7, § 4, object. 6. Alii dicunt, eo ipso, quod Deus assistat Pontifici, ne decipiatur, assistere etiam ut debitam diligentiam adhibeat, et ex certitudine illius inferri certitudinem istius secundi, ita Canus lib. V *de locis* c. v, ad 2, et Bannes in brevi *Comment.* dub. II ad 3, quos affert et sequitur Granado tr. VII, disp. II, sect. II, n. 13, qui addit, proposita illa conditionali, *Si Pontifex aliquid definiret absque debito examine,* respondendum esse, quod sequeretur utrumque, scilicet quod posset, et quod non posset errare.

Aliter fortasse explicari hoc potest. Et 277
imprimis aliquid potest constitui de fide per universæ Ecclesiæ consensum, quando omnes fideles conspirant in aliquo dogmate firmiter credendo, cum quo unanimi consensu non potest stare falsitas et deceptio, quia Deus assistit Ecclesiæ, ne tota decipiatur: et tunc certum est, in singulis fidelibus præcedere judicium prudentiæ de fundamento sufficienti ad illud credendum, nec esse possibile moraliter, quod omnes fideles sine examine, et sufficienti fundamento juxta suam capacitatem præmisso illud susceperint. Quando vero Pontifex, vel concilium universale cum approbatione ejusdem Pontificis aliquid proponit, et definit, licet non possit falsum dogma proponere; præmittendum tamen est examen, et inquisitio sufficiens. Primo, ne definitio limites concessos excedat: neque enim data est potestas, et infallibilitas hæc in qualibet materia, sed in iis, quæ ad fidem spectant, vel eam concernunt, vel etiam in iis, quæ pertinent ad mores Christianos. Oportet ergo examinare prius, an sit materia pertinens ad sensum Scripturæ, vel fidei intelligendum, vel an sit materia extranea, quæ ad judicium Ecclesiæ non spectat. Secundo, præmittitur examen, quia si Pontifex summus, vel solus, vel cum concilio tentaret definire aliquod dogma falsum, pertineret

Digitized by Google

ad providentiam Dei, si aliter non impeditur ejus conatus, tollere eum e vita, ad vitandam Ecclesiæ deceptionem. Merito ergo, et prudenter præmittitur examen, ne temere intenta definitione, Deus mediis acerbioribus eam impediat. Tertio, denique, et universaliter debet examen, et diligentia adhiberi: quia Dei assistentia promissa non abstulit a Pontifice obligationem, quam de jure naturæ habebat examinandi prudenter, quæ proponit Ecclesiæ. Sicut Deus confirmans aliquem in gratia, non aufert ab eo obligationem servandi præcepta, et diligentiam adhibendi ad cognitionem obligationum, et ad vitanda pericula peccandi. Quia licet confirmatio in gratia afferat providentiam, et assistentiam Dei, ut ille non peccet mortaliter, et, ut aliqui volunt, ne moraliter possit peccare; ad eamdem providentiam Dei spectat, quod homo ille satisfaciat toti suæ obligationi, quam seclusa tali confirmatione, haberet, nec confirmatio tollit obligationem, quæ alias esset. Ita Petrus, et ejus successores confirmati sunt in fide saltem docenda, et tradenda, ut colligitur ex verbis Christi *Luc.* XXII, 32, *Simon, ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.* Hæc autem confirmatio non tollit obligationem examinandi, quæ proponenda sunt; nam sicut est obligatio naturalis examinandi, quæ credimus, an sint sufficienter proposita, et ideo confirmatio alicujus in fide interna, non tollit hanc obligationem examinis præcedentis; sic est obligatio naturalis examinandi, quæ aliis credenda proponimus, et ideo confirmatio in fide externa proponenda non aufert præcedentis examinis obligationem, sed solum affert providentiam Dei, ut non proponantur a Pontifice, nisi præcedente debito examine, vel saltem nisi præcedente ex parte ipsius objecti sufficienti fundamento, quia vel in revelatione præterita continebatur, vel ex illa saltem adjuncta præmissa alia vera deducebatur. Et hæc sufficiant quoad primum punctum de conclusione deducta ex una revelata, et altera evidenti naturali.

§ II.

De conclusione deducta ex duabus revelatis, an sit de fide.

Secunda quæstio erat de conclusione, quæ sequitur ex duabus præmissis de fide, an sit de fide, vel solum theologica. Exemplum esse potest in hac conclusione: « Omnes Apostoli acceperunt Spiritum sanctum; Matthæus fuit unus ex Apostolis, ergo Matthæus accepit Spiritum sanctum. » Singulæ præmissæ sunt revelatæ, et ex illis conclusio evidenter infertur. Prima sententia negat, conclusionem esse actum fidei, sed dicit, esse conclusionem theologicam, nisi ipsa etiam revelata sit, Ita Mol. I, par. q. I. art. 2, disp. 2. Valent in præsenti qu. I, pun. 1, § *In contrarium,* et § *Quod si quæras,* et tom. I. disp. I, q. I, pun. 1; Suar. disp. VI, sect. IV; Lorca disp. VI, Turrianus disp. III, dub. III; et alii. Secunda dicit, conclusionem illam esse de fide. Pro qua Hurt. disp. X, sect. I, § 2, qui eam sequitur, affert Aureolum, Vegam, Canum, Pat. Vasq. Scotum, et Ochamum et § 42. in eamdem sententiam affert Nazianz. orat. XXXVII, quæ est V *de Theologia* ubi S. Doctor ostendit, divinitatem Spiritus sancti constare contra hæreticos ex Scriptura, quia ex ea evidenter colligitur. In hoc puncto distinguenda omnino videntur duo, quæ cum sint valde diversa, immerito P. Hurt. ea confundit § 14, et seqq. et rursus disp. XII, § 6. Aliud enim est quærere, an objectum illius conclusionis sit de fide, et possit terminare assensum fidei: aliud vero, an assensus ille generatus per discursum formalem, vel virtualem ex duplici præmissa revelata sit assensus fidei, prout terminatur ab objectum conclusionis, an solum assensus theologicus. Qui duo sensus, ut dixi, sunt valde diversi: nam in genere loquendo. non repugnat, quod objectum aliquod, quod aliunde in se est revelatum, et potest terminare assensum fidei, et est de fide, possit tamen prout subest alicui alteri medio, aut motivo, non terminare assensum fidei, sed alium inferiorem, ut constat in animæ immortalitate, quæ licet sit de fide, prout tamen subest medio scientifico demonstrationis philosophicæ, non terminat assensum fidei, sed alium inferiorem, naturalem et scientificum. Et quidem auctores primæ sen-

273 Conc'u dedact ex duab præmis de fide an sit fide: prima s tentia.

Secund sentent

Digitized by Google

tentiæ non negant, objectum illud posse terminare assensum fidei in ullo casu, sed solum agunt de illo, prout terminat assensum genitum per discursum ex duplici præmissa de fide, et Suar. disp. III. sect. XII, nu. 6. clare distinxit illos duos sensus, et expresse concedit, objectum idem, quod potest deduci ex duabus revelatis, posse aliquando terminare assensum fidei, solumque negat assensum deductum per discursum ex illis duabus præmissis revelatis esse de fide.

Hoc ergo supposito, dico primo, objectum illius conclusionis deductæ ex duplici præmissa revelata, specificative loquendo esse de fide, et posse credi assensu fidei : in hoc convenio cum auctoribus secundæ sententiæ, quorum fundamenta nihil aliud probant, idque non negat Suar. ut vidimus. Probari autem potest, quia totum illud objectum est de fide, quod invenitur revelatum a Deo; sed objectum conclusionis legitime deductæ ex duabus revelatis est etiam a Deo revelatum, ergo totum illud objectum est de fide. Major, et consequentia sunt claræ; minor probatur : quia omnis conclusio in tantum bene infertur ex suis præmissis, in quantum ejus objectum identificatur cum objecto præmissarum : fundatur enim tota vis syllogistica in illis duobus principiis, *dici de omni, dici de nullo,* ut suppono ex logica, et ideo intellectus post assensum præmissarum, cogitur assentiri conclusioni, quia ejus objectum est idem cum eo, quod jam est admissum in præmissis, et ideo negari non potest, nisi negata una ex præmissis : neque enim continetur objectum conclusionis in objecto præmissarum, tanquam in causa, sed tanquam in aliquo, cum quo habet realem identitatem, v. g. in exemplo posito. Matthæum accepisse Spiritum sanctum, idem realiter est, saltem inadæquate, et ut pars, cum hoc, quod est omnes Apostolos, quorum unus erat Matthæus, accepisse Spiritum sanctum: ergo qui revelat Apostolos omnes accepisse Spiritum sanctum, et Matthæum fuisse Apostolum, revelat, ipsum accepisse Spiritum sanctum : non potest enim aliquis affirmare totum, quin affirmet partes, ex quibus intrinsece constat illud totum propter identitatem realem partium cum toto.

Hoc eodem argumento utitur Suar. dicta disp. III, sect. XII, n. 6, et confirmat illud bene, quia in Deo revelante non est cognitio confusa, sed distincta : ergo quando revelat aliquam propositionem universalem manifestat judicium, quo cognoscit omnia particularia distincte quæ sunt sub illa universali : loquebatur ergo immediate de Matthæo, et aliis Apostolis, quos distincte cognoscebat illa cognitione et judicio, quod voluit manifestare per revelationem : ergo revelatio immediate cadit super omnes illos in particulari, et per consequens, Matthæum accepisse Spiritum sanctum, est aliquid immediate revelatum a Deo, licet revelatione, quæ respectu nostri confusa est, et indiget explicatione, ut appareat quod sit ejus objectum immediatum.

Objicitur primo, quia confusio, quæ se tenet ex parte ipsius revelationis universalis, sufficit, ut objectum conclusionis non sit proprie revelatum; quia licet sit a parte rei idem realiter cum objecto præmissarum revelato, non tamen cognoscitur ex vi præcise revelationis explicitæ, ut tale est in particulari, sed ad ejus cognitionem explicitam necessarius est discursus, quod sufficit, ut in ratione objecti formaliter non sit idem cum objecto revelato, atque ideo non possit de illo explicite esse assensus fidei, nunquam enim potest ei objecto præstari assensus nisi prævio discursu, quo appareat contineri in objecto revelato; quando autem assensus fit propter discursum, et illationem ex objectis revelatis : non assentimur proprie de fide illi objecto, ut dicemus conclusione sequenti. Hoc esse potest præcipuum fundamentum sententiæ contrariæ, pro cujus solutione advertendum est, dupliciter posse nos assentiri illi propositioni *Deus revelavit, Matthæum accepisse Spiritum sanctum.* Primo inferendo illam ex duabus propositionibus per hunc discursum, Deus revelavit, omnes Apostolos accepisse Spiritum sanctum, et Matthæus erat unus ex illis, quia Deus id revelavit, ergo Deus revelavit Matthæum accepisse Spiritum sanctum : et tunc propositio illa ut deducta ex illis præmissis, fatemur, quod non deservit ad assensum fidei, quo credamus, Matthæum accepisse Spiritum sanctum, quia non infertur hic ultimus assensus ex revelatione talis objecti sistendo in ipsa, sed ex revelatione talis objecti, ut deducta ex alia propositione revelata : quod non sufficit ad generandum proprium assensum de fide ut dicemus conclusione sequenti.

281 Objectio I

282 Secundo tamen possumus dicere, Deum revelasse, Matthæum accepisse Spiritum sanctum, et hoc absque discursu, sed per propositionem immediatam non illatam, ex

Digitized by Google

alio objecto revelato, quod probare possumus imprimis in aliis multis exemplis, quia alioquin nulla propositio posset esse nobis immediate de fide divina, vel etiam humana. Quando enim Petrus tibi affirmat, se venturum Romam, et tu credis, quia ipse dicit, potest idem argumentum fieri de assensu, quo credis id Petrum dicere, qui sane videtur haberi etiam per discursum : ideo enim credis » Petrum id dicere, quia voces illæ, *ego veniam Romam,* impositæ sunt ab hominibus ad id significandum ; unde infers, Petrum his vocibus utentem loqui de tali objecto, ergo ille assensus fundatur in notitia de significatione vocum, quam ex præceptis Grammaticæ didicisti. Item quando Petrus præsente Paulo et Antonio, dicit tibi, hi duo fuerunt mecum heri in prandio, et tu credis Paulum pransum esse cum Petro, quia Petrus id dicit, fieri potest idem argumentum, nam Petrum loqui de Paulo, videris credere per discursum ex eo, quod Petrus designaverit illos duos præsentes, et Paulus esset unus ex illis : quare in neutro casu credis præcise fide humana, Paulum pransum esse apud Petrum, sed resolvis assensum in alia etiam principia, nempe quia voces illæ impositæ sunt ad id significandum, vel quia Paulus erat præsens, quando Petrus locutus fuit. Unde idem argumentum fieri etiam potest in aliis objectis, quæ Deus in particulari revelavit, v. g. quando credis Christi resurrectionem, quia Deus eam revelavit, videtur discursus intercedere ad credendum Deum id revelasse, quia nimirum aliunde scis, has voces, *Christus resurrexit,* impositas esse ab hominibus ad loquendum de tali objecto, quod quidem non scis ex fide divina, sed ex usu hominum, et præceptis grammaticæ ; ergo in hanc etiam notitiam resolvis partialiter assensum tuum de revelatione a Deo facta. Item non poterimus immediate credere revelationem Dei de præcepto Christi facto Petro non manifestandi ejus transfigurationem ante resurrectionem, quia Evangelium non dicit Christum dixisse Petro, sed dixisse præsentibus discipulis ; aliunde autem constat ex verbis ejusdem Evangelii unum ex præsentibus fuisse Petrum, ergo ex utraque revelatione per discursum inferimus Christum præcepisse Petro, et sic in aliis passim, quæ tamen omnes fatemur esse revelationem immediatam, et immediate credi.

283 Et quidem negari non debet, quod ego possim credere fide humana Petrum venturum in hanc urbem absque alio discursu, licet hic possit etiam intervenire, si velim, quo resolvam meam credulitatem tanquam in præmissam, et principium formale in significationem vocum, vel præcepta grammaticæ, et idem est de fide divina, qua credo objecta a Deo revelata per voces Latinas. Ratio autem utrobique est, quia non est necessarius discursus, nec illatio unius ex alio ad assensum circa ea, quæ immediate usu, et experientia percipimus ; prout revera percipimus significationem vocum communium : quare absque discursu possum credere, quod Petrus v. g. loquitur mihi per voces significantes, seu significare solitas apud homines, ejus adventum in hanc urbem : nam totum hoc cognosco immediate, nempe Petrum uti illis vocibus, et voces illas apud homines usurpari ad significandum tale objectum. Quod idem est de assensu, quo credo ex parte Dei proponi in Scriptura sacra tale, vel tale objectum, cum legam verba illa, quæ immediate scio apud homines usurpari ad loquendum de tali objecto. Idem etiam est, quando credo Paulum pransum esse apud Petrum, quia Petrus id dixit, quando Paulo præsente dixit mihi, *hic mecum pransus est.* Nam licet possit tunc etiam intervenire discursus ad credendum Petrum de Paulo loqui ; possum tamen sine alio discursu id credere ; quia sicut immediate cognosco Petrum uti voce usurpari solita ad loquendum de prandio, ita immediate cognosco, ipsum uti voce usurpari solita ad loquendum de Paulo : nam vox illa ; *hic,* præsente Paulo, idem est, ac vox *Paulus*, et in eadem significatione usurpatur ab hominibus : cum ergo immediate percipiam, Petrum uti voce illa *hic* præsente Paulo, percipio etiam immediate ipsum uti voce usurpari solita in his circumstantiis ad loquendum de Paulo, quare absque alio discursu possum resolvere assensum circa prandium Pauli in verba illa talibus circumstantiis prolata, quæ ego percipio.

Hinc ergo in casu nostro de fide divina 284
dici potest, non debere intervenire discursum ad credendum Christum resurrexisse, qui fundetur tanquam in principio in significatione vocum : quia immediate cognosco has voces contineri in Scriptura, et quidem voces usurpari solitas ad loquendum de resurrectione, quod totum absque discursu cognosco, et per consequens absque discursu

Digitized by Google

cognosco proponi mihi in Scriptura voces quibus significari solet resurrectio. Similiter revelationem de Spiritu sancto a Matthæo accepto immediate cognoscit absque discursu, qui immediate cognoscit, Deum revelare Spiritum sanctum ab omnibus Apostolis susceptum, et Matthæum fuisse unum ex illis. Nam qui eodem tempore diceret totum hoc complexum, nempe omnes Apostoli acceperunt Spiritum sanctum, et Matthæus fuit unus ex Apostolis, diceret æquivalenter, Matthæum accepisse Spiritum sanctum : ergo idem erit licet in diversis temporibus id dicat : nam possum ego simul concipere utramque revelationem, licet diversis temporibus factæ sint. Constat vero apud homines idem esse dicere, « Matthæus accepit Spiritum sanctum, ac dicere, omnes Apostoli, quorum unus erat Matthæus, illum acceperunt ; » Cum ergo inveniatur Deum utrumque immediate revelasse, invenitur etiam revelasse immediate, quod Matthæus acceperit Spiritum sanctum : quare assensus, quo credo Deum hoc revelasse, non debet necessario inferri per discursum ex illis duabus revelationibus seorsim factis, sed possum æque immediate huic revelationi assentiri, cum ea etiam in utroque illo loco simul sumpto immediate contineatur.

285 Objectio II. Unde jam facilius solvuntur alia argumenta, quæ fieri solent contra hanc conclusionem. Secundo ergo objici solet, quia illa conclusio est theologica, cum inferatur ex revelatis, ergo non est assensus fidei, quia fides, et theologia distinguuntur. Respondetur facile, illam conclusionem ut deductam ex revelatis esse theologicam, et ut sic non credi ex fide, ut dicemus conclusione sequenti ; idem tamen objectum materiale posse credi per fidem, non ut deductum ex præmissis revelatis, sed ut immediate etiam revelatum, ut supra explicuimus.

Objectio III. Tertio objicitur, quia in naturalibus habitus principiorum, et habitus scientificus distinguuntur, ergo non est idem habitus ad credenda revelata, et ad conclusionem, quæ ex revelatis infertur. Respondetur, quidquid sit de antecedenti, transeat consequens, quando conclusio ex revelatis creditur propter revelata ut propter principia. Secus vero erit, quando idem objectum creditur etiam ut principium immediate revelatum a Deo : ad hoc enim debet extendi habitus fidei divinæ, qui ex omnium sententia extenditur ad omnia immediate revelata a Deo.

Fidei habitus extenditur ad omnia immediate revelata a Deo.

Quarto objicitur, quia Christum esse risibilem est conclusio theologica, nec creditur immediate per fidem, quia deducitur ex humanitate revelata, quamvis risibile pro radice sit idem realiter cum humanitate : ergo identitas objecti conclusionis cum objecto præmissarum non facit, quod idem objectum possit per fidem credi. Hoc argumentum facessit magnum negotium P. Hurt. dicta disp. X, n. 19 et seq. Sed nobis nulla infertur difficultas, qui paulo ante diximus, conclusionem illam, quæ non potest per fidem credi non esse de risibilitate radicali, sed de formali, quæ supponitur esse passio distincta ab humanitate. Omitto alia leviora argumenta, quæ videri possunt apud Hurt. dicta disp. X, et ex dictis facile solvi possunt. 286 Objectio IV.

His suppositis, sit jam secunda conclusio ; quando conclusio illata ex duabus revelatis creditur solum propter illas, non creditur de fide, sed solum est conclusio theologica. Hæc est juxta sensum primæ sententiæ supra relatæ, eam tamen ex professo impugnat Hurt. loco citato et rationes etiam, quibus probari solet ab eis auctoribus, quas omitto, quia fere omnes sunt parum efficaces. Ratio, quæ me movet, hæc est, quia ea, quæ per fidem credimus, Deo credimus, et ideo credimus super omnia, quia divinæ auctoritati supremus cultus intellectualis debetur, ut dicemus infra agentes de fidei certitudine : ea autem, quæ credimus, quia sequuntur ex revelatis, non credimus soli Deo, movemur enim non solum a divina auctoritate revelante præmissas, sed etiam a connexione objecti præmissarum cum objecto conclusionis, quam connexionem non cognoscimus nec credimus quia Deus eam revelaverit, sed lumine intellectuali ex terminis nobis apparet, atque ideo ad credendum objectum conclusionis partim movemur a testimonio divino, partim a connexione unius objecti cum alio ; non ergo possumus credere per fidem objectum conclusionis, cum illud non credamus soli Deo, nec divinum testimonium solum nos moveat ad illud credendum, sed ille assensus est inferioris ordinis et minus perfectus, cum debeamus illum modum superiorem assentiendi reservare ad omnia objecta, quæ Deo credimus. 287 Conclusio illata ex duabus revelatis si creditur solum propter illas, non creditur de fide.

Contra hanc rationem non procedunt argumenta, quæ communiter fieri solent ab auctoribus secundæ sententiæ, solum enim probant, objectum illud posse credi per fi- 288 Objectio I.

Digitized by Google

dem, quia immediate revelatum est a Deo, quod nos conclusione prima concessimus. Alia tamen argumenta congerit specialiter Hurt. ubi sup. sect. I, contra hanc conclusionem, et rationem, quæ oportet dissolvere, et ex quorum solutione melius hujus rationis vis intelligetur. Primo ergo § 4, et seqq. arguit : quia habitus infusus extenditur ad omne objectum materiale, quod cognoscitur dependenter a suo objecto formali, ut constat etiam in habitibus voluntatis; nam charitas extenditur ad omnia objecta materialia, et remota, quæ saltem mediate amantur propter Deum, ut si propter Deum amas proximum, et ideo proximo procuras bonum, et ad hoc eligis media; omnia hæc, et media etiam remota eligis per actum charitatis, quia omnia illa amas ultimo propter Deum, qui est ultimum objectum formale illius amoris, quod idem contingit in misericordia, et aliis virtutibus : ergo similiter conclusiones omnes etiam mediatæ, quæ creduntur propter testimonium divinum, pertinent ad fidem : nam objecta præmissarum, licet sint objectum formale proximum illius assensus : non sunt tamen in rigore objectum formale, sed materiale, cum non sistat intellectus ultimo in illis, sed illa credat propter aliud, sicut, qui ex charitate Dei amat proximum, et ideo dat ei pecunias ad sublevandam ejus indigentiam, licet videatur habere pro objecto formali proximo bonum ipsius proximi; illud tamen non est in rigore objectum formale, quia non sistit ultimo voluntas in illo, sed illud amat propter Deum, et ideo omnia illa sunt objectum materiale charitatis : ergo eodem modo fides extendi debet ad omnia objecta materialia etiam remota, quæ mediate, vel immediate propter idem fidei motivum creduntur, et in illud ultimo resolvuntur.

289 Habitus extenditur ad omnia objecta materialia quæ attinguntur sub eodem motivo : secus si motivum varietur.

Resp. habitum extendi ad omnia objecta materialia, quæ attinguntur sub eodem omnino motivo, secus autem, si motivum varietur, præsertim si variatio illa refundat diversum modum tendendi, prout contingit in casu nostro, in quo intellectus movetur ad assentiendum conclusioni; non solum ex testimonio Dei, sed etiam ex connexione objecti conclusionis cum objectis præmissarum, ad quam connexionem credendam nullo modo movet testimonium Dei : et ex hoc provenit, quod intellectus non credat objectum conclusionis eo modo, et firmitate, qua credit res fidei, quas credit soli Deo, sed movetur etiam a connexione unius objecti cum aliis, quam connexionem non credit Deo : quare non est mirum, quod assensus ille prout terminatur ad objectum conclusionis non sit fidei, cum degeneret notabiliter ab assensu fidei, quo credimus soli Deo, quæ dicit, et ideo super omnia. Exemplum autem charitatis, et aliarum virtutum voluntatis non est simile : quia omnes illi actus voluntatis, qui versantur circa alia objecta materialia etiam remota, non habent ullum aliud motivum, in quo etiam partialiter sistant, nisi solum Deum : nam licet amentur media remota propter utilitatem, seu propter connnexionem, quam habent cum fine : illamet tamen utilitas, et connexio non amatur propter se, nec sistitur in illa, sed propter bonitatem Dei : quare in iis omnibus actibus nulla est varietas ex parte motivi formalis. At vero in actibus intellectus non ita sė habet : nam conclusiones mediatæ deductæ ex prioribus conclusionibus non retinent idem omnino objectum formale omnino invariatum, sed additur semper connexio objecti conclusionis cum objectis præmissarum, cujus connexionis veritas non creditur propter veritatem præmissarum, nam licet præmissæ essent falsæ, consequentia esset bona, et connexio esset vera, sed cognoscitur in se, et in illa sistit intellectus, ab eaque partialiter movetur intellectus ad assentiendum objecto conclusionis.

Contra hanc solutionem, et differentiam, quam olim ad hoc propositum explicui, aliqua opponit Hurtado, ex quo objici potest secundo, quia connexio objecti conclusionis cum objecto præmissarum non distinguitur realiter a connexione extremorum cum medio : connexio autem extremorum cum medio cognoscitur per præmissas revelatas : ergo continentia etiam objecti conclusionis cognoscitur per easdem præmissas, atque ideo non est necessaria alia cognitio illationis, seu continentiæ objecti conclusionis in objecto præmissarum, quæ moveat ad assentiendum conclusioni, et per consequens motivum formale præmissarum erit motivum formale adæquatum ad assensum conclusionis. 290 Objectio

Hoc argumentum supponit quæstionem illam, an ultra assensum præmissarum requiratur cognitio illationis ad assensum conclusionis, de qua dixi in logica, et inferius aliqua attingemus : est enim quæstio logica, 291

Digitized by Google

in qua dixi cum communi sententia, requiri ejusmodi cognitionem, ut constat experientia : multi enim assentientur præmissis, et negant consequentiam, quam deberent omnino concedere, quia non attendunt ad bonitatem illationis, seu ad continentiam objecti conclusionis in objecto præmissarum concesso. Nec refert, quod objectum conclusionis non distinguatur adæquate ab objecto utriusque præmissæ simul sumptæ, sed saltem partialiter cum illo realiter identificetur. Hoc enim probaret etiam illam non esse veram conclusionem, quia conclusio semper creditur propter aliud, ut constat ex definitione syllogismi : non autem intelligitur *propter aliud* realiter, sed *propter aliud* secundum modum concipiendi : nam idem objectum cognitum per cognitionem confusam non movet, et cognitum postea explicite movet : sic etiam in assensu secundæ operationis per compositionem debet objici explicite identitas inter extrema, quæ licet non distinguatur realiter ab ipsis extremis, non assentiremur, nisi explicite objiceretur, ut dixi disp. I, *de pœnitent*, sect. II. Ratio autem est, quia sicut non potest movere ad amandum bonitas, de qua non possumus reddere rationem; ita nec ad assentiendum veritas de qua non possumus reddere rationem de bonitate, aut veritate confuse cognita, ergo necessaria est cognitio explicita continentiæ unius veritatis in alia, ut propter veritatem primam concessam assentiamur secundæ. Hoc autem est, quod explicatur per particulam *ergo* positam in conclusione, nempe connexio unius veritatis objectivæ cum alia, et non sola connexio formalis ipsius assensus conclusionis cum assensu formali præmissarum, ut supponit Hurt. § 30, neque enim requiritur cognitio reflexa de præmissis formalibus, aut de conclusione formali, sed de connexione inter objecta conclusionis et præmissarum, quæ non est cognitio reflexa, sed directa. Sicut neque in judicio per compositionem requiritur cognitio reflexa apprehensionum extremorum, sed directa de identitate inter ipsa extrema objectiva.

292 Objectio III, Sed contra objicitur tertio, ex eodem auctore §, 31, quia hinc sequitur neque esse actum fidei ipsum assensum circa objectum revelatum, v. g. circa Incarnationem : quia hic assensus etiam est propter veracitatem, et revelationem Dei, tanquam propter motivum, et præmissas formales, vel virtuales, quare requiritur etiam cognitio bonitatis illationis, quæ bonitas, seu connexio veritatis Incarnationis cum veracitate, et revelatione Dei movet partialiter ad assensum Incarnationis, et per consequens non credimus Incarnationem propter solam auctoritatem Dei, quæ sola est motivum formale fidei, sed etiam propter illationem objectivam, seu continentiam unius objecti in alio, quæ continentia non creditur propter auctoritatem Dei, sed constat ex terminis, atque ideo motivum illius assensus, non erit solum motivum formale fidei.

Ad hoc tamen facile respondetur negando sequelam : Incarnatio enim creditur propter solum motivum formale fidei, quod quidem in rigore loquendo non complectitur solam veracitatem, et testimonium Dei secundum se, et in abstracto sed ut continentem connexionem cum veritate objecti revelati ; sicut motivum formale in assensu cujuslibet conclusionis non est sola veritas præmissarum, sed illa, ut connexa cum veritate conclusionis. Quare, quando dicimus, solum auctoritatem Dei esse motivum formale fidei, illa particula exclusiva *solum*, non excludit concomitantia essentialia, sine quibus explicite cognitis non potest movere auctoritas Dei, sed excludit omnia alia peregrina, quæ non requiruntur ut auctoritas Dei moveat ; et includit connexionem unius objecti cum alio, quæ licet realiter non distinguatur realiter adæquate ab objectis præmissarum, debet tamen explicite cognosci, ut objectum præmissarum movere possit ad assensum conclusionis. Nec obstat, quod hæc connexio uon cognoscatur explicite, aut credatur propter auctoritatem Dei: adhuc enim verum est soli Deo nos credere Incarnationem, nam per illam exclusivam *soli*, non excludimus id quod requiritur ex parte objecti essentialiter, ut Deo credamus, sed explicamus, non intervenire quidquam aliud ex parte motivi, nisi id solum quod requiritur essentialiter, ut alicui soli credamus, in quo tamen includitur connexio auctoritatis divinæ cum veritate objecti revelati, cujus connexionis cognitio explicita involvitur essentialiter, quando dicimus Incarnationem credi soli Deo, seu propter solam Dei auctoritatem, quia illud *propter*, significat connexionem quæ movet, alioquin non crederetur unum propter aliud. Quamvis autem connexio illa auctoritatis divinæ cum veritate revelata non credatur Deo, 293

Digitized by Google

Assensus fidei fundatur partialiter in connexione objecti revelati cum revelatione.

prout explicite cognita, credimus tamen illam, etiam super omnia, quia hoc necessarium est ad credendum super omnia id, quod Deus dicit ; neque enim possumus magis credere objectum revelatum, quam ejus connexionem cum revelatione, in qua connexione partialiter fundatur ille assensus. Quare sicut credimus etiam super omnia, Deum esse summe veracem, quamvis hoc non credamus Deo in primo illo assensu, qui est principium fidei, sed assentiamur ex terminis ; sed tamen absque formidine, et super omnia, quia id necessarium est ad credendum Deo super omnia id, quod revelat ; ita propter eamdem rationem debemus credere firmissime connexionem auctoritatis Dei cum objecto revelato, quia id necessarium omnino est ad credendum firmissime Deo id, quod revelat.

294 Hoc autem suo modo locum etiam habet in voluntate, cum differentia tamen supra explicata : nam si res attente consideretur, quando eligitur medicina propter sanitatem solam, non est sola bonitas sanitatis, quæ movet, sed etiam utilitas medicinæ ad sanitatem ; nisi enim medicina utilis esset, non moveret bonitas sanitatis ad eam eligendam; dicitur tamen eligi propter solam sanitatem, quia eo ipso, quod dicimus eligi propter sanitatem, significamus simul eligi propter utilitatem medicinæ, et propter connexionem, quam habet cum sanitate, differentia tamen est, ut dixi, quia utilitas ipsa medicinæ, et connexio cum sanitate, quæ voluntatem allicit, amatur etiam a voluntate non propter se, sed propter sanitatem, in cujus sola bonitate ultimo sistit amor, et ideo connexio medicinæ cum sanitate, seu utilitas, non integrat ullo modo motivum formale ultimum : at in casu nostro connexio objecti conclusionis cum objecto præmissæ revelatæ, ex qua infertur, ita movet intellectum, ut ipsa non credatur propter auctoritatem Dei, sed propter se ipsam. Item connexio auctoritatis divinæ, cum veritate rei revelatæ, ita movet ad assensum rei revelatæ, ut ipsa connexio non credatur Deo, nec propter revelationem Dei testificantis illam connexionem, sed quia in se ipsa apparet.

295 Cur mysterium revelatum illatum ex veracitate Dei pertineat ad fidem, non autem conclusio illata ex mysteriis revelatis.

Differentia ergo inter conclusionem illatam ex revelatis, et mysterium revelatum illatum ex veracitate, et testimonio Dei, cur hæc pertineat ad assensum fidei, et non illa, licet utrobique moveatur intellectus ex bonitate illationis, ea est, quod bonitas illationis mysterii revelati ex veracitate, et testimonio Dei pertinet intrinsece, et essentialiter ad motivum formale fidei, quæ cum credat Deo, et propter ejus auctoritatem, debet essentialiter moveri ab illatione mysterii, ex auctoritate Dei. At vero bonitas illationis objecti conclusionis ex mysteriis revelatis non pertinet intrinsece, et essentialiter ad motivum formale fidei, sed est motivum peregrinum fidei, et extra totum motivum proprium fidei, nec ordinatur ad credendum præcise Deo, sed ad credenda ea, quæ inferuntur ex creditis Deo ; quare alterato ex parte motivo proprio fidei, non est, cur fides debeat extendi ad assensum objecti conclusionis, sicut ad assensum rerum fidei. An vero, et quomodo concurrat partialiter ad assensum illius conclusionis, quatenus ibi etiam continetur assensus præmissarum revelatarum, dicemus postea : nunc enim solum dicimus, per illum assensum non credi objectum conclusionis tanquam objecta alia, quæ de fide creduntur.

296 Bonitas illationis quatenus partialiter motivum formale assensus fidei.

Adverte tamen nos sæpe dixisse, connexionem illam, seu continentiam objecti conclusionis in objectis præmissarum, vel bonitatem illationis esse partialiter motivum formale illius assensus : quod quidem dictum est in latiori significatione motivi formalis, ut comprehendit omnia, quæ ex parte objecti utcumque movent ad assensum. Scio enim, stricte loquendo bonitatem illationis non solere appellari motivum formale, sed quasi applicationem motivi formalis, condistinctum a motivo, quod solum videtur esse objectum præmissarum. Sicut etiam in composito physico sola materia, et forma dicuntur partes, unio vero, licet pertineat intrinsece et essentialiter ad compositum, illudque integret, non solet appellari pars, sed vinculum partium : sic bonitas illationis, seu connexio unius objecti cum aliis, non solet appellari motivum formale, sed connexio, et colligatio motivi formalis cum objecto materiali. Hæc tamen est quæstio de vocibus : nam in re ipsa non minus intrinsece, et essentialiter intrat unio, quam partes ad compositionem compositi; nec minus intrinsece et essentialiter intrat illatio, seu connexio unius objecti cum alio ad integrandum motivum, quam ipsa objecta præmissarum. Cæterum sicut unio non solet appellari componens *ut quod,* sed *ut quo,* quia est id, quo partes

Digitized by Google

componunt; ita illatio, seu connexio potest dici movere non *ut quod,* sed *ut quo,* quia est id, quo præmissæ objectivæ applicantur, et uniuntur, ut moveant ad assensum conclusionis, sufficit tamen ejus variatio essentialis ad variandum, et alterandum specie motivum, præsertim quando refundit diversitatem notabilem in modum assentiendi, ut contingit in casu nostro.

97 Ultimo loco affert Hurt. §. 42. verba Gregorii Nazianz. de quibus supra diximus, quæ quidem, si aliquid probant, solum probant nostram primam conclusionem, quod scilicet id, quod sequitur ex expresse revelatis, possit fide credi; non tamen probant credi de fide per illum eumdem assensum, quo creditur tale objectum, quatenus præcise per discursum deducitur ex præmissis revelatis; et hæc de hoc puncto sufficiant.

§. III.

Utrum revelatio universalis sufficiat ad assensum fidei circa objectum singulare.

298 nclusio icularis ducta æmissa iver- de fide, n sit fide? atio itandi. Exemplum esse potest, de fide est omnes parvulos rite baptizatos esse in gratia et salvari, si decedant, quæritur an qui scit se hunc parvulum rite baptizasse, possit de fide credere ejus sanctificationem. Item de fide est, peccato mortali amitti gratiam, quæritur, an qui scit, se actu esse in affectu peccati mortalis, possit de fide credere, se carere gratia habituali sanctificante. Ratio dubitandi est, quia hæc etiam conclusio deducitur ex una præmissa revelata, nempe ex illa propositione universali, et ex altera particulari non revelata, nempe ex conscientia proprii peccati actuali: quare juxta doctrinam traditam § 1, videtur dicendum, quod conclusio non sit de fide, sicut ibi diximus ob eamdem rationem non pertinere ad fidem risibilitatem Christi, et alias similes conclusiones, sed esse solum theologicas. Quare pro sententia negante illum esse actum fidei afferri possunt illi omnes, quos affert Suar. disp. III, sect. II, n. 3, negantes esse assensum fidei, qui deducitur ex uno principio revelato, et altero evidenti.

Communis tamen sententia concedit, objectum illud particulare contentum in universali revelata pertinere ad fidem, quam tenent Cano, Vega, Valentia, et alii, quos affert, et sequitur Suar. ibi n. 2 et 5, et alii, quos addit, et sequitur Hurt. late eam sententiam probans disp. XI, sect. II, quia, qui affirmat propositionem universalem, affirmat omnia singularia ibi contenta; ergo Deus revelans omnes homines baptizatos sine obice accipere gratiam, revelavit etiam ibi hunc infantem baptizatum accipere gratiam, et per consequens id pertinebit ad fidem quæ ex se extenditur ad omnia, quæ a Deo revelata sunt.

Ego juxta supra dicta §. præcedenti, distinguendum existimo: nam si loquamur de assensu illo, prout deducto ex præmissa revelata universali, et particulari aliunde nota, dicendum est, illum non esse assensum fidei, prout terminatur ad objectum conclusionis, sed solum theologicum, in quo convenit etiam Suar. ubi supra n. 5 et 6, et hoc probant a fortiori argumenta adducta in simili supra § præcedenti. Si enim assensus conclusionis illatæ ex duabus præmissis de fide non est assensus fidei, quia habet aliud objectum formale partialiter diversum nempe bonitatem illationis, a fortiori idem dicendum erit de assensu conclusionis illatæ ex una solum præmissa de fide, et altera evidenti naturali; quo casu variatur motivum formale, non solum ex parte bonitatis illationis, sed etiam ex parte unius præmissæ, quæ non est de fide, et in qua etiam ultimo sistit intellectus. 299 Respondetur cum distinctione.

Loquendo tamen de objecto illius conclusionis particularis, dicendum videtur cum secunda sententia, posse actum fidei terminari ad illud non per discursum ex universali revelata, sed immediate propter divinum testimonium tanquam ad aliquod immediate, et formaliter revelatum a Deo. Probari solet, quia quando aliquid revelatur a Deo, revelatur ejus essentia physica, et metaphysica, licet non ita distincte, quia essentia non distinguitur a re revelata; unde Deus revelans Christum esse hominem, revelat eo ipso habere corpus et animam, nam revelans definitum, revelat definitionem, et e contra, cum non distinguantur: ergo, qui revelat universalem, revelat ibi omnia singularia; quæ sunt quasi partes componentes illam collectionem universalem: ergo Deus revelans omnes infantes baptizatos justificari, revelat ibi, hunc, et illum, et illum infantem baptizatum justificari, nam collectio omnium baptizandorum revelata componitur intrinsece ex hoc, et illo, et aliis baptizandis. Confirmatur ab 300

Digitized by Google

aliis, quia sacerdos sciens se debita intentione baptizasse hunc infantem aqua naturali ex mari tunc hausta, non potest sine hæresi negare, hunc infantem justificatum fuisse : nam hoc negando contradicit Deo revelanti omnes infantes rite baptizatos justificari. Sunt enim propositiones contrariæ, « Omnes infantes rite baptizati justificantur, et hic infans rite baptizatus non est justificatus. » Illa quippe est propositio contraria ex qua sequitur contradictoria, ut dicitur in *Summulis* : ex illa autem secunda propositione sequitur, « ergo aliquis infans rite baptizatus non justificatur, » quæ est contradictoria primæ.

301 Hoc tamen argumentum cum sua confirmatione videtur potius retorqueri posse : quia in primis negans hunc puerum esse justificatum, non videtur esse hæreticus : nam hæreticus ille solus est, qui negat id quod tota Ecclesia catholica credit : non credit autem, ut docet Ecclesia, hunc infantem esse justificatum, nisi ad summum sub conditione, si valide baptizatus est : quod enim baptizatus sit, vel quod aqua illa fuerit naturalis, vel quod minister habuerit intentionem non credit, aut docet Ecclesia, ergo non discederet a sensu, et fide Ecclesiæ, qui illam propositionem negaret absolute, negando scilicet se baptizasse talem infantem, aut debitam intentionem habuisse, aut adhibuisse aquam naturalem. Unde videtur, quod nec ipsemet sit infidelis negando illam propositionem : potest enim adhuc concedere totum, quod fides docet, nempe infantes rite baptizatos justificari, sed tamen ex falsa apprehensione contendere, baptismum illum non fuisse validum, quia aqua, v. g. non erat naturalis, sed quod dæmon supposuerit occulte aquam artificialem loco naturalis, quod licet falsum sit, non videtur esse contra fidem, cum non constet ex fide dæmonem id non fecisse. Solum ergo erit ad summum de fide, hunc infantem justificatum fuisse, si vere, et valide baptizatus fuit.

302 Aliud est propositionem aliquam secundum se esse de fide, aliud vero esse nobis de fide.

Aliter tamen possumus explicare vim illius rationis, et probare hanc sententiam. Supponendo in primis, aliud esse, propositionem aliquam secundum se esse de fide, aliud vero esse nobis de fide. Ad primum enim sufficit, quod sit vere a Deo revelata ; ad secundum vero requiritur quod revelationis sensus, et significatio nobis sufficienter constet quantumcumque enim revelata sit a Deo, non debemus, nec possumus de fide ei assentiri, nisi revelationis sensus nobis sufficienter proponatur. Exemplum esse potest in Scriptura, et revelatione illa, qua coram Baltassare rege scripta fuerunt in pariete verba illa, *Mane, Thecel, Phares :* quibus significabatur, numerasse Deum regnum Baltassaris, et complevisse illud : quare posita scriptura illa, jam veritas hæc revelata erat a Deo, et idem Daniel, ubi primum scripturam illam legit, debebat ex fide objectum illud credere, tanquam a Deo revelatum. Rex tamen, antequam a Daniele explicaretur de quo objecto loqueretur Deus, non debebat, nec poterat veritatem illam de fide credere. Erat ergo jam veritas illa secundum se de fide ; regi tamen, et aliis nondum erat de fide. Eodem modo de facto multæ sunt veritates in Scriptura revelatæ, quas tamen in particulari, et distincte non debemus, nec possumus de fide credere, quia Scripturæ sensus nondum nobis est sufficienter propositus, nec ab Ecclesia declaratus ; postquam autem Ecclesia sensum verum Scripturæ declarat, et proponit nobis, incipiunt objecta illa etiam in particulari esse nobis de fide, quæ tamen jam antea revelata fuerant, atque ideo poterant de fide credi ab eo, qui sensum Scripturæ verum intelligebat, et cui sensus ille sufficienter fuerat propositus.

303 Voces non significare eodem modo omnibus mentem loquentis, sed juxta audientium captum.

Suppono secundo, voces easdem non significare eodem modo omnibus mentem loquentis, sed juxta audientium captum, aliis magis, aliis minus distincte, v. g. cognoscis bene Petrum filium Joannis, Paulus vero, qui eum bene etiam cognovit, dicit tibi coram aliis, Joannis filium obiisse: tunc distincte cognoscis illum, de quo Paulus testatur obiisse, et cognoscis magis distincte mentem loquentis, qui Petrum distincte concepit, et de illo determinate affirmavit obiisse : alii vero præsentes, qui Petrum non noverant, non concipiunt distincte, sed confuse de quo loquatur, nec distincte intelligerent mentem loquentis, sed solum confuse concipiunt, ipsum de aliquo distincte cogitasse, et ejus obitum explicare voluisse. Ecce eadem vox tibi magis distincte significat mentem loquentis, quam aliis propter captum diversum, et notitiam meliorem, quam habes de significatione explicita illius vocis. Eodem modo, si Deus hodie revelet, Petrum crastina die devorandum a leone, hæc revelatio magis distincte significat

Digitized by Google

Angelo mentem Dei, quam homini, quia Angelus magis distincte, et quidditative cognoscit essentiam, et prædicata leonis, et scit, Deum de illo leone habente talia prædicata distincte intellexisse ; homo vero, qui confuse cognoscit essentiam leonis, cognoscit solum confuse Deum locutum de essentia, quæ radix est talium accidentium, distincte cognita, quam tamen non distincte cognoscit, Philosophus etiam, qui melius naturam leonis cognovit, magis distincte venit in notitiam mentis Dei, quam rusticus, qui non ita bene leonis naturam cognoscit, propter eamdem rationem, et sic in aliis. Imo hinc etiam fit, voces aliquando melius significare objectum audienti, quam ipsimet loquenti, et magis distincte significare eidem audienti loquentis mentem, quam ab ipso loquente cognoscatur, v. g. si aliquis, qui Petrum Joannis filium non cognoscebat, sed solum sciebat esse filium Joannis, dicat tibi, Joannis filium obiisse ; tu qui Petrum eumdem sat bene cognoscebas, melius, et magis distincte concipis de quo loquatur, quam ipsemet, qui loquitur, quia melius cognoscis rem per illas voces significatam, quam ipse loquens cognoscat. Similiter. si homo dicat Angelo, se velle Romam venire, melius, et magis distincte concipit Romam Angelus audiens, qui non confuse, sed distincte eam concipit, quam homo loquens. Item melius, et magis distincte cognoscit Angelus voluntatem eundi Romam, et judicium de eodem adventu, quam voluntatem, et judicium proprium homo vult significare, quam ipsemet homo loquens, qui solum confuse, et imperfecte proprios actus voluntatis, et intellectus percipit non distinguens, an sint qualitates reales, vel modales, materiales, vel immateriales, etc. Si ergo voces possunt melius significare audienti res ipsas, et mentem loquentis, quam ab ipsomet loquente cognoscuntur ; non est mirum, quod eadem vox melius et magis distincte possit significare, et res, et mentem loquentis uni audienti, vel legenti, quam alteri propter meliorem captum unius, quam alterius.

Ex his ergo probare jam possumus conclusionem nostram : quia certum est, Deum revelantem omnes parvulos rite baptizandos fore justificandos, non cognovisse confuse parvulos illos, de quibus loquebatur, sed distincte, et explicite hunc, et illum et omnes, et singulos in particulari : homo tamen audiens illam vocem non cognoscit eos, nisi confuse, et ideo nec cognoscit distincte mentem Dei, sed confuse scit Deum aliquos distincte cognoscere, et de illis, quos distincte cognoscebat, locutum fuisse. Unde, si homo haberet aliunde scientiam infusam de omnibus, et singulis parvulis rite baptizandis, audiens postea a Deo, omnes baptizandos fore justificandos, distincte cognosceret, de quibus loqueretur Deus, et per consequens deberet credere fide divina, hunc parvulum fore justificandum, quia cognosceret, de hoc in particulari locutum esse Deum. Sicut si coram cæco, et aliis diceres, tibi a rege datos duos illos libros, quos manu habes, alii distincte cognoscerent, de quibus libris loquaris, et crederent propter merum testimonium tuum, illum, et illum librum in particulari datum tibi a rege. Cæcus autem, qui libros non videt, solum posset credere in confuso te accepisse a rege duos libros, quos manu habes, quicumque illi sint, unde si postea unum ex illis inveniret; non posset dicere, aut credere illum librum fuisse tibi a rege datum, quia non scit, an de eo in particulari locutus fueris. Si tamen perseverante te in eadem asseveratione, cæcus visum reciperet, et videret libros illos, de quibus loqueris, jam tunc posset, non solum in genere, sed in particulari de singulis libris credere datos tibi a rege propter tuum testimonium, quod tamen antea credere non poterat de illis in particulari. Hoc ergo modo quando Deus distincte cognoscens omnes parvulos baptizandos, de illis omnibus revelat justificandos fore a peccato, tenemur id credere saltem in confuso: si autem nobis constet in particulari, de quibus locutus sit Deus, jam de illis etiam in particulari idem debemus credere : cum ergo in prædicto casu constet tibi, hunc parvulum comprehensum fuisse illa locutione Dei, atque adeo illum fuisse distincte in mente Dei, quando universaliter locutus fuit; jam poteris de hoc in particulari id credere, cum constet tibi Deum hujus etiam parvuli justificationem revelasse, et de illo locutum fuisse. Quamvis ergo objectum illud in particulari non esset de fide nobis, quia non constabat, an de illo locutus esset Deus, nec etiam nunc sit de fide aliis, quibus non constat de baptismo illius parvuli, sicut constare potest ipsi baptizanti, sed solum esset de fide secundum se, quatenus jam erat revelatum a Deo; postquam tamen baptizanti constat de baptismo rite collato,

Digitized by Google

jam incipit ei esse de fide, quia ei jam constat, Deum de hoc parvulo locutum fuisse.

305 Objectio I. Objicies primo, voces non significant, nisi juxta hominum impositionem; homines autem qui non cognoscunt distincte, sed confuse particularia, non videntur imposuisse has voces confusas, nisi ad significandum confuse; ergo Deus loquens per illas voces non potest loqui, aut revelare distincte de hoc parvulo, et per consequens non potest id fide credi, cum Deus nunquam de hoc parvulo in particulari id revelaverit. Resp. imprimis vocem posse institui ad significandum distincte ab eo, qui solum habebat cognitionem confusam, ut constat in hac voce, *hic homo,* quæ ex institutione habet, ut possit significare distincte eum de quo loquimur, licet qui vocem illam instituerunt, de nullo homine particulari distincte tunc cogitarent, sed solum in confuso de singulis, quibus significandis applicaretur. Deinde falsum est, voces imponi determinate ad significandum confuse; alioquin non possemus uti iis vocibus ad loquendum cum Deo, aut Angelis, in quibus non potest esse cognitio confusa. Imponuntur ergo ex intentione imponentis ad significandum vel confuse, vel distincte juxta captum audientis; hoc est, ad excitandam in audiente speciem de illo objecto, et cognitionem, quam ipse habere potest, si confusam, confusam, si distinctam, distinctam; Quare sicut hæc vox, *hic homo,* imponitur ad excitandam speciem, quam audiens habet de hoc homine, quæ aliquando erit distincta, aliquando confusa; sic hæc vox, *omnes parvuli baptizandi,* imponitur ad excitandam speciem audientis, quæ aliquando erit confusa, aliquando distincta saltem de aliquibus, per quam cognoscat illos in particulari, de quibus Deus loquitur.

306 Objectio II. Objicies secundo, quia jam id totum videtur haberi per discursum, quatenus cognoscimus, Deum loqui de omnibus parvulis baptizatis, quicumque illi sint, et aliunde scimus, hunc parvulum esse baptizatum, unde inferimus, de hoc loqui Deum; quare assensus ille non erit fidei, sed conclusio theologica. Respondetur, posse quidem id credi per discursum, et tunc conclusionem non credi de fide, ut diximus: potest tamen etiam sine discursu tali, sed immediate credi, Deum de hoc parvulo locutum fuisse; sicut enim quando Paulo præsente, dicit tibi Petrus, *hic homo mihi carus est,* absque discursu cognoscis Petrum testari amorem suum erga Paulum, quatenus cognoscis etiam absque discursu eum, Paulo præsente usurpare voces solitas usurpari ad testandum amorem erga præsentem, quod est idem ac videre eum testari exterius amorem suum erga Paulum præsentem: sic etiam si præsentibus tribus, vel quatuor, diceret, *hi homines mihi cari sunt;* cognoscere posses absque discursu, eum testari amorem suum erga singulos illorum propter eamdem rationem. Similiter ergo Deus dicens *Omnes parvuli baptizati mihi cari sunt,* videns hunc parvulum baptizatum, poteris absque discursu cognoscere, Deum de hoc parvulo testari sibi carum esse. Quod enim cari designentur per pronomen *hi omnes;* vel per vocem illam, *baptizati,* parum refert ad propositum, cum æque cognoscas, hunc parvulum esse baptizatum, ut supponimus, ac illum hominem esse præsentem Paulo loquenti.

Objicies tertio, non constare adhuc Deum locutum esse de hoc parvulo sufficienter ad id de fide credendum : non constat enim hoc, nisi quatenus constat hunc parvulum fuisse rite baptizatum : hoc autem non ita certo constat, cum fieri potuisset, quod dæmonis opera, loco aquæ naturalis supposita fuerit aqua non naturalis, vel etiam posset fieri, quod hic qui homo apparet, et infans, non sit verus homo, sed corpus phantasticum, dæmonis opera confictum ad eludendos oculos : non ergo constat, de hoc individuo Deum locutum fuisse, et per consequens non potest fide credi, hunc parvulum esse justificatum. 307 Objectio

Hoc argumentum pariter probaret, non posse fide credi id, quod Deus revelatione non solum universali, sed in singulari revelat, v. g. Quando Deus dixit, *Hic est filius meus dilectus, ipsum audite* , potuissent enim Apostoli formidare, an ibi esset alius, qui ab ipsis non videretur, sed tantum a Moyse, et Elia, et de illo verba illa dicta esse, vel etiam an dæmonis opera voces illæ formatæ essent, et sic de aliis. Quare omnes respondere debemus, et facile ex supradictis responderi potest, sicut ad obligationem credendi fide divina quod Deus dicit, non requiritur evidentia de testimonio Dei, obscure enim credimus fide ipsa Deum id dicere, cohibentes ex imperio, et pia affectione voluntatis formidinem, quæ aliunde suboriri posset : ita ad credendum fide divina, Deum de aliquo objecto in particulari

Digitized by Google

locutum, non requiri evidentiam metaphysicam, quod de illo loquatur, ita ut nec prudenter, nec imprudenter possimus de hoc formidare. Cur enim plus requiratur ad credendum, Deum de aliquo loqui, quam ad credendum Deum loqui, ita quando non possumus prudenter formidare, an Deus de aliquo objecto locutus fuerit, debemus ex eodem imperio voluntatis cohibere formidinem, et certo credere, Deum de illo objecto locutum fuisse. An vero ad id sufficiat moralis evidentia de continentia hujus singularis in universali revelata, et quid, si solum sit probabilitas, dicemus postea § 4. Nunc addo, conclusionem nostram posse verificari etiam independenter ab hoc argumento, et ejus solutione : quia quando homo actu peccat, non potest ullo modo dubitare, quod peccet, saltem in aliquibus casibus, in quibus ex malitia, et cum magna advertentia peccat; quare omnino ei constat, se comprehensum in revelatione universali, quod omnis mortaliter peccans privetur, vel careat gratia Dei sanctificante.

18 solum ob tione, abso- possu- s de nfante izato dere ustifi- um.

Hinc infero primo, in prædicto casu non solum posse per fidem credi hunc parvulum justificatum sub conditione, si rite baptizatus est, vel si homo verus est, sed etiam absolute. Hoc est contra aliquos, quos tacito nomine refert Hurt. dicta disp. XI, § 22, dicentes, non credi fide divina, hoc individuum esse conceptum in peccato originali, sed solum sub conditione, si homo est. Quos ipse ibi impugnat, quia ille assensus conditionatus non esset actus fidei; nam fides credit absolute revelationem existere, et ideo credit mysterium revelatum : tunc autem non crederetur existere revelationem de peccato illius individui; dicere enim : ego credo, si est homo, est dicere : dubito de revelatione peccati hujus individui, dubitans vero de revelatione non credit eam esse, sed dicit : tam verax est Deus, ut ego crederem, quidquid ille diceret, qui actus solum credit veracitatem Dei, non vero revelationem.

potest ...are ...atione ...oluta ...d ob- ...tum ...itiona- ...m.

Hoc tamen argumentum parum urget : quia Deus potest revelare revelatione absoluta aliquod objectum conditionatum, ut constat ex mille Scripturæ locis, in quibus continentur revelationes conditionatæ, hoc est, de objecto conditionato, circa quas revelationes, et objecta conditionata revelata possunt exerceri veri et proprii actus fidei, ut constat : ergo si Deus revelavit omnia individua humana esse concepta in peccato, posset per fidem credi hoc individuum esse conceptum in peccato, si est humanum, et hoc propter illam revelationem Dei, quæ de quolibet individuo id dicit, si est humanum.

Melius ergo probatur illatio ex dictis, 309
quia cum constet sufficienter, hoc individuum esse humanum, et rite baptizatum, non possumus prudenter formidare, aut dubitare, quod Deus loquens absolute de omnibus infantibus baptizatis locutus fuerit absolute de hoc, ergo, non solum sub conditione, sed absolute possumus de hoc singulari credere esse justificatum. Sicut si Petrus habens tres filios dicat : *Omnes mei tres filii mortui sunt*, ego qui noveram bene ejus filios, possum propter ipsius testimonium credere, singulos in particulari obiisse, non solum sub conditione, si erant ejus filii, sed absolute quia constat mihi prudenter de singulis, quos ego noveram locutum ipsum fuisse. Similiter ergo possum credere absolute, Deum locutum de hoc infante, sicut etiam quando constat de revelatione Dei, ita ut non possim prudenter de ea formidare, non credo sub conditione rem revelatam, si Deus eam revelat; sic ergo quando non possum prudenter formidare, quod Deus de hoc infante locutus fuerit, possum et debeo credere absolute, de hoc locutum fuisse, atque ideo ipsum esse justificatum, et non solum sub conditione, si Deus de hoc locutus est: eadem enim est ratio in utroque casu.

310 Baptizans licet debeat credere ex fide infantem a se baptizatum esse justificatum, aliis tamen id non est ex fide

Infero secundo, licet ipsimet baptizanti, qui scit se rite baptizasse, et veram materiam, et formam adhibuisse, de fide sit, hunc infantem esse justificatum; aliis tamen id non esse de fide, nec debere, aut posse id fide divina credere : quia aliis non ita constat, Deum de hoc locutum fuisse, ut prudenter non possint formidare. Sciunt enim bene aliquando contingere, quod minister fingat baptismum sine intentione debita, quare non ita proponitur eis, Deum de hoc absolute locutum fuisse, ut non possint formidare saltem prudenter, et dicere, fortasse non est hic ex illis, quia prudenter formidari potest, an concurrerint requisita ad verum baptismum, cum in casu simili, et cum eisdem fundamentis ego alias deceptus fuerim. De hoc tamen, et qualis certitudo requiratur circa applicationem revelationis divinæ universalis ad hoc individuum dicemus §§ sequentibus.

Digitized by Google

§ IV.

Utrum revelatio universalis sufficiat ad credenda singularia nota certitudine morali, vel notitia probabili.

311 Ex dictis § præcedenti oritur hoc dubium, an quando Deus revelat propositionem universalem, et mihi, non quidem certitudine metaphysica, aut physica, sed morali constat, hoc individuum comprehendi sub illa universali, possim credere fide divina, Deum de hoc locutum, et rem revelatam de illo verificari. Evidentiam moralem quoad hoc propositum minus bene explicat P. Hurt. dicta disp. XI, sect. III, § 24, dicens tunc dari quando ratio assentiendi talis est, ut nulla sit probabilitas partis oppositæ, seu quando prudentes non possunt de re illa dubitare. Utraque tamen explicatio diminuta est et in rigore loquendo falsa; quod ad hominem probatur, quia ipsemet sect. IV, fatetur non esse de fide, Christum esse sub hac hostia, neque id esse evidens moraliter: et tamen fundamenta ad id credendum communiter talia sunt, ut nulla sit probabilitas partis oppositæ, nec prudenter possimus de hoc dubitare. Alioquin, si esset probabile oppositum, vel saltem dubium, an hæc hostia sit consecrata, posset licite iterum consecrari sub conditione; quod idem in baptismo hujus pueri dicendum esset: deberet enim baptizari, iterum sub conditione, si probabile esset non fuisse validum baptismum, vel si saltem esset verum dubium de ejus baptismo; quod tamen nemo concedet licere de facto, nisi sit ratio peculiaris dubitandi de aliquo. Ecce ergo in iis casibus non est probabilitas partis oppositæ, neque etiam est verum dubium prudens, et tamen non est evidentia moralis, nec valor hujus sacramenti in particulari est de fide.

Evidentia moralis quid sit.

312 Evidentia ergo, seu certitudo moralis tunc invenitur, quando de re aliqua non possumus prudenter non solum dubitare; sed nec etiam formidare. Exemplum est in hoc quod est, fuisse Julium Cæsarem, fuisse Annibalem, etc. Nam licet physice non sit repugnantia, quod historici omnes mentiti fuerint; moraliter tamen id repugnat, atque ideo assentimur, nec possumus prudenter formidare, ne forte decipiamur. Idem est de aliis historiis humanis, quæ nullo contradicente ab omnibus creduntur; idem de imperio Chinensi, quod non vidimus, et tamen ex relatione multorum absque ulla formidine credimus, et sic de aliis.

Hoc ergo supposito, dicimus, quando est certum, seu evidens moraliter, hoc individuum comprehensum fuisse sub propositione universali a Deo revelata, id sufficere, ut illud de fide credere possimus, et debeamus. Ita tenet cum aliis Hurt. ubi supra § 25, ubi affert Suarium, et Bellarminum, quatenus in eo videntur fundare fidem de auctoritate concilii Trid. quia morali certitudine constat esse legitime congregatum, atque adeo habuit assistentiam Spiritus sancti promissam conciliis omnibus legitime congregatis, et approbatis. Probari autem potest facile ex supradictis, quia si Deus alicui sufficienter revelaret, se velle destruere omnes urbes Syriæ hoc anno propter peccata incolarum, credere posset de fide, Deum velle destruere Jerosolymam, quam tamen non vidit, sed certitudine morali scit esse urbem illius provinciæ. Ratio autem a priori est supra assignata, quia sicut ad credendum fide divina, sufficit ita constare de revelatione Dei, ut prudenter non possimus formidare, ne forte non sit Dei revelatio: ita ad credendum eadem fide hoc objectum, sufficit ita constare Deum locutum fuisse de hoc objecto, ut non possimus de hoc prudenter formidare. Cum ergo in casu nostro ob moralem certitudinem non possimus prudenter dubitare, aut formidare, an hoc individuum contineatur in propositione universali revelata, et per consequens, an de hoc objecto locutus sit Deus, consequens est, ut fide divina possimus credere hoc objectum, et Deum de illo locutum fuisse. 313

Revel. univers. suff. ad crede. singul. not. certitu. mor.

Confirmatur, quia hoc modo explicatur, cur, aut quomodo possit esse de fide auctoritas v. g. concilii Trid. quæ nisi fide constaret, non apparet quomodo possint de fide credi, quæ in eo concilio definita sunt. Recurrendum ergo est ad propositionem universalem revelatam, quod concilio legitimo assistat Spiritus sanctus; aliunde vero certitudine morali constat, concilium Trid. legitime congregatum, et approbatum esse, convocante summo Pontifice, et illud approbante, convenientibus ex catholica Ecclesia episcopis, et prælatis per se, vel per alios, etc., de quibus nemo prudenter dubitat, aut formidat: quare constat nobis sufficienter de 314

Concil. auctor. quom. possit de fi.

Digitized by Google

hoc concilio locutum fuisse Deum in promissione universali revelata, ut breviter notavit Suar. dicta sect. XI, n. 6. Quomodo autem constet nobis certitudine morali, hoc concilium coactum esse ex episcopis Ecclesiæ catholicæ, explicat late idem Hurt. § 30 et seqq. et facile constat, quia nec possumus prudenter formidare, an fides, quam profitemur, sit catholica, alioquin in universa nostra fide formidare possumus; nec possumus etiam prudenter formidare, an hæc eadem sit fides illorum, qui ad Concilium convenerunt, et suarum provinciarum, cum omnes eam profiteantur et suis omnibus actionibus eam perpetuo testentur : quare non possumus prudenter formidare circa hoc, quod concilium illud a catholicæ religionis prælatis coactum sit.

Objici potest contra hanc conclusionem, quia si sufficit certitudo moralis circa hoc individuum ad hoc, ut possit fide credi, illud contineri sub universali revelata, videtur sequi, quod possimus de fide credere, hunc infantem, quem nos baptizavimus, esse justificatum : videtur enim esse moralis certitudo de ejus legitimo baptismo : alioquin possemus licite illum iterum saltem sub conditione baptizare. Quod idem argumentum fieri potest de consecratione hujus hostiæ, et de Christo sub illa contento : quia alioquin non possemus Christum sub illa absolute adorare, sed solum sub conditione si consecrata sit : quia sicut non possumus credere fide divina objectum de quo possumus prudenter formidare, an sit a Deo revelatum, ne supremum illum cultum intellectualem credendi super omnia exhibeamus circa objectum, de quo non sit moralis certitudo, quod sit revelatum; sic non videmus posse exhibere supremum cultum latriæ hostiæ, de qua non sit moralis certitudo quod Christum contineat : denique, si non sit certum certitudine humana et morali, hunc Sacerdotem esse legitime ordinatum, videtur esse obligatio iterum ordinem suscipiendi sub conditione, ne exponatur periculo valor Sacramentorum, quæ aliis ministrabit. Si ergo circa hæc omnia habetur moralis certitudo humana, hæc etiam omnia possunt fide divina credi, quod tamen communiter non conceditur.

Omissis aliis solutionibus, quas impugnare non libet, et ex dictis facile impugnari possunt, adverto certitudinem moralem, et humanam, varie solere a doctoribus accipi, et usurpari in diversis materiis. Nam *varie accipitur.* imprimis apud juristas illud solet appellari moraliter, et humano modo certum, quod duobus, vel tribus omni exceptione majoribus in judicio legitime probatur. Imo quando non agitur de præjudicio alterius, dici solet, quod faciat fidem, et certitudinem humanam testimonium unius testis fide digni, qui testatur, v. g. de puero baptizato, vel de Ecclesia consecrata. Sicut in eodem sensu dicitur certa consecratio hujus hostiæ certitudine morali, et humana, de qua constat ex testimonio sacerdotis consecrantis cujus sacerdotium a nemine revocatur in dubium. Nos tamen claritatis gratia possumus duos gradus moralis certitudinis distinguere. Primus est certitudinis, quam descripsimus, nempe quæ excludit omnem prudentem formidinem, et hæc est propria certitudo moralis. Secundus est certitudinis minus propriæ, quæ non excludit formidinem prudentem, sed solum dubitationem prudentem de illo objecto, vel judicium probabile prudens de objecto contrario, quæ etiam aliquando appellari solet certitudo moralis humana, quatenus certa condistinguuntur a dubiis. Eodem enim modo certa aliquando dicuntur, quæ sunt dubia : aliquando vero ea solum, quæ firma sunt, et non sinunt intellectum non solum deflectere in partem contrariam, sed nec etiam vacillare per aliquam formidinem, sed constantem et firmum eum retinent.

Dixi autem secundam illam certitudinem moralem esse impropriam : quia cum certitudo cognitionis significet necessariam connexionem assensus cum veritate objecti, ut videbimus infra agentes de fidei certitudine, ille est assensus certus, qui non potest a veritate deficere : hæc autem necessitas aliquando est metaphysica, et facit certitudinem metaphysicam : aliquando est solum physica, et facit certitudinem physicam : aliquando vero est necessitas solum moralis non excludens potentiam physicam ad falsitatem, et hæc facit certitudinem moralem, quando scilicet, quamvis physice possit subesse falsitas, moraliter tamen non potest, quæ impotentia moralis semper habet suum actum, ita ut potentia physica contraria nunquam reducatur ad actum secundum propter summam ejus difficultatem. Certitudo autem moralis minus propria non affert tam necessariam connexionem cum veritate, nam licet raro, aliquando tamen

317 **Assensus certus quis sit. Necessitas connexionis Metaphysica, Physica, Moralis.**

Digitized by Google

contingit de facto falsitas: et quo rarius contingit falsitas, eo magis accedit ad certitudinem moralem, sicut e contra, quo sæpius falsitas subest, eo minus participat de certitudine morali. Unde in illa etiam possumus varios gradus distinguere, juxta plus, vel minus periculi falsitatis; et ideo certitudo moralis, quam duo testes faciunt in judicio, est valde impropria: sæpius enim deprehenduntur postea falsum ex calumnia dixisse: appellatur tamen certitudo moralis judicialis, nempe quæ sufficit, ut judex in sententia ferenda non possit prudenter dubitare, nisi adsint motiva aliqua, quæ testium fidem suspectam reddere possint in his circumstantiis. Magis accedit ad certitudinem moralem, quæ habetur de hostia consecrata, quia rarius contingit falsitas in hac materia, quam in testibus judicialibus: raro enim aliquis fingit sacerdotium, vel ordinatio irrita invenitur; quando inter Catholicos ordinatus est. Aliquando tamen id contingit. Rarius denique in baptismo deprehenditur falsitas testificantis aliquem esse baptizatum, cum non sit, saltem inter Catholicos, et ideo magis hæc accedit ad certitudinem moralem; nulla tamen ex his est certitudo moralis rigorosa, quæ nunquam invenitur cum falsitate, licet sit cum potentia physica ad illam.

318 Objectionis solutio.

Ex his ergo constat jam solutio argumenti propositi negando sequelam: in exemplis enim adductis non invenitur certitudo moralis rigorosa, et propria, sed alia imperfecta non excludens prudentem formidinem de veritate objecti, prout prærequireretur ad imperandum assensum fidei circa illa objecta. Si autem petatur ratio, cur major, et magis propria certitudo moralis prærequiratur ad operandum in materia fidei, quam in aliis, reddi potest breviter ex iis, quæ inferius dicemus agentes de evidentia credibilitatis prærequisita ad assensum fidei. Quia nimirum assensus fidei ex imperio voluntatis, et piæ affectionis, elicitur talis, et tam firmus, ut excludat omnem prorsus formidinem circa suum objectum: non posset autem voluntas prudenter imperare talem assensum excludentem omnem formidinem, quando circa objectum illud posset intellectus prudenter formidare: imprudenter enim prohiberetur formidare ubi prudenter formidare posset: ergo ut voluntas possit prudenter imperare assensum talem excludentem omnem formidinem, debet objectum proponi tale, ut de eo non possit prudenter formidari. Quod in aliis exemplis adductis non invenitur; qui enim adorat hostiam consecratam, non prohibetur formidare, et dicere, fortasse non est consecrata, sicut alias in circumstantiis similibus accidit: quod idem est circa baptismum, ordinationem, et alia, circa quæ non debemus prohibere omnem formidinem, nec formido sola sine dubio obligat, vel sufficit ad reiteranda hæc sacramenta etiam sub conditione.

Cur autem dubium solum, et non formido nocet ad practice operandum in exemplis adductis, singillatim explicare possumus. Et imprimis de judice proferente sententiam ex testimonio duorum testium, licet non habeat certitudinem moralem perfectam, ratio reddi potest: quia cum judicia ad bonum commune ordinentur, id solum attendendum est, quod ad eum finem magis conducit. Certum est autem, melius esse ad bonum commune, quod ea probatio habeatur ut sufficiens, quam ut delicta maneant impunita, vel bona fortunæ a propriis dominis auferantur. Cum enim fere nunquam obtineri posset certitudo moralis omnino perfecta de delicto commisso, vel de vero jure circa bona fortunæ, expediens fuit ad mala graviora vitanda acceptare ejusmodi probationem pro plena, et humana certitudine, quæ licet aliquando falsitati subjaceat, minus tamen malum, et rarius inde sequitur, quam si perfecta certitudo exigeretur. Illa tamen solum est, ut diximus, certitudo quædam humana judicialis, id est, quanta in judice desideratur, ut habeat rem pro certa in ordine ad sententiam proferendam.

De hostia vero consecrata, cur adoretur absolute, non obstante formidine quæ esse potest de ejus consecratione valida, ratio esse potest, quia nemo sine sufficienti fundamento privandus est cultu sibi debito; id enim in majus ipsius detrimentum cederet, si nunquam aliquis honorandus esset, nisi ab iis qui nec formidare possunt an honor debeatur; hinc enim fieret, ut non nisi rarissime honorarentur, atque adeo majori ex parte honore sibi debito fraudarentur; sufficit ergo ad debitum colendi Christum in eucharistia, judicium illud prudens excludens omnem prudentem dubitationem, licet non omnem formidinem; si

enim id non sufficeret, nunquam Christus in eucharistia coleretur. Sicut ergo pater tenetur providere suis filiis, eosque diligit, et bonum illis procurat, licet prudenter formidare possit, ne forte sint sui, sed alieni, quod frequentius contingit quam deceptio in consecratione hostiæ, et idem est in aliis præceptis: sic est obligatio Christum in eucharistia colendi : cur autem non sit adorandus ibi communiter sub conditione, sed absolute, quando non est peculiaris ratio dubitandi, dixi disp. XXXVII *de Incarn.* sect. IV.

Quod vero attinet ad obligationem, vel etiam licentiam repetendi baptismum, vel ordinationem sub conditione propter formidinem illam, quæ communiter esse potest, non est certe talis obligatio, nec utilis esset, cum postquam sæpius repeteretur, manere semper posset formido, atque ideo perseveraret eadem obligatio. Rationem autem reddidi disp. VII *de Pœnit.* sect. XIII n. 269 et seqq. quia præcepta positiva non obligant ad exquisitam, et metaphysicam diligentiam, essent enim intolerabilia, sed ad humanam et moralem. Unde nec præceptum contritionis, obligat ad reiterandum iterum et sæpius actum contritionis, licet semper formidare quis possit, an veram contritionem habuerit. Non est ergo obligatio reiterandi ejusmodi sacramenta sub conditione propter solam illam formidinem communem; quamdiu non possumus de eorum valore prudenter dubitare: quod multo magis procedit in consecratione hostiæ, cum minus periculum sit, etiamsi de facto hæc hostia consecrata vere non fuisset, quam si baptismus vel ordinatio sacerdotis ob aliquem defectum occultum, vero valore caruissent. Adde, non solum non esse obligationem, sed nec posse licite reiterari ejusmodi sacramenta ob solam illam generalem formidinem, quia id cederet in eorumdem sacramentorum irreverentiam; quæ cum sint actiones sacratissimæ, non debent fieri sine spe conferendi suum effectum, quam spem habere non potest, qui baptizat infantem, v. g. jam baptizatum, et de cujus baptismi valore nemo prudenter dubitare potest. Multo autem plus præponderat, ne actiones illæ sacrosanctæ ridiculæ fiant, dum quotidie idem homo rebaptizaretur, vel ordinaretur sub conditione, quam quod manet formido illa absque dubitatione tamen prudenti, præsertim cum etiam post reiterationem sacramenti repetitam adhuc formido ablata non esset. Quæ quidem formido non sufficit ad reddendum valorem dubium, nec ad fundandam probabilitatem de invaliditate sacramenti : nam licet probabile, imo certum moraliter sit in genere loquendo, aliquos in tanta multitudine baptizari invalide, et aliquas hostias proponi adorandas, quæ non sunt consecratæ ; id tamen non sufficit, ut probabile sit, aut dubium, an hæc hostia non sit consecrata, vel hic infans non sit valide baptizatus, ut notavi disp. XVI *de Pœnitent.* sect. XV n. 608 sicut licet in genere certum sit, aliquos mori subito, non est tamen periculum morale de hoc homine in particulari, qui bene omnino valet, quod hac nocte morietur subito, et ideo non tenetur confiteri, licet fit in statu peccati; sicut etiam non est dubia res, quæ hic et nunc per tres testes fide dignos probata est, licet aliquando in iis casibus falsitas reperiatur. Ex quibus jam patet discrimen inter illa omnia exempla, in quibus formido remanens non nocet ad praxim, et inter actum fidei, qui quoniam ex sua essentia debet omnem formidinem expellere, non potest prudenter imperari, quoties formidare aliquis prudenter possit, et ideo prærequiritur certitudo moralis propria, quod Deus de hoc singulari in universali revelata locutus fuerit.

Hinc jam inferre possumus, quid dicendum sit ad secundam partem dubii propositi in titulo hujus §. quando probabile est, Deum locutum fuisse de hoc singulari in universali revelata, an possimus hoc objectum de fide credere. Videtur enim posse, nam sæpe theologi quærunt de aliquibus conclusionidus, an sint de fide, et alii probabiliter affirmant, alii probabiliter negant : illi autem, qui affirmant, absolute docent, illud esse de fide, et per consequens posse et debere per fidem credi : et tamen probabile solum est quod Deus illud objectum revelaverit, cum aliorum sententia probabilis etiam sit, quæ negat, illud objectum pertinere ad fidem, vel esse a Deo revelatum ; ergo supponunt posse pertinere ad fidem id, cujus revelatio solum probabiliter constat. 322

An possimus objectum singulare de fide credere, quando probabile est Deum locutum fuisse de hoc singulari in universali revelata.

Cæterum juxta supradicta distinguendum est : aliud enim est, illud objectum secundum se, et in abstracto esse de fide et esse a Deo revelatum ; aliud vero esse nobis de 323

contingit de facto falsitas: et quo rarius contingit falsitas, eo magis accedit ad certitudinem moralem, sicut e contra, quo sæpius falsitas subest, eo minus participat de certitudine morali. Unde in illa etiam possumus varios gradus distinguere, juxta plus, vel minus periculi falsitatis; et ideo certitudo moralis, quam duo testes faciunt in judicio, est valde impropria: sæpius enim deprehenduntur postea falsum ex calumnia dixisse: appellatur tamen certitudo moralis judicialis, nempe quæ sufficit, ut judex in sententia ferenda non possit prudenter dubitare, nisi adsint motiva aliqua, quæ testium fidem suspectam reddere possint in his circumstantiis. Magis accedit ad certitudinem moralem, quæ habetur de hostia consecrata, quia rarius contingit falsitas in hac materia, quam in testibus judicialibus: raro enim aliquis fingit sacerdotium, vel ordinatio irrita invenitur; quando inter Catholicos ordinatus est. Aliquando tamen id contingit. Rarius denique in baptismo deprehenditur falsitas testificantis aliquem esse baptizatum, cum non sit, saltem inter Catholicos, et ideo magis hæc accedit ad certitudinem moralem; nulla tamen ex his est certitudo moralis rigorosa, quæ nunquam invenitur cum falsitate, licet sit cum potentia physica ad illam.

318 Objectionis solutio. Ex his ergo constat jam solutio argumenti propositi negando sequelam: in exemplis enim adductis non invenitur certitudo moralis rigorosa, et propria, sed alia imperfecta non excludens prudentem formidinem de veritate objecti, prout prærequireretur ad imperandum assensum fidei circa illa objecta. Si autem petatur ratio, cur major, et magis propria certitudo moralis prærequiratur ad operandum in materia fidei, quam in aliis, reddi potest breviter ex iis, quæ inferius dicemus agentes de evidentia credibilitatis prærequisita ad assensum fidei. Quia nimirum assensus fidei ex imperio voluntatis, et piæ affectionis, elicitur talis, et tam firmus, ut excludat omnem prorsus formidinem circa suum objectum: non posset autem voluntas prudenter imperare talem assensum excludentem omnem formidinem, quando circa objectum illud posset intellectus prudenter formidare: imprudenter enim prohiberetur formidare ubi prudenter formidare posset: ergo ut voluntas possit prudenter imperare assensum talem excludentem omnem formidinem, debet objectum proponi tale, ut de eo non possit prudenter formidari. Quod in aliis exemplis adductis non invenitur; qui enim adorat hostiam consecratam, non prohibetur formidare, et dicere, fortasse non est consecrata, sicut alias in circumstantiis similibus accidit: quod idem est circa baptismum, ordinationem, et alia, circa quæ non debemus prohibere omnem formidinem, nec formido sola sine dubio obligat, vel sufficit ad reiteranda hæc sacramenta etiam sub conditione.

Cur autem dubium solum, et non formido nocet ad practice operandum in exemplis adductis, singillatim explicare possumus. Et imprimis de judice proferente sententiam ex testimonio duorum testium, licet non habeat certitudinem moralem perfectam, ratio reddi potest: quia cum judicia ad bonum commune ordinentur, id solum attendendum est, quod ad eum finem magis conducit. Certum est autem, melius esse ad bonum commune, quod ea probatio habeatur ut sufficiens, quam ut delicta maneant impunita, vel bona fortunæ a propriis dominis auferantur. Cum enim fere nunquam obtineri posset certitudo moralis omnino perfecta de delicto commisso, vel de vero jure circa bona fortunæ, expediens fuit ad mala graviora vitanda acceptare ejusmodi probationem pro plena, et humana certitudine, quæ licet aliquando falsitati subjaceat, minus tamen malum, et rarius inde sequitur, quam si perfecta certitudo exigeretur. Illa tamen solum est, ut diximus, certitudo quædam humana judicialis, id est, quanta in judice desideratur, ut habeat rem pro certa in ordine ad sententiam proferendam.

De hostia vero consecrata, cur adoretur absolute, non obstante formidine quæ esse potest de ejus consecratione valida, ratio esse potest, quia nemo sine sufficienti fundamento privandus est cultu sibi debito; id enim in majus ipsius detrimentum cederet, si nunquam aliquis honorandus esset, nisi ab iis qui nec formidare possunt an honor debeatur; hinc enim fieret, ut non nisi rarissime honorarentur, atque adeo majori ex parte honore sibi debito fraudarentur; sufficit ergo ad debitum colendi Christum in eucharistia, judicium illud prudens excludens omnem prudentem dubitationem, licet non omnem formidinem; si

enim id non sufficeret, nunquam Christus in eucharistia coleretur. Sicut ergo pater tenetur providere suis filiis, eosque diligit, et bonum illis procurat, licet prudenter formidare possit, ne forte sint sui, sed alieni, quod frequentius contingit quam deceptio in consecratione hostiæ, et idem est in aliis præceptis: sic est obligatio Christum in eucharistia colendi : cur autem non sit adorandus ibi communiter sub conditione, sed absolute, quando non est peculiaris ratio dubitandi, dixi disp. XXXVII *de Incarn.* sect. IV.

321 ptismus i debet epeti condi-ione, pter for-dinem, Ordo.

Quod vero attinet ad obligationem, vel etiam licentiam repetendi baptismum, vel ordinationem sub conditione propter formidinem illam, quæ communiter esse potest, non est certe talis obligatio, nec utilis esset, cum postquam sæpius repeteretur, manere semper posset formido, atque ideo perseveraret eadem obligatio. Rationem autem reddidi disp. VII *de Pœnit.* sect. XIII n. 269 et seqq. quia præcepta positiva non obligant ad exquisitam, et metaphysicam diligentiam, essent enim intolerabilia, sed ad humanam et moralem. Unde nec præceptum contritionis, obligat ad reiterandum iterum et sæpius actum contritionis, licet semper formidare quis possit, an veram contritionem habuerit. Non est ergo obligatio reiterandi ejusmodi sacramenta sub conditione propter solam illam formidinem communem; quamdiu non possumus de eorum valore prudenter dubitare: quod multo magis procedit in consecratione hostiæ, cum minus periculum sit, etiamsi de facto hæc hostia consecrata vere non fuisset, quam si baptismus vel ordinatio sacerdotis ob aliquem defectum occultum, vero valore caruissent. Adde, non solum non esse obligationem, sed nec posse licite reiterari ejusmodi sacramenta ob solam illam generalem formidinem, quia id cederet in eorumdem sacramentorum irreverentiam; quæ cum sint actiones sacratissimæ, non debent fieri sine spe conferendi suum effectum, quam spem habere non potest, qui baptizat infantem, v. g. jam baptizatum, et de cujus baptismi valore nemo prudenter dubitare potest. Multo autem plus præponderat, ne actiones illæ sacrosanctæ ridiculæ fiant, dum quotidie idem homo rebaptizaretur, vel ordinaretur sub conditione, quam quod manet formido illa absque dubitatione tamen prudenti, præsertim cum etiam post reiterationem sacramenti repetitam adhuc formido ablata non esset. Quæ quidem formido non sufficit ad reddendum valorem dubium, nec ad fundandam probabilitatem de invaliditate sacramenti : nam licet probabile, imo certum moraliter sit in genere loquendo, aliquos in tanta multitudine baptizari invalide, et aliquas hostias proponi adorandas, quæ non sunt consecratæ; id tamen non sufficit, ut probabile sit, aut dubium, an hæc hostia non sit consecrata, vel hic infans non sit valide baptizatus, ut notavi disp. XVI *de Pœnitent.* sect. XV n. 608 sicut licet in genere certum sit, aliquos mori subito, non est tamen periculum morale de hoc homine in particulari, qui bene omnino valet, quod hac nocte morietur subito, et ideo non tenetur confiteri, licet fit in statu peccati; sicut etiam non est dubia res, quæ hic et nunc per tres testes fide dignos probata est, licet aliquando in iis casibus falsitas reperiatur. Ex quibus jam patet discrimen inter illa omnia exempla, in quibus formido remanens non nocet ad praxim, et inter actum fidei, qui quoniam ex sua essentia debet omnem formidinem expellere, non potest prudenter imperari, quoties formidare aliquis prudenter possit, et ideo prærequiritur certitudo moralis propria, quod Deus de hoc singulari in universali revelata locutus fuerit.

(licite rantur imenta tismi, tinis, ob so-i for-inem.)

Hinc jam inferre possumus, quid dicendum sit ad secundam partem dubii propositi in titulo hujus §. quando probabile est, Deum locutum fuisse de hoc singulari in universali revelata, an possimus hoc objectum de fide credere. Videtur enim posse, nam sæpe theologi quærunt de aliquibus conclusionidus, an sint de fide, et alii probabiliter affirmant, alii probabiliter negant: illi autem, qui affirmant, absolute docent, illud esse de fide, et per consequens posse et debere per fidem credi : et tamen probabile solum est quod Deus illud objectum revelaverit, cum aliorum sententia probabilis etiam sit, quæ negat, illud objectum pertinere ad fidem, vel esse a Deo revelatum; ergo supponunt posse pertinere ad fidem id, cujus revelatio solum probabiliter constat. 322

(An possimus objectum singulare de fide credere, quando probabile est Deum locutum fuisse de hoc singulari in universali revelata.)

Cæterum juxta supradicta distinguendum est : aliud enim est, illud objectum secundum se, et in abstracto esse de fide et esse a Deo revelatum; aliud vero esse nobis de 323

fide, seu posse, aut debere a nobis per fidem credi. Illud primum solum affirmant qui dicunt tale objectum esse de fide, vel esse revelatum a Deo: cum enim omne revelatum a Deo pertineat ad objectum materiale fidei, sicut probabile est objectum illud revelatum esse a Deo, ita probabile etiam est pertinere ad fidem. Quia tamen, ut aliquid possit a nobis hic et nunc per fidem credi, necesse est, quod de revelatione non possimus prudenter formidare, prout possumus formidare prudenter, quoties probabile est, non esse a Deo revelatum; hinc etiam est, eos, qui probabiliter docent, aliquid esse de fide, solum loqui per se, et quantum est ex parte objecti revelati; non tamen negant, quod supposita proposita probabilitate sententiæ contrariæ, et per accidens, fides hic et nunc non possit extendi ad illud objectum, quia per accidens propter probabilitatem contrariam non potest prudenter prohiberi omnis formido circa talem revelationem. Sicut etiam quando disputant de obligatione aliorum præceptorum, et aliqui probabiliter affirmant obligationem, v. g. restituendi in aliquo casu, et alii probabiliter negant; illi, qui affirmant, intelliguntur solum per se loquendo, et quantum est ex parte objecti, et non tamen volunt, quod etiam supposita probabilitate sententiæ contrariæ, sit obligatio restituendi; hoc enim esset manifeste falsum, et jam eorum sententia non esset probabilis, sed fatentur, quod licet per se loquendo esset talis obligatio, per accidens tamen propter probabilitatem contrariæ sententiæ, cessat hic et nunc obligatio restituendi. Similiter ergo intelliguntur, quando probabiliter affirmant, aliquid esse de fide, ut non velint, quod saltem per accidens propter probabilitatem contrariam, non debeat impediri assensus fidei circa tale objectum, cum non possit prudenter cohiberi tunc omnis formido circa talem revelationem.

324 Nemo potest de fide credere se esse in statu gratiæ.

Porro non posse tale objectum per fidem credi, colligi videtur omnino ex Trid. sess. VI cap. IX ubi negatur posse aliquem de fide credere, se esse in statu gratiæ, his verbis. « Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque Sacramentorum virtute, et efficacia dubitare debet; sic quilibet dum se ipsum, suamque infirmitatem, et indispositionem respicit, de sua gratia formidare, et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. » Ex quibus verbis colligi videtur, non sufficere probabilitatem revelationis universalis applicatæ ad aliquod singulare, ut illud singulare fide credi possit: negari enim non potest aliquos justos habere posse, communiter loquendo, probabilitatem magnam de sua gratia, et quod Sacramenta cum debita dispositione susceperint: et tamen ii, sine speciali revelatione, non possunt credere de fide, se esse in statu gratiæ, sed possunt et debent prudenter formidare de suo statu, ergo revelatio universalis, quod omnes vere contriti, et confessi accipiant gratiam, non sufficit ut stante sola probabilitate de propria contritione, et dispositione debita, possit aliquis fide credere, se comprehensum fuisse revelatione illa universali. Ubi simul vides, quomodo Concilium ex eo quod quilibet prudenter formidare potest circa propriam justificationem, inferat, eam non posse fide divina credi; quæ est ratio a nobis adducta.

§. V.

Infertur ex dictis, quomodo sit de fide hunc esse verum, et legitimum Papam.

Quæstio hæc licet gravis sit, et late soleat 32
ab aliquibus disputari: quia tamen fere tota ejus resolutio pendet ex doctrina proxime tradita non videtur ad alium locum differenda, sed definienda hic obiter ex dictis. Procedit autem de Pontifice indubitato, et ut tali ab Ecclesia recepto: quamdiu enim dubitatur cum fundamento de validitate electionis, certum est, non esse de fide, quod hic homo sit verus Papa. Prosententia ergo negante, id esse *de fide* afferuntur Sent
a P. Suario disp. X *de fide* sect. V, n. 2, Turnega
recremata, Albertinus, Cajetanus, Bannes, Cano, Vega, Corduba, Castro, et alii. Quia nimirum Deus nunquam revelavit hunc hominem esse verum Papam, neque videtur esse de fide, quod sit baptizatus, prout deberet esse, ut sit capax Pontificatus, nec denique de ejus valida electione haberi potest moralis certitudo magis, quam de valido baptismo aliorum hominum, vel de consecratione valida hujus hostiæ, quæ idcirco diximus §. præcedenti non esse de fide.

Digitized by Google

Contrariam sententiam docent nostri doctores recentiores communiter. Suar. disp. V. *de fide*, sect. VIII, n. 12, et latius dicta disp. X, sect. V, Salmeron, Valentia, et Albertinus ex nostra societate in suis corollariis, quos affert idem Suar. dicta sect. VIII, n. 12, et latius Hurt. disp. XXXVII per totam : quam ego etiam sententiam veram existimo ; et supponi videtur in decreto Martini V quod factum fuit in concilio Constantiensi ; ubi ab hæreticis, qui reconciliationem petunt, exigitur, ut inter alia, quorum fidem profiteri debent, dicant, se credere, Papam canonice electum, nempe N. qui pro tempore fuerit, ejus nomine expresso, esse successorem Petri, et habere supremam potestatem in Ecclesia.

327 Ratione etiam, aliis argumentis omissis, quæ afferri solent, probari breviter potest ex supradictis, quia hoc etiam objectum singulare contineri videtur in universalibus propositionibus a Deo revelatis : nam ex Dei revelatione constat, Ecclesiam non posse decipi in credendo universaliter aliquo errore, cum sit *Columna et firmamentum veritatis,* in qua Ecclesiæ universalis infallibilitate non minus contineri videtur quod non possit Ecclesia errare in agnoscenda vera regula visibili suæ fidei, quam in rebus aliis credendis per fidem : plus enim Ecclesiæ noceret error circa ipsam regulam veritatis et fidei, quam circa alia objecta particularia, cum esset error in ipso fidei fundamento, cum ergo regula visibilis, quam Ecclesia in sua fide sequitur, et sequi omnino debet, sit ejus visibile caput, nempe summus Pontifex, cujus doctrinam, et definitiones amplecti debet, non potest Ecclesia decipi acceptando pro Pontifice, et regula fidei eum qui vere non esset Pontifex, nec fidei regula, sed pseudopapa, et homo privatus.

[Margin: ccle-ia i potest lecipi eptando pro ntifice n qui est vere ntifex.]

[Margin: 1 Tim. 3, 15.]

328 Confirmatur primo, quia debemus fide credere omnia definita in concilio Trid. v. g. et in aliis conciliis generalibus legitimis : ergo debemus fide credere, illud esse legitimum concilium ; sicut quia debemus fide credere omnia contenta in evangelio Marci, debemus etiam fide credere, illud esse verum, et canonicum evangelium : si enim possemus prudenter dubitare, vel formidare de legitimitate concilii, possemus etiam dubitare, vel formidare de ejus definitionibus. Cum ergo valor concilii dependeat ex consensu, et approbatione veri summi Pontificis, sine qua non habet auctoritatem infallibilem, consequens est, ut eadem fide credi debeat verus pontifex , a quo concilium legitimam habet auctoritatem et valorem.

Confirmatur secundo, et explicatur, quia sicut debemus fide credere, quæ Pontifex summus ab Ecclesia universali receptus definit, et proponit, ita debemus credere absque formidine, eum esse verum Pontificem: nam vel possumus prudenter de hoc formidare, vel non possumus : si possumus, ergo non possumus credere fide divina, quæ ipse definit : nam quoties possumus prudenter formidare de auctoritate Pontificis definientis, non possumus ab ejus definitione moveri prudenter ad cohibendam omnem formidinem circa rem definitam. Si vero non possumus prudenter formidare circa validitatem Pontificatus ; ergo possumus fide divina credere, hunc esse verum Pontificem : nam ut vidimus §. præcedenti, quoties non possumus prudenter formidare, an hoc individuum contineatur in universali revelata, possumus fide divina credere, quod Deus de illo locutus fuerit : cum ergo de fide sit, omnes Petri successores esse veros summos Pontifices, et aliunde non possimus prudenter formidare, an hic homo legitime electus sit in Petri successorem ; consequens est, ut fide etiam credere possimus, hunc esse verum Pontificem, et de hoc etiam Christum locutum, quando summis Pontificibus suam auctoritatem, et infallibilem assistentiam promisit. Responsiones aliquas his argumentis ab aliquibus allatis, et earum impugnationes videre poteris apud Hurtadum loc. cit. 329

Hinc autem ad argumenta primæ sententiæ facile responderi potest. Dicimus enim, revelatum esse a Deo, hunc numero hominem, sanctissimum scilicet Dominum nostrum Urbanum VIII, esse summum Pontificem, revelatione universali, qua revelavit Ecclesiam non erraturam ; ibi enim continetur, non errare in agnoscendo hoc individuo pro vero capite, et regula visibili fidei catholicæ : in quo gravius et periculosius erraret, quam circa aliquod objectum fidei particulare, quod non esset fundamentum aliorum, sicut regula visibilis est fundamentum doctrinæ fidei, et Ecclesiæ, quæ ideo super Petrum, et ejus successores fundata dicitur. Eo autem ipso quod revelatum sit, hunc esse verum Pontificem, reve- 330

[Margin: Respondetur ad argumenta primæ sententiæ.]

Digitized by Google

latur etiam eum esse baptizatum, saltem implicite. Si enim velis, baptismum includi tanquam partem in veritate Pontificatus, erit etiam de fide ipse baptismus, quia immediate revelatus erit, licet confuse tanquam pars in suo toto. Si autem velis, baptismum ipsum non includi formaliter in veritate Pontificatus, sed prærequiri essentialiter, tanquam dispositionem necessariam, ut Deus conferat potestatem Pontificiam huic homini, tunc erit magis implicite revelatus, quia sequitur ex duabus de fide, nempe quod Pontifex debeat esse baptizatus, et quod hic sit verus Pontifex: quare cum §. 2. diximus, objectum conclusionis, quæ infertur ex duabus revelatis, posse etiam credi immediate de fide absque discursu ex revelatis, consequenter dicendum est, baptismum hujus hominis Pontificis ab Ecclesia acceptati esse de fide. Non tamen probo, quod dixit Hurt. disp. XI, sect. II, §. 21, debere nos de fide credere, Christum esse in hostia a Pontifice consecrata, quia constat esse rite consecratam. Hoc tamen non video, in qua revelatione universali contineatur etiam implicite, aut cur non posset Pontifex absolvere, ordinare, aut consecrare sine debita intentione, cum inde nullus error in doctrina, aut fide redundet in Ecclesiam. Alioquin nec posset contingere, quod ex invaliditate materiæ invalide aliquando consecraret; quod tamen nostro tempore evenisse audivimus, ut cuidam Pontifici solemniter in basilica S. Petri ipso Apostoli festo celebranti aqua pro vino, errore ministrorum, data fuerit ad consecrandum calicem, quem Pontifex inculpabiliter populo adorandum proposuit: tunc enim nihil definit, aut docet, sed gerit se sicut alii sacerdotes se gerunt in elevatione eucharistiæ. Denique ad id, quod ultimo loco dicebatur, quod non esset moralis certitudo de valore electionis hujus Pontificis magis quam de baptismo alterius parvuli, vel consecratione alicujus hostiæ in particulari, constat id falsum esse: quia sicut non possumus prudenter formidare de legitimitate hujus concilii cujus auctoritate credimus dogmata ibi definita, ita non possumus prudenter formidare de vero Pontifice, a quo concilium ipsum legitimitatem et auctoritatem participat, ad quam formidinem cohibendam conducunt omnia illa, quæ faciunt, ne possimus prudenter formidare de assistentia Dei erga Ecclesiam suam, ne decipiatur; quæ non conducunt, nec concurrunt, ut non possimus formidare de baptismo hujus parvuli, vel de consecratione hujus hostiæ, ut dictum est.

An debeamus de fide credere Christum esse in hostia a Pontifice consecrata.

§. VI.

An habitus fidei, vel solus, vel cum aliis, concurrat immediate ad assensum conclusionis theologicæ.

Hucusque diximus de actibus, et de differentia ex parte objecti inter actus fidei, 331
et assensus theologicos: nunc facilius erit dicere de habitu, an habitus theologiæ distinguatur adæquate, vel inadæquate ab habitu fidei. In quo divisi sunt auctores; aliqui enim absolute dicunt, habitum theologiæ non distingui ab habitu fidei: ita Scotus, et Ochamus, quos affert Hurt. disp. X, sect. I, §. 2, et alii, quos tacito nomine refert Kon. disp. IV *de supernaturalitate actuum* dub. VI, n. 119. Et n. 104. affert Aureolum q. I. *Prologi* art. 2 §. *In processu vero,* 2. et probari potest, quia non debent sine necessitate multiplicari habitus, quæ nulla est addendi habitum theologiæ distinctum ad assensus theologicos: nam vel conclusio illa infertur ex utraque præmissa revelata, et tunc ejus objectum pertinet ad fidem, ut supra vidimus, et sufficit habitus fidei, nam quilibet habitus extenditur ad omnia objecta materialia, quæ possunt attingi propter suum objectum formale, v. g. charitas sufficit ad omnia objecta materialia, quæcumque sint, quæ propter Deum amantur, et habitus misericordiæ sufficit ad omnia media, quæ eligi possunt ad sublevandum proximum, quæ sunt quasi quædam conclusiones, quas voluntas infert ex intentione finis: ergo similiter habitus attingens veritatem principiorum, propter quæ assentimur conclusioni, sufficiet ad assensum cujuslibet conclusionis ex illis præmissis allatæ: cum ergo conclusio theologica in eo casu deducatur ex solis præmissis revelatis, quibus fides assentitur, habitus idem fidei sufficiet ad assensum ejusdem conclusionis quæcumque sit.

Sententia non distinguens habitum Theologiæ ab habitu fidei.

Si vero conclusio theologica infertur ex 332
una præmissa revelata, et altera naturali, sufficiet etiam habitus fidei cum habitu naturali, qui versatur circa præmissam illam naturalem, ad eliciendum assensum circa conclusionem, v. g. si ex una præmissa de

Digitized by Google

fide, et altera pertinente ad medicinam infertur conclusio theologica, habitus fidei, et habitus medicinæ sufficient ad assensum illius conclusionis. Nam sicut habitus fidei sufficit, quando utraque præmissa pertinet ad fidem : ita habitus fidei, et medicinæ simul sufficient, quando altera præmissa pertinet ad fidem, et altera ad medicinam. Uterque enim habitus simul attingit sufficienter totum objectum formale, quod movet ad assensum illius conclusionis, atque ideo non erit necessarius alius tertius habitus superadditus. Sicut quando eligeretur aliquod medium propter finem charitatis, et propter finem temperantiæ, non est necessarius alius tertius habitus virtutis, ad eligendum medium propter motivum utriusque virtutis, seu sufficient habitus charitatis, et habitus temperantiæ concurrentes simul ad electionem illius medii.

333 ntentia onens bitum ologiæ inctum habitu fidei.

Alii tamen communiter ponunt habitum theologiæ distinctum ab habitu fidei. Quam sententiam videtur supponere S. Thomas I p. q. I. art. 1 et 2, et pro eadem afferuntur Gregorius, Major, Gabriel, Capreolus, Cajet. et alii, quos affert Suar. in præsenti disp. III, sect. XI, n. 3, et eamdem tenet Kon. ubi supra n. 119, et alii, quos affert Hurt. disp. XII, sect. I. §. 4, et probari potest ex supra dictis, quia diversum est objectum formale fidei, et theologiæ, saltem ex parte, et diversitas illa refundit valde diversum modum assentiendi, cum assensus theologicus non credat objectum suum soli Deo, atque ideo nec summa firmitate, et supra omnia, sicut credit fides: non est ergo idem, sed diversus habitus fidei, et theologiæ. Arguit etiam Kon. loc. cit. quia ex opposita sententia sequitur, qui majorem fidem haberet, esse etiam majorem theologum, quod est manifeste contra experientiam. Hoc tamen argumentum probaret etiam, habitum ipsum fidei debere multiplicari pro multitudine veritatum quas credimus, quia alioquin qui majorem fidem haberet, plures veritates revelatas per fidem cognosceret; quod tamen est etiam contra experientiam : plura enim revelata cognoscit theologus, et credit explicite per fidem, quam rusticus, licet hic plerumque majorem fidem habeat, quam theologus. Utrobique ergo dici debet, habitum solum non sufficere sine speciebus objectorum ; quare licet fides sit major in rustico, quam in theologo, pauciora tamen, et minus distincte cognoscit propter defectum specierum, quas plures, et meliores habet theologus. Sic ergo propter eumdem defectum specierum habitus theologicus, qui idem esset cum habitu fidei, non operaretur assensus theologicos, licet esset habitus major, quam in theologo : imo appellatio theologi non tribuitur habenti solum habitum infusum, nisi habeat etiam species ad operandum circa objecta theologiæ ; sicut nec appellatur temperans, aut misericors in communi appellatione infans ; aut etiam adultus, licet cum habitu gratiæ habeat etiam habitus infusos harum virtutum, quarum tamen actus nunquam exercuit.

Melius argui posset pro hac sententia ex prudentia infusa, quam theologi commu- 334
niter ponunt virtutem distinctam a fide, cum eam numerent inter virtutes morales, et fidem inter theologicas seu theologales : et tamen actus prudentiæ infusæ nihil aliud videntur esse, quam conclusiones practicæ deductæ ex principiis fidei. Suppono enim ex infra dicendis cum communi theologorum, actus supernaturales virtutum, quibus meremur vitam æternam, procedere debere ex fide, tanquam ex prima radice, et fonte totius meriti supernaturalis; quod non aliter fit, nisi quatenus fides deservit saltem mediate ad proponendum vel honestatem objecti, vel motivum, quod practice applicatur postea ad hoc opus in particulari, per prudentiam, quæ ex eo v. g. quod fides docet, bonam esse misericordiam et ejus opera, adjuncta cognitione naturali de circumstantiis individualibus, quæ faciunt, hoc esse opus misericordiæ, infert, bonum esse hoc operari : vel certe, quia bonum est operari id, quod apparet exterius esse opus misericordiæ, quam fides approbat et commendat, et hoc opus exterius apparet misericordiæ, infert, bonum esse hoc operari : quæ est conclusio theologica, cum procedat ex una saltem præmissa de fide per discursum : cum ergo hic actus pertineat ad prudentiam infusam, quæ ponitur distincta virtus a fide, consequens est, ut theologiæ etiam habitus distinguatur a fide, cum eadem sit ratio de illo, ac de habitu prudentiæ.

Tertia sententia.

Alii denique distinguunt, et dicunt, quando conclusio deducitur ex duabus revelatis, concurrere solum habitum fidei ; quando vero ex altera revelata, et altera vel philosophica, vel peregrina, dari habitum theologiæ distinctum. Ita Hurtado

Digitized by Google

disp. X, sect. II, § 37. Quod consequenter docet ad sententiam suam, quam supra retulimus, et impugnavimus, qua docet, conclusionem deductam ex duplici præmissa revelata non esse assensum theologicum, sed credi de fide, sicut alios articulos fidei.

335 Theologia distinguitur inadæquate ab habitu fidei, ut includens ab incluso.

Ego aliter distinguendum puto, et dicendum, theologiam distingui inadæquate ab habitu fidei, ut includens ab incluso : quæ enim concurrunt ad assensum conclusionis theologicæ includunt habitum fidei, et addunt aliquid aliud : quare utraque sententia, et distinguens, et non distinguens theologicum habitum ab habitu fidei in aliquo sensu vera est. Pro cujus explicatione ex dictis in superioribus observandum erit, quale sit objectum assensus conclusionis theologicæ ; in eo enim invenitur et objectum formale et materiale ; et quidem objectum materiale; v. g. risibilitas Christi non est revelata. Rursus objectum formale proximum est humanitas Christi, cujus assensus ultimo resolvitur in auctoritatem Dei revelantis : est etiam connexio risibilitatis cum natura humana, cujus assensus resolvitur in principia philosophica, vel experientiam. Denique diximus, pertinere etiam aliquo modo ad integrandum motivum formale bonitatem ipsam illationis, seu continentiam objecti conclusionis in objectis præmissarum, quæ non creditur propter revelationem, sed apparet ex terminis, et in seipsa. Diximus etiam in superioribus, assensum conclusionis intrinsece terminari ad objecta præmissarum saltem in confuso, nec posse tendere in objectum solum materiale, quin tendat simul in motivum, cum in ipso objecto materiali secundum se non possit invenire veritatem, in qua ultimo sistat.

336 Habitus fidei concurrit ad assensum conclusionis Theologicæ. Probatur.

Unde constat, assensum conclusionis theologicæ versari intrinsece et circa objectum materiale proximum, quod est humanitas Christi, v. g. et connexio risibilis cum homine, et rursus circa objectum formale ultimum, nempe veracitatem Dei, et revelationem de humanitate Christi, et motivum etiam illud quodcumque sit, propter quod tenemus omnem hominem esse risibilem, et denique circa bonitatem illationis, seu continentiam objecti conclusionis in objectis præmissarum. Quo supposito, probare jam possumus priorem partem nostræ sententiæ, nempe habitum fidei concurrere ad assensum illius conclusionis, quod semper intelligo, quando conclusio vera est, non quando esset falsa, quia nimirum habitus fidei potest concurrere ad omnes, et singulos actus : qui versantur intrinsece circa ejus objectum formale, sed assensus illius conclusionis est simul saltem indirecte assensus objecti formalis, et credit Christum esse hominem propter auctoritatem Dei ; ergo saltem ex ea parte poterit habitus fidei concurrere ad ejusmodi assensum. Sicut in exemplo supra adducto, si eodem actu eligimus medium propter motivum charitatis et temperantiæ, poterit habitus charitatis simul cum habitu temperantiæ concurrere ad illum actum, quatenus versatur circa objectum ipsius charitatis. Quod in universum infra probandum est disput. seq. ubi dicemus, posse nos eodem actu credere objectum propter motivum adæquatum fidei, et propter medium etiam scientificum : poterit ergo habitus fidei concurrere ad assensum conclusionis, quatenus saltem actus ille versatur circa objectum formale fidei, et circa humanitatem Christi revelatam, respectu cujus ille etiam actus est proprie assensus fidei : ergo prout sic debet elici ab habitu fidei. Probatur consequentia ; quia prout ille assensus versatur circa humanitatem Christi, propter quam assentitur risibilitati, non est assensus theologicus, quia non infert humanitatem Christi ex aliis principiis revelatis, sed ex sola veracitate, et revelatione Dei : ergo prout sic est vere assensus fidei, cum credat humanitatem Christi firmissime, et super omnia propter motivum fidei ; ergo ex hoc capite poterit partialiter procedere ab habitu fidei, qui potest concurrere ad omnes actus, in quibus reperitur assensus objecti revelati propter veracitatem et revelationem Dei.

337 Requiritur tamen aliud principium concurrens ad illum assensum.

Secunda vero pars, nempe requiri aliud principium concurrens ad illum assensum, probatur, quia ille idem actus non versatur solum circa objectum formale et materiale fidei, sed etiam circa aliud objectum, quod non pertinet ad fidem. Nam vel illa conclusio deducitur ex una solum præmissa revelata, et altera non revelata, vel procedit ex duabus præmissis revelatis. In primo casu constat ex dictis, actum illum versari circa aliud objectum formale non pertinens ad fidem, nempe circa objectum præmissæ non revelatæ, quod etiam attingitur intrinsece ab assensu conclusionis, ut diximus, et illud objectum neque est revelatum, nec

creditur mediate, vel immediate propter revelationem, sed vel ex terminis, vel ex principiis philosophicis, aut medicis, etc. Ergo prout sic nec pertinet ad fidem, sed ad alium habitum diversum, et per consequens assensus etiam objecti conclusionis, quatenus innititur illi alteri principio peregrino, non potest pendere ab habitu fidei solo; sed concurrente alio principio proportionato. In secundo autem casu, quando conclusio infertur ex duplici præmissa revelata, adhuc indiget alio principio præter fidem : quia, ut vidimus § 2, motivum formale ultimum non est solum objectum præmissarum, sed integratur etiam ex bonitate illationis, seu continentia objecti conclusionis in objecto præmissarum, quæ illatio et continentia nisi cognosceretur, non moveretur sufficienter intellectus ad assentiendum conclusioni propter illas præmissas per verum discursum, ut suppono ex ibi dictis. Hæc autem continentia non est objectum fidei, cum neque sit veracitas et revelatio Dei, quod est objectum formale fidei, neque sit aliquid revelatum a Deo, nec credatur propter revelationem, sed cognoscatur ex terminis in se ipsa, vel per alia argumenta, quæ non pendent a revelatione : ergo saltem ex hoc capite requiritur aliud principium præter fidem ad assensum illius conclusionis theologicæ. An vero illud aliud principium debeat esse aliquid supernaturale, videbimus § seq. nunc enim solum dicimus, fidem non concurrere ut causam adæquatam, quia objectum adæquatum illius assensus non pertinet ad solam fidem : quare habitus theologiæ non erit aliquid simplex, sed complexum ex habitu fidei, et alio habitu influente ratione illius alterius objecti : An vero sufficiat unus alius habitus simplex, qui simul cum fide concurrat ad omnes conclusiones theologicas, vel requirantur plures habitus pro varietate objectorum theologicorum; videbimus etiam § seq.

338 Solvuntur argumenta.

Argumenta vero adducta pro prima et secunda sententia supra relata, quatenus contra nostram procedunt, facile ex dictis solvi possunt. Et imprimis ad fundamentum primæ sententiæ dicimus, habitum solum fidei non sufficere ad assensum theologicum, quia præter objectum formale fidei datur aliquid aliud non pertinens ad fidem, quod partialiter movet formaliter ad illum assensum, nempe vel aliud principium non revelatum, vel saltem bonitas illationis ex principiis revelatis, quæ tamen non est revelata : ergo requiritur aliud principium concurrens ad assensum, quatenus versatur etiam circa hoc aliud objectum. An vero hoc principium debeat esse alius habitus infusus, an sufficiat ipse habitus naturalis, vel intellectus cum speciebus, dicemus § seq. Exemplum autem de habitibus voluntatis non est simile ut ostendimus § 2, quia actus electionis nullum aliud motivum formale, etiam partiale habet, præter motivum intentionis, assensus autem conclusionis theologicæ habet aliud motivum saltem partiale.

Fundamentum secundæ sententiæ probat quidem, fidem solam non sufficere, atque adeo theologiæ habitum aliquid aliud includere; non tamen probat, habitum theologiæ distingui adæquate ab habitu fidei. Nam sicut objectum assensus theologici non differt adæquate ab objecto fidei, sed illud includit, et addit aliquid aliud, sic dicendum videtur de habitu, ex ea enim parte, qua assensus theologicus respicit objectum fidei, non indiget alio principio, sed solum quatenus respicit illud aliud objectum, quod non pertinet ad fidem ; quod tamen non est objectum adæquatum assensus theologici, ut vidimus. Denique ad instantiam, quæ afferebatur de prudentia infusa, constabit ex § 8 ubi videbimus, an prudentia infusa distinguatur adæquate ab habitu fidei, atque etiam ab habitu theologiæ. 339

340 An quando conclusio Theologica infertur ex una præmissa revelata, et altera non revelata, requiratur præter habitum fidei duplex habitus.

Quæri potest, an quando conclusio theologica infertur ex una præmissa revelata, et altera non revelata, requiratur præter habitum fidei duplex habitus, alter ad illum assensum, quatenus versatur circa præmissam non revelatam, alter ad eumdem, quatenus versatur etiam circa illationem : hæc enim etiam videntur objecta valde diversa. Resp. si sermo sit de habitu acquisito et naturali, facile concedi posse, requiri duplicem; quia cum habitus acquisiti in mea sententia non sunt nisi species intellectuales bene coordinatæ et dispositæ, ut dixi in philosophia, et alibi ex professo dicemus; non dubium, quod diversa species concurrat ad cognoscendum principium non revelatum, et diversa ad cognoscendam bonitatem illationis. Loquendo vero de habitu infuso, postea § seq. videbimus, an is requiratur ultra habitum fidei. Ex suppositione autem, quod requiratur, posset aliquis dicere, requiri duplicem habitum infusum.

Digitized by Google

Quia habitus infusus fidei, licet attingat objectum formale, et materiale utriusque præmissæ revelatæ, adhuc non sufficit ad attingendam illationem conclusionis ex illis præmissis revelatis, sed requiritur ad hoc alius habitus infusus : ergo eodem modo habitus infusus, qui attingeret objectum præmissæ non revelatæ in conclusione theologica, non sufficeret ad attingendam illationem conclusionis ex eadem præmissa non revelata, sed ad hoc ponendus esset alius habitus infusus.

311 Probabilius tamen videtur, non requiri duos, sed sufficere unum habitum infusum ad utrumque. Ad quod retorqueri potest argumentum ex eodem habitu fidei, qui simul attingit veracitatem et revelationem Dei, quæ sunt præmissæ formales, vel virtuales ad rem revelatam credendam ; et tamen idem habitus attingit bonitatem illationis rei revelatæ ex veracitate et revelatione Dei : ergo idem etiam habitus infusus, qui attingit præmissam non revelatam poterit simul cum habitu fidei attingente præmissam revelatam attingere illationem conclusionis theologicæ ex præmissis. Unde ad exemplum in contrarium adductum ex eodem habitu fidei, qui non potest solus sine alio habitu attingere illationem conclusionis ex duabus præmissis revelatis, responderi potest, differentiam esse, quia ideo habitus fidei solus non potest illationem illam attingere, ut diximus § 2, quia illatio illa est extra finem ad quem datur et ordinatur habitus fidei, qui datur ad credendum Deo soli, illatio autem illa ordinatur ad conclusionem, quam non credimus soli Deo prout deductam per illum discursum, et ideo diximus, habitum fidei solum sufficere ad illationem mysterii revelati ex veracitate et revelatione Dei, quia hæc illatio ordinatur ad credendum Deo mysterium revelatum, imo includitur essentialiter in hoc, quod est Deo credere, et in quolibet assensu fidei divinæ ad quem per se, et essentialiter datur habitus fidei. Quæ ratio applicari potest ad habitum theologiæ, qui prout condistinctus ab habitu fidei, si infusus est, ordinatur ex sua natura et essentia ad credenda, quæ ex uno vel pluribus principiis revelatis inferuntur : cum ergo in hoc assensu theologico includatur essentialiter illatio conclusionis ex suis principiis, consequens est, ut habitus infusus qui ad hunc finem infunditur credendi ejusmodi conclusiones, habeat etiam vim attingendi illationem conclusionis theologicæ ex suis principiis, quam illationem essentialiter includit credere conclusionem propter principia revelata, vel sola, vel cum aliis, ad quam credulitatem ordinatur essentialiter habitus theologiæ.

Habitus fidei datur ad credendum Deo soli.

Urgebis tamen ex eodem exemplo habitus fidei, quia hic in tantum attingere potest ipse solus illationem mysterii revelati ex veracitate et revelatione Dei, in quantum idem habitus per se etiam attingit easdem præmissas, nempe veracitatem et revelationem Dei; habitus vero ille infusus, qui additur fidei ad assensum conclusionis theologicæ, non attingit per se præmissam, vel præmissas revelatas; has enim prout includuntur in conclusione theologica, attingit formaliter habitus fidei, et ideo diximus habitum fidei debere concurrere etiam immediate ad assensum conclusionis theologicæ, quatenus ille assensus est etiam assensus præmissæ revelatæ ; ergo licet habitus ille alius theologicus per se attingat alteram præmissam non revelatam, et illationem conclusionis, prout ex illa præmissa partialiter infertur; non poterit per se attingere illationem conclusionis ex præmissa revelata, ad quam attingendam habitus ille non datur. Aliunde cum habitus fidei non attingat per se illationem conclusionis ex præmissa revelata, quia hæc illatio est extra finem fidei, oportebit dare alium habitum, qui ordinetur ad attingendam hanc illationem, præter habitum, qui attingit præmissam non revelatam. 312

Responderi tamen potest ex dictis negando necessitatem multiplicandi alium habitum ex hoc capite, quia totum hoc continetur intra finem illius habitus theologici, qui si infusus est, non infunditur certe ad hoc præcise, ut assentiamus præmissæ non revelatæ, sed ad credenda, quæ inferuntur totaliter, vel partialiter ex revelatis : et quia ad hoc necesse est attingere præmissam non revelatam, ideo datur etiam ut illam attingat, et propter illam credatur conclusio : cum vero ad hunc finem necesse etiam sit attingere conclusionis illationem ex utraque præmissa, ad hunc etiam finem debuit ordinari. Itaque sicut habitus fidei datur ad credendum soli Deo, et ideo per se potest attingere totum, quod includit assensus mysterii revelati propter auctoritatem Dei, atque adeo per se attingit et præmissas, 313

Habitus Theologicus ad quid det[ur]

nempe veracitatem, et revelationem Dei, et illationem etiam mysterii ex illis : sic ille alius habitus theologicus datur ad credenda, quæ inferuntur ex revelatis, et ut concurrens simul cum habitu fidei, attingat per se totum id, quod non potest per se attingere habitus fidei et ut in ordine ad illum finem suppleat totum, quod deficit habitui fidei. Si ergo habitus fidei per se non posset attingere illationem conclusionis ex revelatis, ad hoc etiam extenditur per se ille alius habitus, cum hæc etiam attingentia contineatur intra finem ad quem infunditur et hæc attingentia necessaria sit essentialiter ad assensum conclusionis propter præmissam revelatam. Quæ omnia dicta sunt sub conditione, si habitus ille sit infusus, de quo nunc absolute dicendum est.

§ VII.

Qualis sit hic habitus theologiæ, an naturalis, vel supernaturalis, an unus, vel multiplex.

344 Diximus, habitum theologiæ includere habitum fidei, et addere aliquid aliud : qua ergo parte includit habitum fidei, non est dubium, quod sit supernaturalis, supponimus enim ex infra dicendis, fidem esse habitum supernaturalem et infusum, quare saltem ex ea parte non manet vera et propria theologia in hæretico, in quo non manet habitus fidei, nec habet assensus proprios theologicos, sed alios similes imperfectos, de quo dicemus infra, ubi etiam videbimus, an maneat in hæretico, vel etiam in peccatore ille alius habitus infusus, si quis est, qui cum habitu fidei complet habitum integrum theologiæ. Nunc ergo quæstio est, an præter habitum fidei, theologia includat alium habitum infusum supernaturalem, an vero solum habitum acquisitum, et naturalem.

345 Prima sententia. Prima sententia in universum dicit, habitum theologiæ esse supernaturalem. Hanc tenent ii, quos tacito nomine citat Turrianus disp. XLIV *de fide* dub. II, paulo ante finem, quibus favent Molina I p. q. I, art. 2, disp. I, et Fonseca VI *Metaph.* c. I, q. VI, sect. VIII, qui dicunt assensum conclusionis theologicæ esse supernaturalem, et habitum illi correspondentem esse etiam surpernaturalem, quem tamen dicunt non esse infusum, sed acquisitum : in quo inconsequentiæ eos arguit Suar. disp. III, sect. XI, n. 8. Absolute autem habitum illum esse supernaturalem in substantia, docet etiam Herværus quodl. V, q. XIX, quem et alios affert Kon. dicta disp. IV *de actibus supernaturalibus* dub. VI, n. 104.

Secunda sententia absolute dicit, habitum theologiæ esse acquisitum, et naturale. Ita Vasq. I p. disp. I, n. 9; Turrianus l. c.; Kon. ubi sup. n. 118; Hurt. etiam disp. XII, sect. I. Licet § 17, quæstionem hanc indecisam reliquerit, sed tamen § 4, approbasse videtur eos, qui habitum theologiæ acquisitum esse dicebant. Denique idem tenet P. Gran. I p. *in proœmialibus theologiæ* disp. V, sect. IV et Suarez dicta sect. XI, n. 8 et alii multi. Secunda sententia.

Pro resolutione suppono ex tract. *de gratia,* habitus infusos in statu viæ dari a Deo, ut per actus proportionatos operemur, et promereamur beatitudinem supernaturalem, ad quam sumus ordinati, et mereamur etiam de congruo justificationem per gratiam justificantem, et de condigno ejusdem gratiæ augmentum, quæ est semen gloriæ supernaturalis : quare non sunt alii habitus infusi concedendi præter eos, qui ad hunc finem deservire possunt, quales sunt habitus virtutum theologicarum, et moralium, per quarum actus mereri possumus : in intellectu autem ponitur habitus infusus fidei, qui deservit ad actus fidei ; constat enim fidem esse habitum infusum ad credendum Deo, et actus fidei esse supernaturales, imo esse principium omnium actuum supernaturalium voluntatis ; ponitur etiam in intellectu habitus prudentiæ infusæ, cujus actus fundantur etiam in fide, et deserviunt ad prædictos actus voluntatis supernaturales eliciendos ; est enim connaturale, ut volitionem supernaturalem præcedat cognitio etiam ejusdem ordinis, et supernaturalis, cum appetitus elicitus oriatur ex cognitione sibi proportionata, sicut potentia appetitiva debetur principio cognoscitivo ejusdem ordinis. 346 Habitus infusi, in statu viæ dantur a Deo.

Hoc supposito dico, licet omnes assensus conclusionis proprie theologicæ sint supernaturales, non tamen ad omnes requiri habitum infusum distinctum ab habitu fidei, sed ad aliquos. Prima pars hujus assertionis constat ex supradictis § præc. ubi diximus, ejusmodi assensum conclusionis theologicæ esse proprie actum fidei, quatenus versatur circa objectum præmissæ revelatæ, et illud credit propter auctori- 347 Assertio.

Digitized by Google

tatem divinam, atque ideo debere hoc saltem titulo concurrere habitum fidei ad illum assensum, et per consequens assensus ille supernaturalis erit saltem quatenus versatur circa objectum fidei, quod debito modo credit. Non tamen erit supernaturalis, quando non procedit ab habitu fidei, eo quod non servat debitum motivum, vel modum credendi, ut contingit in hæretico : vel quando ratione præmissæ alterius falsæ, vel ex alio capite conclusio est falsa, tunc enim non concurreret habitus fidei ad illum assensum, sed fiet assensus naturalis : quod idem erit, quando in assensu illo fuerit alia imperfectio, cui repugnet supernaturalitas intrinseca, quoad substantiam.

348 Conclusiones quæ deduci possunt ex principio revelato : aliæ possunt deservire ad bene operandum, aliæ non.

Nunc jam explico, et probo secundam et tertiam partem ejusdem assertionis. Pro quo adverto, conclusiones, quæ deduci possunt ex principio revelato, aliquas posse deservire ad bene operandum, et excitare affectum bonum, et meritorium in voluntate; alias vero inutiles esse ad hunc finem v. g. si ex propositione revelata in Scriptura, quod Salomon habebat multos equos, et ex alia præmissa philosophica, quod omnis equus est hinnibilis, inferatur, equos Salomonis fuisse hinnibiles; hæc certe conclusio, licet theologica sit, nihil desservit ad actum voluntatis meritorium, cum nihil proponat honeste amandum, nec aliquod abjectum, circa quod excitetur affectus pius et honestus voluntatis. Aliæ tamen sunt conclusiones theologicæ utiles ad eum finem, v. g. si ex universali revelata, quod bonum est subvenire indigenti vel corrigere peccantem, videns hic et nunc proximum indigentem, vel peccantem inferas per discursum, bonum esse hic et nunc ei subvenire, vel eum corrigere; conclusionis illius assensus utilis est ad voluntatem bonam proximo subveniendi, eumve corrigendi. Item si ex universali revelata, quod omnia mala pœnæ veniant ex providentia Dei, aliquis per discursum inferat, hoc malum venire ex Dei providentia, hic assensus movet ad illud patienter sustinendum, et sic de aliis. Qua differentia supposita, dicimus, primum genus conclusionis non indigere alio habitu infuso concurrente præter fidem, secundum vero genus indigere; saltem si ultimo, et proxime moveat ad pium affectum.

349 Conclusiones ex principio revelato inutiles ad bene operandum non indiget habitu infuso præter fidem.

Ratio differentiæ sumitur ex proxime dictis, quia nimirum præter actus fidei, ad eos solos actus cognoscendi, debemus dare principium supernaturale, qui conducunt ad salutem proponendo objectum voluntatis piæ, et meritoriæ : illa autem conclusio, quatenus versatur circa hinnibilitatem, v. g. equorum Salomonis, nullum tale objectum voluntati proponit, ergo ad illum assensum, quatenus præcise affirmat talem hinnibilitatem, eamque infert ex præmissis, non est ponendus habitus infusus, qui in eam specialiter influat. Dixi, « quatenus præcise versatur circa hinnibilitatem, et eam infert; » quia quatenus ille assensus terminatur ad objectum revelatum, et ad motivum fidei, petit formaliter principium supernaturale, cum sub ea ratione sit proprie actus fidei, et jam sub ea ratione habet suum principium supernaturale, nempe habitum fidei; qui ad illum immediate concurrit, ut diximus. Cæterum, quatenus versatur circa hinnibilitatem omnis equi, et circa hinnibilitatem equorum Salomonis : non indiget principio supernaturali, cum sub ea ratione versetur circa objectum profanum, et impertinens ad affectum voluntatis pium, et meritorium.

350 Conclusiones ex principio revelato utiles ad bene operandum indigent habitu infuso.

Aliter dicendum est de conclusionibus theologicis, quæ versantur circa objectum pium, et proponunt aliquid immediate conducens ad actum honestum : ii enim actus videntur exigere habitum infusum etiam sub ea ratione; et hunc credo esse habitum prudentiæ infusæ, media qua habitus fidei deservit communiter ad actus meritorios virtutum moralium. Nam horum objecta in particulari non proponuntur communiter per solam fidem, sed accedente prudentia, quæ dictat hic, et nunc esse dandam eleemosynam, v. g. audiendam missam, vel hoc aliud objectum amplectendum, quia eleemosyna, vel missæ auditio, v. g. est laudabilis ex doctrina fidei, et hic et nunc non occurrit circumstantia impediens illam honestatem, etc. Etenim voluntas hæc etiam prout formaliter versatur circa tale objectum in particulari, procedit ad habitu infuso misericordiæ, vel religionis, etc., et sub ea etiam ratione est meritoria; imo ejus laudabilitas intrinseca non est, quia respiciat objectum fidei, nam voluntas non dicit, volo dare eleemosynam, quia Deus dicit eleemosynam esse opus bonum : quia testimonium Dei, et fides non est objectum illius voluntatis, sed extrinsece proponit honestatem objecti, quam solam honestatem attingit intrinsece actus voluntatis, et dicit volo dare

Digitized by Google

eleemosynam propter honestatem eleemosynæ; quare laudabilitas hujus voluntatis sumitur formaliter ex honestate objectiva eleemosynæ, non ex honestate fidei; oportet ergo, ut formaliter, quatenus versatur circa talem honestatem, sit supernaturalis, et sub ea ratione exigat principium supernaturale, cum supernaturalitas ad hoc potissimum detur, ut actus meritorius, et ejus laudabilitas sit proportionata cum præmio supernaturali. Si ergo fides solum dicit, amplectendum objectum honestum, et aliunde prudentia dictat, hoc opus in his circumstantiis habere honestatem, oportet ut conclusio, non solum quatenus ex fide dicit, honestum in communi esse amplectendum, sed etiam formaliter quatenus dicit, et dictat honestatem hujus operis in particulari, sit supernaturalis, ut proportionetur volitioni bonæ, quæ est etiam supernaturalis formaliter, et meritoria, quatenus movetur ab honestate particulari hujus operis; sicut enim ad volitionem supernaturalem prærequiritur naturaliter cognitio supernaturalis ejusdem ordinis; sic ad volitionem, quæ est formaliter supernaturalis prout attingit tale objectum, prærequiritur connaturaliter cognitio ejusdem ordinis, et supernaturalis proponens tale objectum; nam eadem est ratio, et constat ex dictis, quia si potentia appetitiva supponit potentiam cognoscitivam ejusdem ordinis, et hic actus voluntatis oritur ab habitu infuso etiam prout versatur circa talem honestatem, qui habitus est quasi potentia appetitiva supernaturalis, oportet ut supponat potentiam cognoscitivam supernaturalem in ordine ad eamdem honestatem particularem, qui est habitus infusus judicans de tali honestate particulari. Alioquin fieret volitio supernaturalis formaliter, prout versatur circa talem honestatem, quæ non procederet ex cognitione supernaturali formaliter de tali honestate, et non servaretur debita proportio inter cognitionem, et volitionem. Quæ omnia confirmantur ex communi sensu theologorum, ponentium in intellectu habitum prudentiæ infusæ, et supernaturalem, cujus quidem actus judicant de honestate practica objecti in particulari, et fundantur, vel semper, vel communiter, in aliquo principio revelato : et tamen non oriuntur a sola fide, sed præter fidem ponitur alius habitus infusus ad conclusionem practicam fundatam in aliquo fidei principio : contra quem habitum prudentiæ infusæ fieri possunt argumenta omnia, quæ communiter fiunt contra habitum theologiæ supernaturalem. Adverte tamen, me semper locutum fuisse de actibus illis, et assensibus theologicis, qui possunt ultimo et proxime movere ad effectum pium. Sunt enim aliqui, qui non proxime, sed remote movere possunt, eo quod post illos requiratur aliud judicium practicum prudentiæ, in quibus non procedit argumentum factum, ut debeant habere aliud principium infusum præter habitum fidei, cum sufficiat judicium ultimum supernaturale prout terminatur ad talem honestatem virtutis. Nos ergo hoc principium infusum solum exigimus ad actus, qui ultimo, et proxime movere possunt ad effectum pium, et meritorium.

Primo ergo objicit Suar. dicta sect. XI, 351
n. 8, quia assensus ille theologicus non habet certitudinem supernaturalem cum non Objectio I.
excedat certitudinem præmissæ naturalis, nec habeat objectum supernaturale, quia medium illud mistum ex medio fidei, et scientiæ, humanum est et naturale, et fundatur in naturali lumine, et in viribus naturalibus. Hæc tamen omnia æque procedunt contra actum prudentiæ infusæ, ut constat ex dictis : imo procedunt etiam contra judicium prudens de evidentia credibilitatis, quod præcedit voluntatem credendi; quod tamen judicium ex veriori sententia est supernaturale, et exigit habitum supernaturalem, et non procedit ex habitu fidei, nec habet pro motivo formali revelationem, aut veracitatem Dei, sed proponit honestatem, et obligationem credendi, quæ honestas, et obligatio naturæ lumine cognoscitur, et cognosceretur etiam in natura pura. Non ergo requiritur supernaturalitas ex parte objecti, ut actus sit supernaturalis, ut suppono ex materia de gratia sed circa idem objectum potest elevari intellectus a principio supernaturali, ut faciat actum supernaturalem. Nec requiritur etiam, quod ille actus sit certior, aut firmior in modo assentiendi, quam sint alii actus naturales, licet ex parte principii habeat magis necessariam certitudinem propter repugnantiam actus supernaturalis cum falsitate. Sicut ergo judicium evidens de credibilitate non est æque firmum cum assensu fidei, et tamen est supernaturale, quod idem est de actibus prudentiæ infusæ circa alias materias morales : ita conclusio theologica, licet non habeat certitudinem fidei circa objectum conclusionis, et licet

Digitized by Google

non assentiamur firmius ei objecto, quam per præmissam naturalem assentiamur ejus objecto, poterit esse supernaturalis : ubi nota, assensum conclusionis, licet non possit esse clarior respectu conclusionis, quam sint præmissæ, nec etiam possit esse firmior ex parte intellectus; posse tamen ex parte sui principii supernaturalis habere novum titulum majoris repugnantiæ cum falsitate, atque in hoc sensu habere majorem certitudinem, quam aliquam ex præmissis. Quod enim dicitur, conclusionem sequi debiliorem partem, intelligitur quoad claritatem, et quoad modum assentiendi firmiter, vel non firmiter, quia non potest nobis magis constare objectum aliquod, quam constet medium unicum, propter quod constat; nec possumus magis adhærere conclusioni, quam medio unico propter quod adhæremus. Potest tamen aliunde nobilior esse ille assensus propter aliquod principium nobilius quod habet, quam habeant ejus præmissæ.

352 Objectio II. Secundo objiciunt, quia assensus theologicus generat habitum acquisitum, ergo non exigit infusum. Hoc etiam argumentum potest fieri contra actus prudentiæ infusæ, et contra actus omnium virtutum infusarum, quarum exercitio constat acquiri majorem facilitatem : unde constat experientia aliquem justum habentem magis intensum habitum charitatis, et per consequens etiam habitum prudentiæ infusæ, esse minus prudentem in suis actionibus, quam alium habentem minus intensos habitus infusos. Quia nimirum facilitas illa, quam vocamus habitum acquisitum non provenit formaliter ab habitu infuso, sed a speciebus melius ordinatis, quæ melior conditio specierum partim acquiritur exercitio plurium actuum, partim doctrina, studio, perscrutatione objectorum, et ideo licet adsit in quolibet justo principium sufficiens infusum ad assensus theologicos; non tamen appellatur theologus ex defectu specierum, quæ necessariæ sunt ad illos assensus, ex quarum augmento, et meliori ordinatione appellatur melior theologus, quia facilius, et magis distincte potest elicere actus circa plures conclusiones theologicas.

353 Objectio III. Tertio objicitur, quia sequeretur, hunc habitum theologiæ infundi a Deo de novo homini peccatori, quando de novo comparat doctrinam theologicam. Ita Kon. dicto dub. VI, n. 118. Respondetur facile negando sequelam : si enim peccator ille retinuerat fidem, retinuit etiam habitum theologiæ saltem qua parte theologia includit, ut diximus, habitum fidei. Quoad illum vero alium habitum infusum, qui concurrit etiam ad aliquam conclusionem practicam modo explicato, an maneat in peccatore simul cum fide, dicendum est sicut de prudentia infusa, et pendet ex unitate, vel multiplicitate illius habitus, de quo statim dicemus. Nunc solum dicimus, si habitus ille manet in peccatore, non tamen posse operari deficientibus speciebus, quas si denuo acquirit peccator studio theologiæ, operari poterit cum habitu præexistente, absque eo quod infundatur a Deo de novo. Si vero habitus ille non manet in peccatore cum fide, non infunditur etiam a Deo, licet peccator studeat theologiæ, sed sicut proposito objecto, Deus supplet auxilio actuali defectum habitus ad actus aliarum virtutum, si non manent earum habitus; ita supplebit auxilio actuali defectum habitus theologici, quando requiretur ad assensus conclusionis practicæ, quæ debeat esse undequaque supernaturalis modo explicato.

Quarto objicitur, quia tale auxilium non est necessarium ulla ratione ad salutem, et gratia non datur nisi in ordine ad nostram salutem, ergo non datur auxilium ad talem assensum theologicum. Ita arguit idem Kon. n. 113. Respond. jam nos ostendisse, quomodo ad aliquos assensus theologicos, quibus proponitur ultimo objectum voluntatis honestæ, et piæ, requiratur habitus infusus, vel auxilium pro habitu supplens, quia hoc necessarium est ad salutem, ut actus supernaturales voluntatis connaturali modo exerceantur supponentes cognitionem ejusdem ordinis respectu ejusdem objecti honesti. 354 Objectio

Quinto objici potest, quia hic habitus infusus distinctus a fide erit virtus theologica, cum eliciat assensus conclusionis theologicæ, qui ultimo resolvuntur in veracitatem increatam Dei tanquam in objectum formale saltem partiale : unde ultra tres virtutes theologicas erit etiam hæc quarta, quæ a theologis non agnoscitur. Respond. idem argumentum fieri posse contra habitum prudentiæ infusæ, cujus actus partialiter resolvuntur frequenter in doctrinam fidei, quam ad casus particulares applicat, et tamen prudentia infusa non numeratur inter virtutes theologicas, sed est una ex quatuor moralibus. Negandum ergo est, hunc alium habitum, ut condis- 355 Objectio

Digitized by Google

tinctum a fide esse virtutem theologicam: illi enim soli habitus sunt virtutes theologicæ, quæ per se ordinantur ad Deum tanquam ad objectum formale: quamvis autem conclusio theologica respiciat etiam veracitatem divinam tanquam objectum formale ultimum partiale, et ex ea parte sit actus virtutis theologicæ: id tamen competit ei actui, prout procedit etiam ab habitu fidei, et prout est etiam actus fidei, ut diximus, quatenus attingit etiam objectum revelatum; et illud credit propter auctoritatem divinam. Quatenus vero procedit ab illo alio habitu distincto a fide, non habet attingere veracitatem Dei, sed objectum alterius præmissæ naturalis, vel illationem conclusionis ex præmissis, quæ quidem non sunt formaliter loquendo objecta virtutis theologicæ. Fatemur ergo theologiam complete sumptam includere virtutem theologicam quatenus includit etiam fidem juxta supradicta: non tamen addit aliam virtutem theologicam supra fidem: quia habitus ille infusus, quem addit, non ordinatur, nec exigitur, ut actus attingat veracitatem Dei, sed ut attingat alia objecta diversa, quæ non spectant ad fidem.

356 Sexto objici posset, quia si habitus ille infusus potest elicere assensum theologicæ conclusionis propter præmissas, qui attingat etiam præmissas objectivas, ergo poterit seorsim elicere assensus circa singulas præmissas, qui etiam sit assensus supernaturalis. Consequens autem ex se apparet absurdum; quia alioquin possemus circa singulas propositiones saltem pertinentes ad praxim elicere assensus supernaturales, v. g. ad judicandum Petrum esse pauperem, esse peccatorem, etc. quia ex illis propositionibus adjuncta alia præmissa de fide, possumus inferre, honestum esse illi subvenire, illum corrigere, etc. Sequela autem probari potest exemplo habitus fidei, qui quoniam potest credere objectum revelatum propter veracitatem, et revelationem Dei, potest etiam seorsim elicere assensum circa veracitatem, vel circa revelationem Dei.

357 Responderi tamen potest negando sequelam, et assignando differentiam hujus habitus infusi ab habitu fidei, ut ab uno ad alterum argui non possit; et imprimis quoad præmissam revelatam non est difficultas: quia hic habitus non supplet defectum fidei, quoad assensum illius præmissæ; imo in ipsa etiam conclusione assensus prout versatur circa præmissam revelatam, provenit formaliter ab habitu fidei, et non ab illo alio habitu. Difficultas tota esse posset de assensu alterius præmissæ naturalis, et hunc etiam dicimus non posse fieri ab illo habitu extra ipsam conclusionem, et in hoc differre ab habitu fidei. Ratio autem differentiæ potest ex dictis esse duplex. Prima, quod fides non est habitus alteri subordinatus, sed operativus per se sine ullo alio; quare simul potest cum objecto materiali, vel etiam seorsim ab illo tendere in suum objectum formale, sicut charitas potest amare creaturas propter Deum, et amare etiam Deum solum sine creaturis. At vero hic alter habitus est subordinatus, et subalternatus fidei, et datur solum ad supplendum id, quod deest habitui fidei in ordine ad assensum conclusionis theologicæ; quare nec potest assentiri ulli conclusioni, nisi quando infertur ex præmissa de fide, nec potest assentiri ulli principio naturali, nisi quatenus ex illo infertur conclusio theologica; quia ex natura sua est habitus solum subalternatus et completivus fidei ad conclusiones theologicas. Secunda etiam ex hoc ipso ratio differentiæ esse potest, quia supernaturalitas hujus habitus ei competit ratione fidei, ut possit fides practice deservire ad actus meritorios per actus intellectus supernaturales, qui versentur circa conclusiones practicas deductas ex fide. Unde diximus, duas conditiones requiri ad supernaturalitatem eorum actuum; alteram quod versentur circa doctrinam fidei saltem partialiter; alteram quod proponant practice voluntati objectum ad actum pium, et meritorium. Utraque autem hæc conditio deesset in illo assensu præmissæ naturalis seorsum elicito: nam imprimis assensus ille secundum se nullo modo tenderet in doctrinam fidei, sed in propositionem profanam aliunde habitam, unde jam darentur actus supernaturales, quorum objectum nullo modo concerneret fidem. Deinde neque ille assensus proponeret objectum honestum practice amabile a voluntate: quia licet ex illa præmissa, adjuncta alia de fide posset inferri honestas alicujus objecti, in quod posset ferri voluntas honesta: illa tamen præmissa secundum se non concluderet honestatem, vel certe proxime non concluderet motivum amabile per actum

Digitized by Google

meritorium supernaturalem, quia suppono omnes actus voluntatis meritorios debere ex lege Dei procedere a fide. Frustra ergo daretur habitus infusus ad eliciendum seorsim assensum supernaturalem circa illam præmissam, qui assensus inutilis esset ad meritum. Sufficit ergo, quod possit elicere assensum supernaturalem circa conclusionem, et ibi etiam circa præmissam naturalem, circa quod etiam versatur assensus conclusionis, ut diximus : nam ille assensus ultimus est, qui practice proponit honestatem objecti in particulari, ut possit voluntas illud pie, et meritorie amplecti.

Habitus infusus an concurrat etiam quando infertur conclusio ex una præmissa de fide, et altera naturali probabili.

Petes, an habitus ille infusus concurrat etiam, quando infertur conclusio ex una præmissa de fide et altera naturali probabili. De hoc dicemus infra agentes, an fidei habitus possit per accidens concurrere ad assensum falsum, ubi videbimus etiam an possit concurrere ad assensum probabilem. Si enim fides non concurrit ad illam conclusionem, neque etiam ille alter habitus infusus concurret, qui, ut diximus, non operatur, nisi concurrente etiam fide.

358 An ad objecta omnium virtutum infusarum moralium sufficiat unus habitus infusus intellectualis.

Nunc jam restat secundum dubium propositum in titulo hujus, § de unitate scilicet, vel multiplicitate hujus habitus infusi, an unicus extendatur ad omnes assensus conclusionis theologicæ, an vero sint plures habitus pro varietate materiarum. Cum autem dixerimus, non concurrere, nisi ad conclusiones theologicas, quæ versantur circa objectum honeste et meritorie amabile, vel odibile, solum potest esse difficultas an ad objecta omnium virtutum infusarum moralium, sufficiat unus habitus infusus intellectualis, qui cum fide proponat earum objectum, an vero ponendi sint multi.

359 Et quidem ex hactenus dictis videtur consequenter dicendum, hunc habitum non esse unicum, et simplicem, sed aggregatum ex multis et diversis; quia cum actus hi practici versentur circa honestates omnium virtutum moralium, ut tales honestates sunt, et de illis practice judicent, consequens est, ut differant essentialiter juxta diversitatem honestatis, circa quam versantur. Quod probari potest primo exemplo prudentiæ acquisitæ, quæ propter eamdem rationem, et quia ejus actus versantur circa varia, et diversa objecta, in veriori sententia ponitur multiplex habitus prudentiæ, non unus simplex, ut docent Scotus in III, dist. XXXVI, qu. unica § *Quintum ergo,* Gabriel qu. un. art. 1. *notabili*; Ochamus in III, q. XII et quodl. IV, q. I, art. 1. Almainus III *Moral.* c. VII, et sequitur Lessius lib. I *de Virtutib. moral.* c. II dub. I n. 6 et dub. II; ergo idem cum proportione dicendum est de prudentia infusa. Secundo hoc ipsum probari potest, quia virtutes morales infusæ, quæ pertinent ad voluntatem, non sunt unus habitus simplex, sed plures, quia versantur circa diversas honestates : ergo sicut habitus justitiæ infusæ, v. g. distinguitur ab habitu temperantiæ infusæ propter diversam honestatem objectivam, quam respicit, idem dicendum est de prudentia, quæ versatur circa honestatem justitiæ, distingui a prudentia, quæ versatur circa honestatem temperantiæ propter diversitatem honestatis, circa quam versantur. Propter quæ fortasse prudentiam infusam complecti plures habitus, fatetur Gran. in 1, 2, *controvers.* V, tr. I, disp. XI, n. 22.

Ego de prudentia acquisita facile concedo complecti plures habitus juxta multiplicitatem virtutum, quas dirigit; de prudentia tamen infusa aliter dicendum puto. Fateor quidem, habitum prudentiæ infusæ, a quo oritur judicium evidens credibilitatis dictans honestatem, et obligationem credendi objecta fidei proposita propter divinam auctoritatem, distingui ab habitu prudentiæ infusæ dictante honestatem aliarum virtutum : quia ille prior habitus habet objectum formale omnino diversum, cum non fundetur in fide neque in ejus objecto formali, sed actus ille præcedat omnem assensum fidei, cujus objecti honestas cognoscitur in se ipsa independenter a testimonio Dei, cui per illum actum nullo modo credimus, sed judicatur de honestate credendi, et acceptandi divinum testimonium : at vero prudentia infusa dirigens alias virtutes, supponit fidem, et non elicit ullum actum, qui non innitatur partialiter et principaliter in testimonio, et veracitate divina, et judicat de honestate objecti practice amplectendi propter auctoritatem Dei testificantis, ut fatetur cum aliis Lessius dicto lib. I, c. I, dub. II, n. 15 et 16, cap. II, dub. I, n. 2, quare omnes ejus actus habent idem objectum formale, principale saltem partiale, nempe divinam veracitatem, et revelationem; omnes enim ejus actus dictant, hoc objectum hic, et nunc esse amplectendum, vel fugiendum, quia honestum, vel turpe est, quæ honestas, vel turpitudo constat

360 Prudentia acquisita complectitur plures habitus. Quid dicendum de prudentia infusa.

Digitized by Google

partim ex testimonio divino, partim ex circumstantiis præsentibus.

361 Quo supposito, probatur conclusio nostra, nempe habitum infusum unicum, et simplicem esse, qui idem eliciat actus circa honestates aliarum virtutum, præter honestatem ipsius fidei, de qua diximus : quia nimirum habitus infusi non sunt multiplicandi, sicut habitus acquisiti : non enim generantur ab actibus, sed dantur ad modum potentiæ, et habent sphæram multo majorem quam habitus acquisiti. Quam sphæram, ejusque latitudinem, et limitationem non possumus aliunde cognoscere, nisi ex comparatione ad eas tres virtutes theologicas, fidem, spem, et charitatem, quas scimus esse distinctas, et aliunde scimus ex communi consensu theologorum, fidem esse unicum habitum, a quo omnes fidei actus eliciuntur. Ex quo exemplo habitus fidei arguere possumus ad unitatem hujus alterius habitus infusi, de quo nunc loquimur. Nam actus fidei comparati ad invicem differunt etiam specie inter se ratione objecti formalis saltem partialis : quamvis enim veracitas Dei, quæ ab omnibus fidei actibus circa mysteria credita formaliter attingitur, sit eadem, et ex hac parte omnes illi assensus conveniant in eodem objecto formali : revelatio tamen Dei, quæ formaliter etiam attingitur ab omnibus iis assensibus tanquam objectum etiam formale partiale, non est una, et eadem, nec numero, nec specie. Differt enim specie revelatio Dei circa Trinitatem, et revelatio circa Incarnationem, ratione objecti revelati, quod licet respectu fidei sit objectum materiale ; respectu tamen ipsius revelationis non videtur objectum materiale, sed formale, cum revelatio ipsa non tendat in illud propter aliud sed sistat in illo. Revelatio etiam scripta differt a revelatione vocali essentialiter in sua entitate physica, ut constat : et fides tendit ad singulas revelationes prout tales sunt, et non tendit in revelationem talem propter aliud, nec propter veracitatem Dei, neque enim credit Deum revelare, quia verax est, ut supra vidimus, sed credit revelationem propter ipsam, et sistit in illa. Et tamen non obstante hac diversitate revelationum, unicus fidei habitus extenditur ad omnes illas, quia omnes assensus mysterii revelati conveniunt in alio objecto formali magis principali, nempe in veracitate Dei. Imo licet assensus circa revelationem seorsim, et assensus circa veracitatem Dei seorsim non conveniant in ullo objecto formali etiam partiali, cum objectum unius sit sola veracitas Dei, et objectum alterius sit sola revelatio Dei, adhuc uterque assensus elici potest ab eodem habitu fidei, ut supra diximus, quia uterque fit in ordine ad eumdem finem credendi Deo mysterium revelatum propter veracitatem et revelationem Dei, quod sufficit, ut uterque assensus in eodem habitu infuso possit conjungi.

Ex hoc ergo exemplo habitus fidei, desumitur argumentum ad dicendum, hunc etiam habitum infusum ad conclusiones practicas de honestate objecti ex doctrina fidei deductas esse unicum et simplicem : quia licet conclusiones illæ deducantur ex præmissa naturali diversa circa circumstantias particulares, propter quas partialiter creditur honestas objecti hujus in particulari ; omnes tamen conveniunt in eodem objecto formali principali partiali ultimo, nempe in divina auctoritate ; ergo sicut idem habitus fidei extenditur ad assensus omnium mysteriorum, licet revelationes sint diversæ, quia nimirum omnes conveniunt in alio objecto principali partiali, nempe in veracitate Dei ; sic etiam hic alter habitus infusus poterit extendi ad omnes ejusmodi conclusiones practicas deductas ex fide, quæ licet differant in alio objecto formali, partiali naturali, conveniunt tamen omnes in divina auctoritate, quæ est etiam objectum formale partiale ultimum, et magis principale. Item sicut habitus fidei elicit actus circa veracitatem seorsim, et revelationem seorsim, quia uniuntur illa objecta formalia diversa in ordine ad eumdem finem credendi mysterium revelatum propter utrumque ; ita a fortiori poterit hic alius habitus infusus elicere actus diversos circa honestates diversas provenientes ex circumstantis diversis, quæ tamen omnes partialiter cognoscantur propter eamdem Dei auctoritatem : omnes enim illi assensus ordinantur ad eumdem finem credendi, et proponendi honestatem ex doctrina fidei. Nec obstat, quod hic habitus infusus non detur, ut diximus, ut concurrat ad eas conclusiones formaliter, quatenus attingunt divinam auctoritatem, sub qua ratione procedunt formaliter ab habitu fidei, unde non videtur hic habitus ordinari ad eas conclusiones, quatenus conveniunt in eodem objecto formali, sed potius quatenus differunt ex parte alterius objecti formalis naturalis diversi. Respond. enim, licet in ratione ef- 362

Digitized by Google

fectus, ut ita dicam, non intendat hic habitus convenientiam illam in eodem objecto formali, nec ordinetur ad illam formaliter producendam, intendere tamen illam in ratione finis : datur enim hic habitus infusus, ut diximus, ad supplendum defectum fidei in ordine ad eas conclusiones practicas deducendas, et ut possint illæ omnes ex doctrina fidei adjunctis aliis principiis elici cum proportione ad actus voluntatis supernaturales, et meritorios, qui oriantur ex fidei doctrina : quare cum hic habitus ex natura sua subordinetur fidei, et eam adjuvet ad suam doctrinam ulterius protrahendam per varias conclusiones practicas, consequens est, ut ordinetur ad eum finem, ut fiant conclusiones variæ ex doctrina fidei fundatæ in eadem auctoritate Dei. Cum ergo omnes illæ honestates diversæ attingantur in ordine ad hunc eumdem finem promovendi ulterius fidei doctrinam ; hæc unitas finis sufficiet, ut illæ variæ conclusiones possint procedere ab eodem habitu infuso, sicut ad eodem habitu fidei fiunt assensus circa veracitatem, et circa revelationem Dei seorsim, quia ordinantur ad eumdem finem credendi Deo.

363 Respondetur ad argumenta contrariæ sententiæ.

Unde jam ad fundamenta contrariæ sententiæ facile responderi potest. Ad primum negamus consequentiam a prudentia acquisita ad infusam propter majorem sphæram habituum infusorum quam acquisitorum. Ad secundum ab exemplo habituum infusorum virtutum voluntatis, negamus etiam consequentiam, est enim differentia quoad hoc inter voluntatem, et intellectum. Nam virtutes infusæ voluntatis singulæ attingunt honestatem solam sui objecti formalis, nec conveniunt in eodem objecto formali partiali. Nam licet intellectus proponat honestatem virtutis cognitam ex divino testimonio, et attingat ipsum divinum testimonium, ut objectum formale partiale : voluntas tamen non attingit per suum actum divinum testimonium, sed solam honestatem virtutis propositam, non enim quærit motivum veritatis, sed bonitatis. Actus autem virtutis non fit bonus a divino testimonio, sed a propria honestate, quæ intellectui constat ex testimonio Dei. Voluntas vero solum attingit intrinsece bonitatem, quæ ad ipsam spectat, non probationem illius, de qua ipsa non curat, sed intellectus. Cum ergo virtutes voluntatis sint adæquate diversæ penes suum objectum formale, non mirum, quod exigantur habitus diversi infusi pro singulis, qui tamen non exiguntur in intellectu, in quo actus majorem habent unitatem et convenientiam in objecto formali, saltem partiali, divinæ auctoritatis. Quod omnes fateri debent, cum eadem fides in intellectu sufficiat ad proponendum objectum spei, et charitatis, quæ tamen in voluntate exigunt habitus diversos, quia habent objecta diversa, prout attinguntur a voluntate, quæ tamen idem habitus fidei in intellectu attingit sub eodem motivo formali divinæ auctoritatis.

364 An habitus infusus ad conclusiones Theologicas practicas maneat in hæretico.

Hinc obiter inferre possumus id, quod supra petebatur, an hic habitus infusus ad conclusiones theologicas practicas maneat in hæretico, vel in peccatore. Dicimus enim imprimis non manere in hæretico ; quia cum hic habitus subordinetur fidei, ne possit operari, nisi concurrente fide cum illo, ut sæpe diximus ; ablata fide, inutilis esset, et otiosus, quare aufertur, sicut et de habitu etiam piæ affectionis, et de habitu infuso ad judicium credibilitatis dicemus inferius suo loco. In peccatore autem catholico manet habitus piæ affectionis, et habitus prudentiæ infusæ ad judicium evidens credibilitatis, sicut manet habitus fidei, ad cujus actus illi etiam habitus necessarii sunt. De illo autem alio habitu infuso, qui proponit cum fide honestatem particularem aliarum virtutum moralium, dubitari potest, quia videtur ex una parte debere manere in peccatore catholico, in quo manet fides cui hic habitus subordinatur, et subalternatur, deducens conclusiones ex fide, et sine quo fides sola non potest deducere suas conclusiones per assensus undequaque supernaturales, ut diximus. Ex alio autem capite videtur non debere manere ; quia juxta communem sententiam non manent virtutes morales infusæ, quæ pertinent ad voluntatem, quarum objecta deberent proponi per hunc habitum : non est ergo, cur maneat habitus ille in intellectu sine habitibus sibi correspondentibus in voluntate.

An in Catholico peccatore.

365 Advertendum.

Nec obstat, quod maneat fides, cui hic habitus subordinatur : quia illæ etiam aliæ virtutes morales infusæ voluntatis subordinantur suo modo fidei, quæ non solum charitati, sed illis etiam virtutibus sua objecta proponit ; et tamen manente fide ob peculiarem rationem, de qua infra, agendo de fide informi, non manent charitas, neque etiam aliæ

virtutes morales juxta communem sententiam, quia in illis non procedit ratio, quæ facit, quod perseveret fides. Ego itaque credo, hoc totum pendere ex illa alia quæstione, an habitus infusi virtutum moralium maneant in peccatore, an vero destruantur omnes simul cum charitate. Si enim illæ aliæ virtutes manent, idem dicendum erit de hoc habitu infuso, qui simul cum fide proponit eis honestatem suorum objectorum. Si vero illæ aliæ virtutes infusæ in voluntate non maneant, verius videtur, quod nec hic habitus maneat in intellectu propter rationes secundo loco adductas, quæ majorem vim habere videntur. An vero illæ aliæ virtutes morales maneant, pertinet ad 1, 2, in tract. *de virtutib.* Nunc solum adverto, in hæretico, licet dentur conclusiones aliquæ similes theologicis non esse proprie theologicas, nec procedere ab hoc habitu infuso, sed ab acquisito, quia non procedunt ex præmissis revelatis per veram fidem infusam creditis, sed creditis per fidem naturalem imperfectam, et acquisitam. In peccatore autem catholico, si quas habet conclusiones supernaturales ex vera fide deductas, et deservientes ad actus supernaturales aliarum virtutum, illæ procedunt ex auxilio actuali supplente vicem hujus habitus infusi: Si enim virtutes morales infusæ in illo non manent, et tamen datur auxilium actuale supplens earum defectum ad ejusmodi actus supernaturales misericordiæ, temperantiæ, et alios; sic etiam dabitur auxilium in intellectu supplens vicem habitus prudentiæ infusæ, cum eadem sit ratio quoad hoc supplendi defectum habitus infusi intellectualis, et defectum habituum infusorum voluntatis. Adverto tamen, nos in his, quæ diximus, et dicturi sumus § seq. agere solum de prudentia infusa in ordine ad judicium practicum, quod habet per modum conclusionis. An vero habeat aliquando aliud judicium immediatum, et an sit ab eodem habitu, dicemus infra disp. XI sect. I.

§. VIII.

Infertur ex dictis distinctio prudentiæ infusæ a fide; ubi etiam quomodo distinguatur prophetia a fide.

Ex supradictis facile jam explicabitur distinctio prudentiæ infusæ a theologia, et a fide. Nam a fide distinguitur tanquam includens ab incluso; cum actus prudentiæ infusæ procedat ex revelatis, quibus in ipsomet assensu prudentiæ infuse assentitur fides, et ideo principium adæquatum illius assensus constat ex habitu fidei, et alio habitu infuso dato ad supplendum defectum fidei in ordine ad objectum adæquatum illius actus, ut supra explicatum est. 366 **Prudentia infusa distinguitur a fide tanquam includens ab incluso.**

Si vero prudentia infusa comparetur cum theologia, habent se tanquam excedens, et excessum. Multos enim actus habet theologia, qui non pertinent ad prudentiam infusam: multos etiam habet prudentia infusa, qui non pertinent ad theologiam proprie dictam: denique aliqui sunt actus qui pertinent ad utramque, et quoad illos non distinguitur prudentia infusa a theologia. Prima pars probatur ex dictis: quia veritates speculativæ deductæ ex fide, quæ non spectant ad piam, et rectam operationem, non pertinent ad prudentiam infusam, quæ solum operatur, quando assensu supernaturali deducto ex fide proponitur voluntati practice objectum honeste amplectendum, vel fugiendum, et tamen illi assensus pertinent ad theologiam, cum deducantur ex principiis revelatis: ergo plures actus pertinent ad theologiam, qui non pertinent ad prudentiam infusam. **Prudentia infusa ut distinguatur a Theologia**

367 Secunda etiam pars, quod plures actus pertineant ad prudentiam infusam, qui non pertinent ad theologiam proprie dictam, probari potest: quia nomine theologiæ intelligimus disciplinam illam, et scientiam, quæ tradit, et probat conclusiones ex objectis revelatis, quæ licet non sit scientia in omni rigore, eo quod non habeat evidentiam de suis objectis, cum probet illa ex una saltem præmissa revelata, et obscura: imitatur tamen alias scientias quoad modum probandi conclusiones, et quoad cæteras conditiones: quare sicut aliæ scientiæ non sunt de individuis, sed de rationibus universalibus, nam philosophia non tractat, an Petrus sit risibilis, sed an homo sit risibilis: sic theologia non descendit ad casus particulares in individuo circa materias morales, sed tradit regulas universales deductas ex principiis fidei. Prudentiæ vero munus est considerare in individuo, an hic et nunc, in his circumstantiis objectum sit honestum juxta regulas universales deductas ex doctrina fidei, et hi sunt, ut plurimum actus

Digitized by Google

prudentiæ infusæ; qui tamen non pertinent ad theologiam proprie dictam, ut indicat etiam Lessius dicto lib. I *de prudentia* cap. II dub. II n. 16: dixi, *ad theologiam proprie dictam,* nempe prout hoc nomen applicatum est cuidam peculiari disciplinæ, quæ in scholis a theologis scholasticis vel moralibus tradi solet. Si vero *Theologiæ* nomen in latiori significatione usurpetur, potest comprehendere quaslibet conclusiones, quæ ex duplici, vel altera præmissa revelata inferri possunt, et aliquando nomen illud ita theologis usurpatur, et in ea significatione omnes illæ conclusiones practicæ etiam circa casus individuales pertinebunt ad theologiam.

368 Denique tertia pars assertionis nostræ, nempe quod aliqui sint assensus pertinentes ad theologiam, et ad prudentiam infusam, et quoad illos non distinguatur prudentia infusa a theologia, probari potest; quia licet communiter actus voluntatis honesti, et meritorii versentur circa opera singularia, et in individuo : non tamen repugnat aliquos ejusmodi actus meritorios fieri circa rationes universales, et earum honestatem, qualis a theologia ex principiis revelatis proponitur. Quando enim theologia proponit honestatem, atque excellentiam operum misericordiæ erga proximos ex fidei doctrina probatam, hic assensus ad theologiam proprie spectat, cum ex principiis revelatis probari possit, et voluntas ex illo assensu universali moveri potest, ut afficiatur erga misericordiam, vel eleemosynam a theologo, vel concionatore adeo commendatam, et ex doctrina fidei probatam, et concipiat desiderium applicandi se serio ad ejusmodi opera, quando occurrat occasio; qui actus pius est, et meritorius, et sic de aliis similibus; et tamen elicietur ab illo habitu infuso, qui datur ad concurrendum cum fide in ordine ad conclusiones theologicas, quæ proponunt proxime objectum honestum sufficienter ad excitandum affectum pium et meritorium. Quod si quis nolit, eum actum esse dicendum prudentiæ, quia non versatur circa circumstantias particulares, erit quæstio de nomine : in re tamen procedet ab illo habitu infuso, cujus munus universale est concurrere cum fide, et adjuvare illam in ordine ad conclusiones practicas deservientes proxime ad actus voluntatis meritorios, atque adeo habitus ille, quoad eos actus non distinguetur a theologia, quatenus ad theologiam etiam pertinet illa conclusio: nam theologia, ut diximus, non est simplex habitus, sed complectitur et habitus acquisitos, qui soli cum fide concurrunt ad plures conclusiones, et habitum etiam illum infusum, qui cum eadem fide concurrit ad alias. Sed revera prudentia juxta definitionem Augustini lib. I. *de lib. arb.* c. XIII. « Est rerum appetendarum, et fugiendarum scientia, » et lib. LXXXIII *quæstionum*, qu. XXX dixit, « esse rerum bonarum et malarum, et neutrarum scientiam. » Ubi non limitatur prudentia ad sola objecta individualia, et singularia, sed extenditur ad omnem cognitionem dirigentem rectam operationem, et communiter dicitur prudenter fecisse, qui decrevit ad eleemosynas, vel misericordiæ opera se applicare, etiam antequam occasio occurreret aliquid in particulari operandi. Pertinet ergo actus ille et ad prudentiam infusam, atque etiam ad theologiam. 3[...]

Restat dicere de distinctione prophetiæ a fide, de quo, et de iis, quæ ad prophetiam pertinent, late Suar. in præsenti disp. VIII, sect. III et seqq. qui dicta sect. III, n. 10 dicit, objectum formale prophetiæ esse auctoritatem Dei aliquid prophetæ revelantis, et sect. IV, n. 1 actus prophetiæ esse cognitionem supernaturalem fundatam in divina revelatione, a qua procedit prædictio, qua propheta manifestat aliis rem sibi a Deo revelatam; et sect. V, n. 3 dicit, hanc cognitionem, quam prophetæ habent de rebus non esse semper evidentem, sed frequenter obscuram, atque adeo non distingui essentialiter, sed solum accidentaliter a cognitione fidei, quatenus scilicet peculiari modo fit revelatio prophetæ ad aliorum utilitatem : aliquando tamen credibile esse, quod cognitio evidens prophetis communicetur, quod probat n. 5 et 6, et denique sect. VI, n. 4 concludit, principium supernaturale requisitum in propheta ad eliciendum suum actum, ex parte non distingui ab habitu fidei, qui sicut ad alios assensus objectorum propter Dei revelationem, sic etiam concurrere potest ad assensum, quo propheta credit rem illam propter revelationem inevidentem sibi factam : licet quoad alios actus, quos propheta habet peculiares audiendi Deum, requiritur aliud principium diversum, quod non permanet in propheta habitualiter sed datur occurrente occasione. 3[...]

P. Hurt. de prophetia agit disp. XXVIII. Et § 5 supponit, prophetam, loquendo de

prophetia propria, et perfecta, cognoscere evidenter signa, quibus Deus ei loquitur, et significatum illorum signorum, quod etiam supponit § 11. An vero habitus fidei sufficiat ex parte principii ad actus prophetæ, satis obscure loquitur : nam § 8 dicit, cognitionem propheticam solum differre a nostro assensu fidei : quatenus nos habemus pro objecto formali non solum signa, quibus Deus locutus fuit cum propheta, sed etiam ipsum assensum prophetæ, per quem dicit compleri revelationem formalem Dei : at vero assensus prophetæ non habet se ipsum pro objecto formali, sed sola signa, quibus Deus ei loquitur, quæ signa dicit non esse revelationem formalem, sed solum instrumentalem. Quod discrimen dicit, sufficere ad distinguendum actum prophetæ a nostro assensu specie quasi physica, non tamen morali, atque ideo non spectare ad diversos habitus, nisi ex modo tendendi clare et obscure. Postea tamen sect. III, § 18, loquitur de qualitate illa, qua efficienter producitur cognitio clara revelationis divinæ existentis, et ex auctoritate divina deprehenditur veritas ejusdem revelationis, § 24, concludit, eos actus prophetæ fieri de facto per auxilium extrinsecum Dei, et non per habitum : quare supponit habitum fidei non sufficere ex parte principii ad ejusmodi actus, qui tamen connaturaliter exigerent aliquem habitum infusum, a quo procederent, ut ipse fatetur § 23. Quare magis credo, ipsum non putare, quod hi actus possint procedere ab habitu fidei; quia quamvis ex parte objecti formalis non esset repugnantia, repugnat tamen ex parte claritatis, quam habet hic actus, et quam non habet actus fidei, et ideo fortasse § 8, addidit verba illa, « nisi ex modo tendendi clare et obscure. »

371 [P]rophetia late [e]t stricte [a]ccipitur. Ex dictis tamen, claritatis gratia, distinguendum existimo de prophetia, quæ potest latius accipi pro prædictione futurorum, prout fundata in revelatione Dei late sumpta, vel potest accipi stricte pro prædictione fundata in revelatione stricte sumpta. Diximus enim supra, aliquando revelationem sumi late, prout comprehendit etiam scientiam alicui a Deo infusam ; aliquando vero sumi stricte, prout couvertitur cum locutione Dei manifestantis, et testificantis aliquid. Nam Deus infundendo scientiam alicui, non loquitur proprie, nec testatur illa objecta : sufficeret autem scientia illa, ut qui eam accipit, posset ex vi illius prædicere futura, vel occulta, atque adeo in aliquo sensu vocaretur propheta. Communiter tamen hoc nomen a theologis applicatur ei, qui ex revelatione sibi peculiariter facta Dei testificantis, et revelantis aliquid, illud prædicit, ita enim loquitur S. Th. infra q. CXXXI, art. 6 dum ait : « Prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinæ. » Ubi nomine *doctrinæ* satis exprimitur locutio, et testificatio Dei; nemo enim docet, nisi voce, vel scripto, aut aliter loquens. Unde prædictionem prophetæ certam esse, quia fundatur in auctoritate Dei, tradunt communiter theologi, ut probat Suar. loco supra citato sect. III, n. 10; et colligitur ex Scriptura passim dicente, Deum loqui per prophetas, et in prophetis, qui ideo frequenter præmittebant verba illa, *Hæc dicit Dominus, Verbum Domini, quod factum est ad me : factum est verbum Domini ;* et similia.

Quo supposito, si sermo esset de prophetia late sumpta, fundata in scientia infusa absque testificatione Dei, constat clare, illam distingui a fide, quæ fundatur in auctoritate Dei revelantis et testificantis : illa autem non fundaretur in testificatione Dei, sed in scientia infusa de tali objecto : imo licet habens illam scientiam reflexe illam cognoscens, ex illa, et ex ejus supernaturalitate, et infallibilitate inferret per discursum veritatem rei manifestatæ per talem scientiam, hic assensus non esset actus fidei, quia non haberet pro objecto formali testimonium Dei, sed infallibilitatem scientiæ infusæ, et ejus supernaturalitatem, ut bene notavit Hurtado dicta disp. XXVIII, § 12. 372 Sententia auctoris.

Loquendo vero de prophetia stricte sumpta, quæ supponit revelationem Dei loquentis prophetæ, et testificantis tale objectum, videndum est, qui actus in propheta reperiantur. Nam imprimis habet actum, quo videt ac cognoscit signa, quibus ei Deus loquitur; deinde actum, quo judicat illam esse locutionem Dei : denique actum, quo propter divinam auctoritatem credit objectum, quod Deus illi dicit : nam de actione externa, qua prædicit rem illam aliis, non est magna difficultas, cum illa in sua entitate sit naturalis, et possit imperari a voluntate bona, vel etiam mala, sicut consecratio eucharistiæ, vel aliæ actiones etiam sacræ : de primo ergo actu, quo percipit signa quibus Deus ei loquitur, distinguendum videtur : si enim per illum actum non 373

Digitized by Google

solum percipit signa, sed evidenter judicat illa signa esse a Deo, videtur esse supernaturalis; nam sicut actus obscurus, quo de facto judicamus Deum revelare mysteria fidei, est supernaturalis, et procedit a fide, sic de illo judicio dicendum videtur, cum in eo etiam fundetur assensus rei revelatæ. Quare ad illum actum requiritur principium supernaturale ex parte potentiæ; quod quidem distingui videtur ab habitu fidei, qui, ut postea videbimus, est obscurus saltem respectu rei revelatæ, propter inevidentiam revelationis. Propheta autem habens evidentiam de locutione Dei, haberet etiam evidentiam rei revelatæ saltem in attestante, quæ non potest esse ab habitu fidei, quia est vera evidentia, ut videbimus disp. sequenti.

374 Si vero Propheta percipiat quidem signa illa, quibus Deus loquitur, non tamen cognoscat evidenter esse locutionem Dei; loquendo de illo primo actu, quo percipit signa, et non de secundo actu, quo postea judicat et credit Deum loqui per illa signa, non video sufficiens fundamentum, aut necessitatem, ut ille actus sit supernaturalis in substantia, et quod non sufficiat, si sit supernaturalis saltem quoad modum. Quia imprimis de facto in nobis, licet assensus, quo credimus Deum revelare mysteria fidei, sit supernaturalis; cognitio tamen præcedens, qua percipimus revelationem Dei mediatam, quæ fit nobis per Ecclesiam, vel Scripturam, vel etiam per prophetam prædicantem et proponentem, non videtur supernaturalis quoad substantiam : imo in revelatione etiam immediata, cognitio, qua per visum rex Baltassar percipiebat revelationem Dei scriptam in pariete, et cognitio etiam quæ in ejus intellectu fiebat de tali scriptura, non videtur, quod fuerit supernaturalis quoad substantiam, sed naturalis ex speciebus talis objecti sensibilis. Item cognitio, qua Moyses visu percipiebat rubi ardorem sine combustione, et intellectio illi correspondens, non videtur supernaturalis quoad substantiam. Quod idem est, quando Deus per Angelos loquitur, et revelat alicui; nam auditio, qua B. Virgo, vel Zaccharias percipiebant voces formatas ab Angelo Gabriele, et intellectio illi sensationi correspondens, non apparet, cur debuerit esse supernaturalis quoad substantiam. Unde licet Deus immediate loqueretur sine signo sensibili externo per repræsentationem imaginum, aut vocum in phantasia, idem dicendum videtur : cum Angelus etiam possit, et dæmon formare in phantasia tales imagines per applicationem specierum, et illa objecta sensibilia sint, et perceptibilia a sensu interno. Denique licet Deus loqueretur immediate in intellectu absque interventu phantasiæ, non apparet, cur ejusmodi locutio petat supernaturalitatem quoad substantiam, cum Deus etiam, ut auctor naturæ posset loqui Angelis, et animabus separatis, eisque aliquid præcipere; quæ locutio in eo statu puræ naturæ non esset supernaturalis : ergo licet Deus animæ conjunctæ corpori eodem modo loquatur, poterit ea locutio esse solum supernaturalis quoad modum, quatenus in eo statu non debetur animæ unitæ corpori, quare ad eam locutionem præcise percipiendam, non apparet necessitas principii supernaturalis, sed concursus Dei cum potentia naturali ad percipiendam eam locutionem, qui fortasse concursus in iis circumstantiis non debetur.

Doctores ergo supponentes actum prophetiæ esse supernaturalem quoad substantiam, et exigi principium supernaturale, videntur potissimum loqui de actu, quo propheta non solum percipit voces, seu signa, quibus Deus loquitur, sed percipit et cognoscit, Deum per illa signa loqui, qui est potissimus prophetæ actus : ideo enim supponunt cognitionem propheticam debere esse certam de Deo revelante, ut probat Suar. sect. IV, n. 4, quia alioquin non posset propheta certo credere, vel prædicere objectum revelatum, nisi certo crederet, Deum esse revelantem : loquuntur ergo de actu judicii, quo ex evidenti credibilitate signorum sibi a Deo propositorum judicat certo et infallibiliter Deum sibi loqui : ex quo assensu postea credit certo rem revelatam. Utrumque tamen absque evidentia : sicut et B. Virgo ex locutione Angeli, cujus voces percipiebat, habuit evidentem credibilitatem, quod illa esset revelatio Dei : non tamen habuit evidentiam de hoc : alioquin non ita meruisset, nec commendata fuisset ejus fides ab Elisabeth dicente, *beata quæ credidisti*, nam evidentia cogeret ad credendam revelationem, et rem revelatam, et beati sunt illi, qui non viderunt, et crediderunt. Luc. I, 45

Hoc ergo supposito consequens videtur, quod judicium illud prophetæ, quo judicat, Deum sibi loqui, et quo propter locutionem

Digitized by Google

376 Dei credit rem revelatam, esse supernaturale in substantia, sicut in nobis etiam est, quando credimus propter revelationem meditate ad nos perductam; atque adeo exigere principium aliquod supernaturale ex parte potentiæ. Hoc autem principium, quando judicium illud non est evidens, non videtur distinctum ab habitu fidei, quem habemus, ut concessit bene Suar. sect. VI, n. 4, quia cum habitus fidei extendatur ad credendam omnem revelationem obscuram, atque etiam ad privatam, multo magis extendetur ad eam credendam, quæ fit ipsi prophetæ, quæ magis participat de revelatione non privata, cum fiat in utilitatem aliorum.

[Judicium prophetæ supernaturale in substantia.]

377 Solum posset esse difficultas, quia si non ponitur in propheta aliud principium supernaturale ad suos actus præter habitum fidei, non videtur verum, quod indicat S. Th. q. CLXXI, art. 2, et sequuntur alii plures, quod prophetiæ donum non datur communiter per modum habitus, et permanenter, sed solum transeunter: quare supponere videtur, esse qualitatem aliquam supplentem loco habitus infusi, quæ detur occurrente occasione, et postea auferatur: quare Hurt. dicta disp. XXVIII, § 24, dicit, prophetiam fieri per auxilium extrinsecum Dei supplentis defectum habitus. Resp. tamen, prophetiæ donum non esse permanens, quia ultra habitum ad cognitionem propheticam requiruntur species, quæ non semper dantur, sed quando Deus loquitur, et ideo non est in potestate prophetæ prophetare quoties voluerit, ut dixit Suar. sect. VI, n. 9, sicut nos, licet habeamus habitum fidei non possumus credere, nisi vel a Deo immediate vel ab aliis proponantur objecta credenda: et sicut habens aures expeditas non potest audire, nisi alii loquantur.

[Prophetiæ donum cur non sit permanens]

378 Unde obiter infertur, licet in propheta inevidenter cognoscente Deum sibi loqui, præcedat judicium evidens credibilitatis et pia affectio voluntatis ad credendum Deum loqui, et verum esse quod loquitur, ad hos etiam actus sufficere prudentiam infusam, quæ in nobis elicit judicium credibilitatis et habitum etiam piæ affectionis communem; quia nos etiam habemus judicium illud evidens, quare ratione evidentiæ non requiritur in propheta alius habitus ad judicium illud; et habitus noster piæ affectionis voluntatem elicit imperantem assensum obscurum circa divinam revelationem, prout imperat etiam sibi propheta in prædicto casu.

DISPUTATIO II.

De obscuritate fidei, et de ejus compossibilitate cum evidentia.

Hoc etiam pertinet ad objectum formale fidei explicandum, non quidem quoad entitatem objecti ipsius, sed quoad conditionem requisitam, ut possit intellectum movere ad assensum fidei. Oportebit autem prius videre de obscuritate requisita ex parte revelationis: postea de obscuritate requisita in ipso objecto materiali; an scilicet debeat undequaque esse obscurum, ita ut aliunde etiam debeat non esse evidenter notum.

SECTIO I.

Utrum revelatio clara possit esse objectum formale fidei.

Revelationem claram appello eam, quam evidenter cognoscimus esse revelationem Dei: suppono autem fieri posse quod sciam evidenter aliquam esse revelationem Dei, absque eo quod videam Deum clare in se ipso, ut dixi supra sect. VII. quod adversus Bannes in præsenti art. V, circa finem et infra q. V, art. 1, post ultimam conclusionem qui id negavit, docet communis sententia, Cajet. in præsenti art. 4, et infra q. CLXXI, art. 5, Dur. in III dist. XXIII, q. IX, Carthus. et Bassolis qu. I *Prologi*, Aragon. infra qu. V, art. 1, Alphonsus Menduza in *quodlibet* qu. III, *scholast.* videatur Suar. tom. I in, III par. disp. XXVII, sect. II, § *Sed occurrit*, et in præsenti disp. III, sect VIII. Ubi affert plures alios, Vasq. II tom. in I par., disp. CXXXV, n. 6 et 7, Valentia in præsenti disp. I, q. V, pun. 1, Salas I, tom. in 2, 2, tr. II, disp. VI, sect. VII. Et probatur facile, quia potest Angelus v. g. cognoscere supernaturaliter entitatem, et quidditatem actus fidei, ergo potest cognoscere evidenter, su-

[1. Revelatio clara quid sit?]

Digitized by Google

pernaturalitatem actus fidei, ergo potest cognoscere evidenter quod habet pro objecto veram revelationem Dei, et per consequens evidenter scit existentiam revelationis; nam sicut viribus naturæ cognoscit Angelus entitatem lapidis v. g. ordinem quem lapis habet ad Deum, ita ex revelatione poterit intueri entitatem actus supernaturalis, et habitudinem intrinsecam, quam ille actus habet ad Deum vere revelantem, item potest Deus producere aliquam qualitatem, vel actionem, sive vitalem, sive non vitalem, in mente Angeli, quæ per suam entitatem sit vox, et locutio Dei, ut diximus in superioribus, quare qui cognosceret quidditative illam qualitatem, vel actionem, cognosceret clare illam esse locutionem, et revelationem Dei, absque eo quod videret ipsum Deum.

2 Dices : unus Angelus non potest cognoscere clare locutionem alterius, quin eo ipso videat voluntatem Angeli volentis manifestare suum conceptum, ergo nec potest cognoscere clare locutionem Dei, quin videat voluntatem, qua Deus vult manifestare suum conceptum, et per consequens quin videat substantiam Dei, quæ non distinguitur ab ejus voluntate.

Angeli locutio et vox quid sit.

Resp. negando cons. Ratio discriminis est, quod locutio, et vox Angeli est formaliter actus voluntatis ordinantis objectum ad alium Angelum, ut explicui in tract. *de Angelis;* nec potest formare ad extra aliquam vocem, qua loquatur cum aliis Angelis, quare cum vox Angeli loquentis debeat percipi ab audiente, debet videri ejus volitio. At vero Deus potest formare vocem extra se, qua loquatur, et quæ exprimat ejus mentem, quare potest locutio videri, quin videatur volitio Dei, licet ex visione locutionis cognoscatur abstractive talis voluntas increata Dei.

3 Dices primo : ipse actus fidei est cognitio obscura revelationis Dei, ergo licet evidenter, et intuitive cognoscatur ipse actus fidei, non potest manifestare evidenter revelationem Dei, cujus ipse est essentialiter cognitio, et manifestatio obscura. Resp. actum fidei esse obscurum in genere causæ formalis, esse vero clarum in ratione medii cogniti : hoc est, ipsum actum fidei per suam naturam esse talem, ut subjecto seu intellectui, cui inhæret, non tribuat alium effectum formalem, nisi obscure intelligentis : cum hoc tamen stat, quod per suam entitatem supernaturalem exigat essentialiter non produci, nisi quando præcedit vera revelatio Dei : quare, qui intuetur ejus entitatem, videt hunc ordinem essentialem, et ideo tanquam in medio cognito potest evidenter cognoscere, dari revelationem Dei. Sicut etiam nostra cognitio naturalis de Deo per media probabilia, obscure nobis manifestat in genere causæ formalis existentiam Dei. Angelus tamen perfecte comprehendens illum meum actum, et ordinem quem habet ad Deum, ut ad suam essentiam naturalem, evidenter cognoscit in eo actu, tanquam in medio cognito, Deum existere, qui est causa illius actus.

Dices secundo, si revelatio Dei ut talis cognosceretur evidenter et quidditative, sequeretur, quod cognosceretur quidditative etiam Deus revelans : consequens autem est absurdum ; suppono enim per cognitionem abstractivam non posse Deum quidditative cognosci. Respond. negando sequelam : cognosceretur quidem evidenter Deus, ut Deus existens, cum non possit loqui, nisi existat; non tamen cognosceretur quidditative : quia cognitio quidditativa non est quæcumque cognitio evidens, sed quæ habetur immediate per speciem ipsius objecti directam, vel per ipsum objectum concurrens immediate absque ulla specie, vel certe, quando cognoscitur objectum in communi, vel in alio objecto, in quo eminenter, vel æquivalenter adæquate continetur. Cognitio autem causæ per effectum, licet sit evidens, non est tamen cognitio quidditativa causæ : sic enim Angelus cognoscit in creaturis evidenter ordinem ad Deum, quem etiam Deum cognoscit evidenter, non tamen quidditative, sed imperfectiori cognitione, quia non continetur Deus in creatura. Sic etiam, qui audit vocem Petri, licet sciat evidenter illam esse vocem Petri, et per consequens sciat evidenter evidentia saltem physica, Petrum existere et adesse ; non tamen cognoscit quidditative Petrum, quia Petrus non continetur in sua voce : quod totum suppono ex tractatu *de Deo,* ubi latius explicui differentiam propriam cognitionis quidditativæ, et quid addat supra cognitionem evidentem.

Deus revelans non cognosci quidditative.

Sed contra urgebis tertio, quia si solum cognoscitur evidenter vox, et locutio Dei, non videtur per hoc cognosci Deus non solum quidditative, sed nec etiam evidenter; nam, qui audit vocem Petri, non ideo cognoscit evidenter Petrum loqui, nisi simul videat ipsum Petrum : ergo nec qui audit

vocem Dei, poterit evidenter scire Deum loqui, nisi videat ipsum Deum. Respond. esse latum discrimen: nos enim quando audimus vocem, non cognoscimus ita distincte ipsam vocem, et locutionem, ut percipiamus distincte ordinem intrinsecum quem habet ad suam causam: ideo ex voce, vel locutione cognita non ducimur evidenter semper ad cognitionem loquentis, nisi illum videamus. At vero nos loquimur de eo, qui perfecte cognosceret, et penetraret quidditatem et entitatem vocis, et locutionis Dei; quæ cum intrinsece dicat ordinem ad Deum loquentem, et producentem illam per modum auctoris specialis, non posset non cognoscere evidenter Deum esse qui loquitur; imo et nos ipsi aliquando ex eo, quod aliunde perspectam et notam habeamus vocem Petri propter frequentem communicationem cum illo, etiamsi in loco obscuro ejus vocem audiamus, evidenter cognoscimus Petrum esse, qui loquitur, evidentia saltem morali, vel physica etiam imperfecta: quanto magis, si clare penetraremus prædicata intrinseca, et quidditativa ipsius locutionis? Et certe, loquendo saltem de possibili, negari non potest, quod possit esse locutio aliqua Dei, quæ per suam entitatem intrinsecam dicat ordinem necessarium, et essentialem ad Deum, ut loquentem per ipsam: quare licet non omnis locutio, aut vox Dei, hoc habeat intrinsecum, sed ex sua entitate indifferens sit, ut producatur a Deo ex intentione manifestandi suam mentem: id tamen sufficeret, ut posset aliquando audiens cognoscere evidenter vocem, et revelationem Dei, ut revelationem Dei, absque eo quod intuitive videret Deum.

Hoc ergo supposito, quæstio est, an Angelus, vel homo, cui Deus revelat aliquod objectum per claram revelationem, hoc est, quam evidenter scit esse revelationem Dei, eliciat actum fidei circa tale objectum revelatum ex vi illius revelationis. Hæc quæstio potest partim esse de nomine, et partim de re: nam vel potest dubitari, an habitus fidei, quem habemus, habeat vim eliciendi assensum propter revelationem etiam claram; et hæc est quæstio de re: vel potest etiam dubitari, an ille assensus elicitus ab isto vel alio habitu supernaturali dicendus esset actus fidei, vel scientiæ, et hæc est quæstio de nomine; nam certum est illum assensum esse propter divinum testimonium, certum etiam mihi est, illum assensum esse clarum et evidentem, ut postea probabo: solumque manet quæstio, utrum actus fidei dicantur omnes, quibus assentimur propter Dei testimonium, an solum illi, quibus assentimur propter revelationem obscuram, in quo est quæstio de nomine, et parum refert, utro modo loquaris, dum tamen constet de re ipsa.

Habitus fidei an sit alligatus ad solos assensus propter obscuram revelationem. Prima sententia.

Difficultas ergo prima est, an noster fidei 7
habitus alligatus sit ad solos assensus propter obscuram revelationem, an possit etiam versari circa claram. Prima sententia affirmat, nostrum habitum ex se ad utramque posse extendi, quia actus nostræ fidei est assensus rei revelatæ, propter divinum testimonium, ergo ubicumque inveniatur hæc ratio assentiendi, reperitur ratio formalis nostræ fidei, et per consequens poterit elici assensus ab eodem habitu.

Secunda sententia.

Communis tamen, et verior sententia negat. S. Th. in præsenti art. 4 et 5 et q. IV art. 1 et alii communiter quos refert, et sequitur Suar. in præsenti disp. III, sect. VIII. Probatur breviter, quia assensus genitus ex clara revelatione, non posset non esse assensus evidens objecti revelati; assensus autem ad quem ordinatur nostra fides, est assensus inevidens, et obscurus, ergo nostra fides non posset elicere talem assensum, sed necessarius esset alius habitus clarus, et scientificus supernaturalis. Major probatur, quia assensus ille infertur per bonam consequentiam ex duplici præmissa evidenti, scilicet, « quod Deus revelat est verum, et Deus revelat Incarnationem » v. g. utraque enim propositio est evidens ut suppono, loquimur enim in casu saltem, quo aliquis etiam sciat evidenter Deum non posse mentiri; ergo conclusio quæ immediate infertur ex illis est etiam evidens. Minor vero, scilicet, quod actus nostræ fidei debeat esse inevidens et obscurus, probatur ex communi consensu theologorum, item ex Scriptura, quæ nostram fidem ubique appellat cognitionem obscuram, *ad Hebr.* XI, 1 *Fides est argumentum non apparentium*; I *Cor.* XIII, 12, *Videmus nunc in ænigmate;* II. *Pet.* I, 19 dicitur *lucerna lucens in caliginoso loco,* et alibi sæpe appellatur notitia ex auditu, quia nimirum obscurior est quam ex visu *Job.* XLII, 5, *auditu auris audivi te*; *Psal.* XLVII, 9 *Sicut audivimus, sic vidimus; Joan.* III, 8, *Spiritus ubi vult spirat, et vocem ejus audis*; *ad Rom.* X et alibi passim. Denique ideo sancti Patres fidem appellare solent ignorantiam. Hilar. VIII

Digitized by Google

de Trinitate : « Non habet veniam, sed præmium ignorare quod credas. » Irenæus l. II, c. XLVIII : « Melius est nihil scire, et credere Deo. » Clemens l. III, c. II ; August. *contra epist. fundamenti*, cap. IV et XII *de Genesi ad litteram* c. XXXI et lib. LXXXIII *quæst.* qu. XLIX et tract. XLI *in Joan.* Greg. hom. XXVI in *Evang.* et alii passim.

8 Confirmatur primo, quia si idem habitus sufficit ad assentiendum revelationi claræ, non esset cur habitus fidei destrueretur in Beatis : non enim pugnant cum statu beatifico plures revelationes claræ aliquorum objectorum ; ergó ad eliciendum assensum circa illas posset manere habitus nostræ fidei : consequens autem est contra theologos id communiter negantes, ut videbimus infra disp. XVIII.

Nomine fidei quid intellexerint Patres.

Confirmatur secundo, ex locutionibus SS. PP. qui universaliter, et semper nomine *fidei* intellexerunt assensum intellectualem liberum : ut constat ex Bern. l. V *de consideratione* cap. VI. « Fides, inquit, est voluntaria quædam et certa prælibatio nondum propalatæ veritatis. » August. tr. XXVI *in Joan.* « Multa, inquit, potest homo facere non volens, credere autem non potest, nisi volens, » et alii plures quos afferemus infra disp. X, sect. I et II, ubi de libertate fidei agendum est. Assensus autem evidens non est liber, nisi ad summum in causa, quatenus homo se libere applicat ad cogitandum de motivis, quæ cognita necessitant sua evidentia intellectum ad assensum : quæ libertas reperiri etiam potest in demonstrationibus metaphysicis, aut mathematicis : ergo fatendum est, assensum illum ex evidentia in attestante ortum non comprehendi a Patribus nomine *fidei*. Quod theologi etiam omnes confirmant, dum in fide libertatem, et obscuritatem exigunt contra Holcoth in I, qu. I, dicentem assensum solum articulorum sine voluntate faciendi, quod fides docet, non esse liberum : de quo videri interim potest Hurt. infra disp. XLV.

9 Contra rationem præcipuam, qua probavimus nostram sententiam ex eo, quod ille assensus esset clarus et evidens, opinatur P. Vasq. I p. dicta disp. CXXXV, c. III, ubi docet assensum genitum ex revelatione clara non esse evidentem, quia licet inferatur ex principio evidenti, non tamen ex principio intrinseco seu habente necessariam connexionem ex natura rei cum objecto conclusionis, sed ex principio mere extrinseco, qualis est revelatio : quare innuere videtur illum assensum non excludi a vera ratione fidei. Consentiunt Lorca in præsenti disp. XVI, n. 18, et in III partem disp. IV, a n. 6, et Turrianus in præsenti disp. IX, dub. III, § *sed communior*.

Ego fateor, nunquam percipere potui vim hujus rationis, quia si principium intrinsecum sit solum illud quod est intrinsecum in re ipsa, ut essentia vel passio, certum est non requiri hujusmodi principium ad evidentiam conclusionis ; nam plures demonstrationes a priori fiunt per causam efficientem, quæ est extrinseca suo effectui. Si vero per principium intrinsecum solum significetur aliquod medium habens connexionem cum objecto conclusionis per aliquam habitudinem intrinsecam, tunc negandum est, non inveniri hujusmodi principium intrinsecum in hæc demonstratione : « Omnis revelatio Dei est vera, Deus revelat Incarnationem, ergo hœc etiam est vera, seu Incarnatio est vera, » hæc enim est demonstratio a posteriori, et quasi ex effectu, quasi diceres : « omnis revelatio Dei intrinsece, et ex natura sua supponit existentiam objecti, non quidem, ut causam, sed ut conditionem prærequisitam ; sicut operatio ignis supponit approximationem localem ; sed datur revelatio Incarnationis : ergo supponit intrinsece et necessario veritatem Incarnationis ut conditionem. » Quare sicut ex vehementi operatione ignis evidenter cognoscimus ejus applicationem per demonstrationem a posteriori, sic etiam per similem demonstrationem colligimus veritatem Incarnationis ex revelatione clara propter intrinsecam, et necessariam habitudinem, quam revelatio habet ad suum objectum quasi ad causam : non enim requiritur ad omnem demonstrationem, quod fiat per propriam causam, vel per proprium effectum, sed sufficit fieri per aliquid, quod se habeat per modum causæ, vel per modum effectus, ut constat ex approximatione ignis, quam evidenter cognoscimus ex vehementi operatione, ut dictum est.

Confirmatur primo, quia evidentia intellectualis, prout condistinguitur ab inevidentia, non potest in alio consistere, nisi in hoc, quod intellectus convincatur ab objecto ipso, et necessitetur ad assentiendum, in quo sensu intelligi debent Valentia in presenti disp. I, q. V, puncto 1 dicens, evidentiam esse necessitatem assentiendi objecto, et Hurtado in præsenti disp. XXV, sect. I, § 6 dicens, evi- 1

Evid intell lis in cons

dentiam supra certitudinem in communi addere, quod intellectus non habeat potentiam proximam ad dissensum. Quæ ut vera sint, debent explicari : non enim quæcumque necessitas antecedens ad assensum facit evidentiam; quia potest Deus necessitare, et determinare intellectum ad assensum probabilem, vel obscurum; et de facto voluntas per piam affectionem, et imperium efficax determinat et necessitat intellectum ad assensum fidei obscurum, imo proposito motivo probabili solum pro una parte, et non pro altera, necessitatur fortasse intellectus ad assentiendum probabiliter, saltem si non impediatur a voluntate. Nec etiam consistit evidentia in necessitate antecedenti, et in actu primo, ut indicat Hurtado ubi supra § 5, nam absque ulla specie objecti determinante, potest Deus immediate se ipso concurrere cum intellectu ad cognitionem evidentem de aliquo objecto, absque eo quod præcedat aliquid necessitans in actu primo, neque in intellectu, neque etiam fortasse extra illum : nam si voluntas libera Dei compleri debet per actionem extrinsecam, poterit voluntas illa Dei esse mere concomitans et compleri per ipsum actum assensus. Si vero velis, quod voluntas libera Dei non compleatur per actionem extrinsecam, sed sit aliquid adæquate intrinsecum Deo, jam tunc præcedet in Deo in actu primo aliquod necessitans ad assensum, nempe voluntas Dei; hoc tamen totum præcedit etiam in actu primo, quando Deus determinaret et necessitaret intellectum ad assensum inevidentem : quare non potest conceptus evidentiæ consistere in hac necessitate antecedenti; sed debet explicari per necessitatem illam, quæ provenit ex eo, quod intellectus ab ipso objecto convincatur, ad ejus veritatem non negandam. Quæ necessitas, et ejus differentia ab omni alia necessitate explicari potest per hoc : quod omnis alia necessitas ad assensum, sive proveniat a voluntatis imperio, sive a Deo, sive ab inadvertentia ad alia motiva contraria, talis est, ut licet in sensu composito non possit cum ea necessitate conjungi dissensus; potest tamen postea, perseverante memoria illius assensus præteriti et motivorum ad assentiendum, intellectus dissentire, vel non assentire, cessante imperio voluntatis, et Deo non determinante, vel apparentibus motivis pro altera parte; unde apparet, intellectum non fuisse convictum ab objecto, alioquin perseverante memoria objecti convincentis, non posset intellectus ejus veritatem negare. Quando autem assensus est evidens, non solum repugnat in sensu composito cum eo assensu conjungere dissensum, hoc enim etiam repugnat cum assensu probabili, sed repugnat etiam stante memoria illius assensus præteriti, vel motivorum, quæ ex parte objecti movebant, dissentire : alioquin si potest dissentire, signum est, quod assensus præteritus non fuit evidens, nec intellectus convictus fuit præcise ab objecto, sed quod fuit determinatus, vel a voluntate, vel ab alio principio extrinseco, vel ab inadvertentia ad motiva contraria, etc. Hoc ergo supposito, constat, in casu nostro reperiri totum, quod requiritur ad evidentiam circa conclusionem deductam ex revelatione Dei evidenti : quia cognita evidenter revelatione, et cognita etiam necessaria connexione revelationis cum veritate rei revelatæ, intellectus ab ipso objecto convincitur et necessitatur ad assensum conclusionis, sive necessitate quoad exercitium, sive saltem quoad speciem, ita ut non solum non possit cum assensu conclusionis conjungere dissensum, sed nec etiam possit postea dissentire conclusioni stantibus eisdem præmissis, neque etiam non stantibus, si maneat saltem memoria assensus præteriti, vel motivorum, quæ ex parte intellectus movebant ad assensum conclusionis; et hoc quantumvis proponantur de novo alia motiva contraria : hæc enim omnia superantur a motivis prioribus, alioquin non fuerunt motiva evidentia, sed obscura.

Confirmatur secundo, quia posito assensu 11
evidenti utriusque præmissæ, et notitia evidenti de bonitate illationis, veritas conclusionis non potest manere simpliciter obscura : nam licet non appareat veritas conclusionis in se ipsa, sed in alio, nempe in veritate principiorum : hoc non sufficit, ad obscuritatem; alioquin omnis scientia esset obscura, cum omnes conclusiones scientificæ per demonstrationes, sive a priori, sive a posteriori, non appareant in se ipsis, sed in mediis demonstrativis, quæ tamen ideo dicuntur media demonstrativa, quia demonstrant conclusionem, et faciunt illam clare videri, non in se ipsa immediate, sed in ipso medio, quod sufficit, ut conclusio non relinquatur obscura, cum jam appareat in claro lumine præmissarum. Hoc autem contingit in casu nostro cum utraque præmissa sit evidens, ut suppono, et apparet etiam clare

Digitized by Google

illatio, seu connexio conclusionis, et veritatis revelatæ cum præmissis; non ergo manet obscura, vel inevidens conclusio. Alioquin intellectus, secluso saltem imperio voluntatis, vel compellente etiam voluntate, et imperante dissensum, posset dissentire conclusioni, etiam posito assensu utriusque præmissæ; veritas enim non manifesta non cogit intellectum ad sui assensum : consequens autem est impossibile, quia non potest intellectus dissentire objecto, quod videt evidenter contineri necessario in objectis, quibus evidenter assentitur, hoc enim esset assentiri simul objectis contradictoriis. Denique sicut ex vero non potest sequi nisi verum, sic ex evidentibus non potest necessario sequi nisi aliquid evidens; quia sicut, si ex vero sequeretur falsum, cogeretur intellectus ad asserenda duo contradictoria, ita si ex evidentibus sequeretur necessario aliquid inevidens, cogeretur intellectus ad fatendum præmissas non esse evidentes : quia vel cogeretur ad formidandum de veritate præmissarum, si formidat de veritate conclusionis, sine qua præmissæ non possunt esse veræ; vel saltem cogeretur ad fatendum, non esse evidentes præmissas, cum non sit evidenter verum id, sine quo præmissæ non possunt esse veræ. Ad quod cogitur intellectus hoc syllogismo : « evidens est, omnem revelationem Dei esse veram, sed evidens est hanc esse revelationem Dei; ergo evidens est, eam esse veram, et per consequens objectum revelatum esse verum. » Cujus syllogismi efficaciam licet enervare contendat Hurtadus ubi supra sect. v, § 23, re tamen vera efficax est, quia reduci potest ad formam legitimam hoc modo : « quotiescumque constat evidenter quod aliqua sit revelatio Dei, constat evidenter eam habere prædicata essentialia revelationis divinæ; sed constat evidenter hanc esse revelationem Dei, ergo constat evidenter, eam habere prædicata essentialia revelationis divinæ. » Cum ergo evidens sit, veritatem esse prædicatum essentiale revelationis divinæ, evidens erit, hanc revelationem esse veram, et per consequens ejus objectum esse verum, cum veritas nihil aliud sit, nisi conformitas revelationis cum objecto revelato. Non potest ergo negari, quod evidentia in attestante generat evidentiam veram, et propriam mysterii revelati.

12 Objectio I. Objicit Vasquez primo, quia philosophus habens demonstrationem alicujus conclusionis, si postea obliviscitur medii demonstrationis, et solum recordatur se habuisse evidentiam illius; non ideo dicetur nunc cognoscere evidenter illam conclusionem, quia solum cognoscit illam per medium extrinsecum, scilicet per memoriam confusam prioris evidentiæ, ergo similiter, etc. Respondeo, negando antecedens, quia in casu posito, supposito quod maneat memoria evidens medii demonstrativi, licet non cognoscatur veritas conclusionis in medio directo, sed reflexo : illud tamen medium, nempe memoria evidens prioris evidentiæ, habet intrinsecam et necessariam connexionem saltem mediatam cum veritate conclusionis, quod sufficit ad evidentiam conclusionis.

13 Objectio. Contra eamdem conclusionem objiciunt secundo auctores contrariæ sententiæ, quia Angelus in primo instanti habuit fidem et tamen habuit evidentiam revelationis, sciebat enim illam non esse nisi a Deo, ergo revelatio clara cadit sub objecto formali fidei. Respondeo imprimis non esse omnino certum Angelum habuisse rigorosam fidem, et non magis alienam cognitionem supernaturalem superiorem, quod de omnibus Angelis concedunt aliqui cum Durando in III, disp. XXIII, q. IX, cujus sententiam immerito damnant aliqui, quia Alex. III, p. q. LXXX, membr. 2 et in *summa de virtutibus* collat. XXXV, art. 2 et Bonaventura in III, d. XXIII, art. 2, q. III dicunt, Angelos omnes ante lapsum habuisse cognitionem altiorem fide. Item Hugo de sancto Victore primo *de sacramentis* part. VI. c. XIV dicit, primum parentem non habuisse fidem, sed altiorem cognitionem, quod idem de primo parente ante lapsum docent Richard. disp. XXIII, art. 6, q. III et Gab. q. II, in fine. Nec pro opposita sententia est ratio omnino concludens. Cæterum quidquid sit de hoc de quo infra disp. XVII, Respondeo, esto Angeli omnes habuerint fidem, negando minorem; scilicet, habuisse evidentiam revelationis, quia potuit Angelus formidare ne forte daretur aliqua creatura superior sibi ignota, quam Deus tunc illi occultabat, et cui permittebat ob aliquos fines eum decipere : quod fieri potuit impediente Deo, ne Angelus cognosceret supernaturalitatem revelationis et quidditatem illius; ex quo poterat aliquo modo formidare, an esset a Deo, vel ab alio; quod etiam concessit Hurtado disp. XXVII, § 13.

Digitized by Google

14 ...ectio III. ...i mira... faciant ...dentiam attes... te doc... rinam ...ius, in ...us con... firma... ...ionem fiunt?

14 Objiciunt tertio. Quia Moyses, Apostoli, Virgoque Deipara sciebant evidenter ex miraculis, quæ per ipsos, vel in ipsis fiebant, se veram doctrinam prædicare, cum in ejus confirmationem fierent illa miracula; et tamen habebant fidem : ergo.

Hac occasione tractat Hurtado disp. XXVI per totam, an miracula faciant evidentiam in attestante doctrinam illius, in cujus confirmationem fiunt, prout concedit Turrianus cum aliis disp. I, c. IX qui tamen dicunt, hanc non repugnare cum fide, quia non est proprie evidentia, sed per medium extrinsecum. Communis tamen setentia negat talem evidentiam ex miraculis, Bannes q. I, art. 5, et q. V, art. 2, Valentia disp. I, q. V, puncto 1; Lorca et alii, quos affert et sequitur Hurtado disp. XXVI, sect. III, qui id probat, quia ut cognoscatur evidenter, Deum per miraculum revelare, oporteret cognoscere evidenter, Deum velle miraculum ad confirmationem revelationis : hanc autem Dei intentionem non manifestat evidenter ipsum miraculum, cum potuerit Deus illud ex alio fine operari. Potuit v. g. suscitare Lazarum mortuum, non ad testificandam Christi divinitatem, sed ex misericordia erga ejus sorores, quæ fratris vitam desiderabant et petebant, vel ad ostendendam suam omnipotentiam vel ad alios fines : ergo licet constet evidenter miraculum ipsum, non potest evidenter ostendi veritas, in cujus testificationem miraculum fieri videtur.

15 ...n Deus ...sit cum aliquo ...ncurrere ...d vera ...iracula ...ibus ipse ...ti velit ...l persua...dendum ...quid falsum.

15 Hæc responsio tangit quæstionem aliam, an Deus possit cum aliquo concurrere ad vera miracula, quibus ipse uti velit ad persuadendum et confirmandum aliquid falsum, in qua affirmativam partem tuetur Hurtado ubi supra sect. IV, § 9 et sequentibus, eamque probat multis argumentis, quæ eo non citato, desumpsit ex Suario II, t. in III, p. disp. XXXI, sect. II, post III conclusionem. Potest enim Deus alicui dare donum sanatitis miraculose conferendæ : quo dono potest homo postea abuti ad confirmandam doctrinam falsam, quam persuadere intendit. Sic etiam sacerdos, licet conversio eucharistica sensibiliter fieret et appareret, potuisset potestate sacerdotali semel accepta abuti et dicere, se in confirmationem falsi dogmatis, quod prædicat, velle operari conversionem illam miraculosam panis in corpus Christi, quo casu adhuc Deus concurreret ad conversionem miraculosam, non quidem eadem intentione sacerdotis, sed alia, nempe verificandi potestatem traditam, et sacramentorum institutionem.

Secundo, quia suscitatio Lazari fuit verum et evidens miraculum factum a Christo in confirmationem et testimonium suæ divinitatis et quamvis Judæi non possent dubitare de veritate miraculi; cum vidissent Lazarum vere mortuum, et postea viderent eum vivere, comedere, ambulare etc. dubitabant tamen, licet culpabiliter, de divinitate Christi : poterat quippe miraculum illud factum esse a Deo ex alio fine, nempe propter preces sororum Lazari et ex misericordia erga illas. Unde August. tr. L *in Joan*, prope finem evidentiam miraculi illius aperte fatetur, « quia tantum miraculum, inquit, tanta erat evidentia diffamatum, tanta manifestatione declaratum, ut non possent vel occultare, quod factum est, vel negare. » Et tamen licet Judæi certo crederent, Lazarum non apparenter, sed vere resurrexisse, alioqui non procurarent illum interficere, prout decreverant, ut constat ex illis verbis *Joan* XII, 10 : *Cogitaverunt, ut et Lazarum interficerent :* adhuc tamen non credebant Christi divinitatem, ut constat ex illis verbis ejusdem Joannis ibi : *Cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum.* Non ergo putabant repugnare, quod ad verum miraculum concurreret Deus cum homine probare volente aliquid falsum. *Joan*, XII, 37.

Hæc autem probare videntur non solum in ordine ad alios qui miracula vident, sed etiam ad eum, qui miraculum operatur, quod nec ipse quidem convincatur evidenter ad credendam veritatem, in cujus confirmationem et testificationem, voluit miraculum operari : adhuc enim potuit Deus non ob illum, sed ob alium finem ad ipsum miraculum concurrere : Quia si v. g. sacerdos celebrans petit a Deo suscitationem mortui præsentis in testificationem, quod ipse vere sit sacerdos, adhuc contingere potuit, quod eodem tempore alii pro suscitatione ejusdem mortui orarent, quorum precibus Deus motus mortuum suscitaverit : non ergo potest sacerdos ex mortui suscitatione a se petita, et fortasse impetrata ad securitatem et testimonium sui sacerdotii, colligere evidenter se esse vere sacerdotem. Quod idem in aliis casibus contingere potest, ita ut semper manere possit dubitandi ansa, impediens evidentiam, non quidem ipsius miraculi, sed rei per miraculum comprobatæ.

Digitized by Google

18 Addit Suarez, potuisse Deum ob alium finem decrevisse cras tali hora edere tale miraculum, idque posse aliqui revelare, qui postea ex sua malitia uti poterit ea notitia ad confirmandam aliquam falsitatem, quam ut persuadeat, dicat, tali hora in ejus veritatis testimonium tale miraculum patrandum. Tunc Deus miraculum illud jam antea decretum faciet; non quidem ad confirmandam illam falsitatem, sed propter finem antea intentum. Non ergo facit evidentiam rei testificatæ evidentia miraculi, quod in ejus confirmationem ab aliquo offertur.

Miraculi evidentia non facit evidentiam rei testificatæ.

19 Propter hæc argumenta Hurt. ubi sup. fatetur, non repugare, quod Deus concurrat in aliquo casu ad miraculum quod petitur in confirmationem alicujus falsitatis. Ratio autem universalis esse potest, qui sicut Deus ut auctor naturæ potest offerre suum concursum naturalem causæ secundæ et dare illi virtutem operandi effectus naturales, licet prævideat, causam secundam abusuram virtute illa et concursu ad malum, nec per hoc Deus dicitur auctor, vel causa actus mali, quia effectus ille ponitur præter Dei intentionem, qui ex se intendebat actum bonum; ita ut auctor supernaturalis poterit dare agenti creato virtutem, et concursum suum offerre et præparare ad opera supernaturalia, licet prævideat causam secundam abusuram ea virtute, et concursu ad finem pravum, nec per hoc tribuetur Deo abusus ille, cum Deus illum non intenderit, sed usum bonum. Deus enim non dat virtutem operandi miracula ad confirmandam falsam doctrinam, sed ad confirmandam veram, vel ad alios fines bonos : agens autem creatum abutitur illa potestate ad finem pravum. Quare hanc etiam sententiam docere videntur Durand. q. I, *prologi* n. 47, Bannes in præsenti q. V, art. II, ad 1 *principale* versic. *Quod si quis iterum,* et Michael de Medina lib. V, *de recta in Deum fide* c. VII.

20 Alii tamen non audent id absolute concedere, saltem in iis circumstantiis, in quibus non potest aliunde constare miraculum, prout procedit a Deo, non fieri ad confirmandam illam doctrinam falsam, sed ad alium finem bonum diversum : quia hoc esset plane Deum testificari aliquod falsum, ita concludit tandem Suar. illa sect. II, § *Hæc argumenta.* Et Gran. in præs. disp. VIII, n. 10 et seqq. Quia miracula vera sunt quasi sigillum divinum, quo Deus confirmat et sigillat divina auctoritate doctrinam illam, ut cum Toleto notavit idem Gran. ibi n. 4. Sicut ergo rex scienter confirmans sigillo suo regio scripturam sui ministri continentem mendacia, videretur particeps mendacii et deceptionis, medio quippe sigillo suo testificatur et confirmat contentum in ea scriptura : ita Deus miraculis veris confirmans doctrinam aliquam falsam particeps esset falsitatis et deceptionis, quod Deo repugat. Confirmarique potest ex modo loquendi Scripturæ, in qua miracula appellari solent testificationes Dei: *ad Hebr.* II, 4. *Contestante Deo signis et portentis. Marc.* ult. *Domino cooperante , et sermonem confirmante sequentibus signis,* et ideo Christus *Joan.* X, 25 de operibus suis dicebat: *ipsa testimonium perhibent de me, operibus credite :* et alia similia alibi passim reperiuntur.

Miracul[a] sunt qu[asi] sigillum divinum

Marc. x[vi], 20.

21 Hæc tamen ratio videri potest minus sufficiens, imo posse retorqueri : quia rex tradens sigillum suum alicui ministro, imo et suum etiam chirographum, vel subscriptionem, ut ipse postea epistolas opportuno tempore scribat, quas anticipata subscriptione rex jam subcripsit, et sigillo suo signari voluit, ab omnibusque recipi tanquam suas; non tamen ideo particeps erit mendacii, licet minister postea abutens subscriptione, et sigillo regio falsa aliqua præter regis intentionem scribat : imo licet rex prævideret, ministrum abuti posse sigillo et subscriptione, et fortasse abusurum ad aliquid falsum regis nomine scribendum, non ideo rex diceretur mentiri, vel decipere, nisi solum permissive, cum id totum rex non intenderit, idem ergo de Deo dici posset, licet prævideat aliquem potestate accepta ad miracula patranda abusurum ad suadendam doctrinam falsam, et divina auctoritate sigillandam.

22 Adhuc tamen non videtur recedendum ab hac communi sententia cum ea limitatione. Pro cujus explicatione adverto, regulariter loquendo, neque etiam ipsius miraculi evidentiam ab hominibus haberi. Multa enim possunt dæmonis opera fieri, quæ secundum apparentiam miracula etiam appareant : qualia fuerunt, quæ a magis in præsentia regis Pharaonis facta fuerunt, et quæ Deo etiam permittente, Antichristus, dæmonis etiam interventu, operabitur ad decipiendos, si fieri etiam posset, electos, et ad persuadendum se esse verum Christum; unde

Neque ipsius m[i]raculi evident[ia] regulari[ter] loquen[do] ab hom[i]nibus ha[be]tur.

Digitized by Google

fortasse etiam mortuos secundum apparentiam suscitabit : facile enim potest dæmon hominis mortui corpus assumere, illudque movere, et in eo loqui, aliasque humanas operationes exercere, ita ut homo ille resurrexisse videatur. Unde in rigore loquendo miracula etiam quæ Christus faciebat, non videntur talia, ut omnimodam evidentiam afferrent de veritate miraculi, cum conversio etiam aquæ in vinum potuisset a dæmone fingi, ablata inde aqua, et allato repente vino ex alio loco, quod magi etiam aliquando nostris temporibus fecerunt : quod idem in panis et piscium multiplicatione, aliisque similibus fieri potuisset. Quinimo nec ipsa eadem opera mirabilia, quæ Beatissima Virgo in se experiebatur videbantur eam cogere ad omnimodam evidentiam ; cum in rigore loquendo etiam absque coitu viri potuisset fortasse dæmon semen humanum aliunde transferre in ejus uterum, ut conciperet, prout aliqui philosophi et medici possibile fatentur. Unde licet miracula illa in illis circumstantiis facerent procul dubio maximam evidentiam credibilitatis, nec sine manifesto peccato negari possent; non tamen cogebant omnino intellectum, sed adhuc relinquebatur locus libertati fidei, et ideo ipsamet Deipara laudatur, et commendatur ob fidem exhibitam in verbis illis, *Beata, quæ credidisti*, *Luc* I, 45, etc.

Unde neque etiam Apostoli, aut prædicatores evangelici, qui in confirmationem fidei, quam prædicabant, miracula a Deo petebant, et divina etiam virtute operabantur, cogebantur ab ipsis miraculis ad omnimodam evidentiam de eorum veritate, quæ fidem liberam excluderet. Potuissent quippe saltem imprudenter, et culpabiliter dubitare, an dæmon ipse ad eos decipiendos opera illa mirabilia fingeret, totamque illam illusionem suspicari dæmonis esse ad errorem suum magis confirmandum : quot enim miracula perfidus Judas in suo Apostolatu patravit, quibus non obstantibus fidem veritatis Christianæ sceleratissime abjecit? Quod idem reliquis Apostolis potuisset accidere, et per consequens non habebant omnimodam evidentiam veritatis, cui etiam volentes resistere non potuissent. Denique licet verum sit, et concedatur, Deum non posse concurrere ad verum miraculum, quod in confirmationem falsi dogmatis offeratur, hoc tamen ipsum non est evidens, cum tot theologi contrarium sentiant, ut vidimus : quare ex hoc etiam capite, saltem per principia extrinseca, dubitari posset saltem imprudenter, an miracula, esto vera essent, fierent a Deo ad confirmandam doctrinam illam, an vero ad alium finem diversum occultum.

Loquendo vero de re ipsa, placet mihi, 24
quod Deus non possit in iis circumstantiis ad verum miraculum concurrere, nisi per se loquendo, constare possit, Deum ob alium finem id facere, et non ad confirmandam doctrinam falsam in cujus testificationem a ministro pravo offertur, et fit. Ad quod urgere possumus exemplum illud de sigillo, quod quidem princeps non potest hic et nunc apponere, quando scit contineri in scriptura ipsa aliquam falsitatem a ministro scriptam. In quo etiam differentia aliqua invenitur inter Deum, et principem creatum : hic enim licet possit aliquando sigillum suum, et subscriptionem etiam ministro alicui confidere, quamvis prævideat posse subsequi, et fortasse secuturum abusum illius sigilli, et subscriptionis, qua minister sit absurus ad aliquam falsitatem confirmandam : Deus tamen id facere non potest. Quia sicut princeps, si in ipso actu sigillandi, aut subscribendi adverteret falsitatem contentam, non posset sigillare, aut subscribere, sed deberet sigillum repetere, ne cooperaretur ad deceptionem et mendacium : sic Deus ad idem teneretur.

Deus concurrere non potest ad miracula in gratiam erroris edenda.

Unde cum Deus non solum antecedenter, sed in ipsomet actu sigillandi et operandi miraculum, videat semper falsitatem doctrinæ, ad quam confirmandam miraculi sigillum apponitur, non videtur tunc cooperari posse ad malitiam ministri, quin particeps sit deceptionis, et falsitatis. Non enim antea solum subscripsit, vel sigillum dedit, sed tunc subscribit et sigillat. Quare sicut princeps, licet antea se obligasset ad sigillanda, vel subscribenda, quæ minister scripserit, si tamen postea adverteret falsitatem in scriptura sigillanda, vel subscribenda non teneretur, imo nec posset fidem servare, sed deberet a subscriptione, vel sigillatione abstinere : sic Deus, licet per impossibile antea se obligasset ad miracula operanda, quoties Petrus vellet; non tamen deberet, nec posset id exequi, quando in iis circumstantiis miraculum esset, per se loquendo, signum testificationis divinæ, quia miraculum differt in hoc a sigillo regio, quod supponat necessario scientiam Dei de

veritate, vel falsitate doctrinæ in cujus confirmationem exhibetur, quod non habet sigillum regium, cum potuerit voluntate antecedente a rege dari ignorante, quid in scriptura postea sigillanda continendum esset. Non posset tamen Deus id antecedenter promittere, nisi prævideat, non secuturum abusum, quia Deus non potest deficere suæ promissioni.

Unde apparet aliud discrimen quod rex in rigore loquendo non loquatur, nec aliquid affirmet tunc quando ejus sigillum apponitur ex commissione, vel mandato generali antecedenti, quo sigillum alicui commisit. Ille enim solus loquitur in rigore, qui affirmat se aliquid cognoscere et scire verum esse tunc, quando loquitur, quia locutio tendit ad manifestandam, et communicandam scientiam præsentem ipsius loquentis : quare cum sigillum regium ab alio appositum non significet nunc regem scire id verum esse; non loquitur formaliter rex per sigillum ita appositum, sed solum potuit rex antecedenter præcipere subditis obedientiam, et fidem iis scripturis præstandam, sicut si ipse loqueretur. Si autem sigillum aliquod esset ita essentialiter regi affixum, ut non posset, nisi a rege ipso scripturæ conscio apponi ; jam tunc rex per sigillum loqueretur, quia sigillum illud significaret sufficienter scientiam, quam rex habebat, et communicare intendebat tunc, quando sigillum apposuit. Talia autem sunt miracula vera a Deo in ejusmodi circumstantiis patrata : quæ cum non possint, nisi a Deo fieri, et quidem a Deo conscio doctrinæ, quæ tali miraculo sigillatur : eo ipso ostendunt, Deum per ejusmodi miracula et sigilla loqui, et manifestare mentem suam. Hinc enim est, quod Deus teneatur assistere summo Pontifici, ne aliquod falsum dogma Ecclesiæ proponat : quia supposita Christi promissione, jam Deus per Pontificem censetur proponere, et ideo non potest etiam ex alio fine permittere, quod Pontifex ex cathedra falsum dogma proponat : quia cum jam ex Dei institutione propositio illa Pontificis, sit quasi ejusdem Dei subscriptio, et ipse Deus sciat optime veritatem, vel falsitatem doctrinæ, quæ suo nomine proponitur, non potest permittere, quod falsa doctrina suo nomine et subscriptione proponatur, quia particeps fieret deceptionis et falsitatis.

Hinc jam ad argumenta supra posita respon-deri potest. Ad primum, dupliciter posse 25

Respon-tur ad argument supra p posita

Deum dare potestatem illam generalem. Primo, ita ut constet, vel constare possit, quo fine, vel quando Deus illam dederit; quo casu, si postea homo potestate illa abutatur ad alium finem comprobandi aliquid falsum, vel alterius finis pravi, facile etiam constare poterit, Deum non operari hic et nunc miraculum ad finem illum pravum, sed propter alios fines, quos intendit in prima illa generali concessione. Ut si Deus in præmium eleemosynæ alicui concederet, ut quoties vellet, inveniret in crumena duos aureos, et postea ut meretricem sibi accerseret, illique solveret, abuteretur beneficio illo divinio, miraculum non fieret a Deo ad finem illum turpem, sed in præmium eleemosynæ. Idem est de potestate consecrandi, et convertendi panem in corpus Christi, quæ conversio licet sensibiliter fieret, adhuc fieret quando sacerdos consecrare vellet ad finem pravum, vel ad comprobandum errorem, quia aliunde constare posset, miraculum non fieri a Deo propter illum finem pravum, vel ad comprobandum errorem, sed propter veritatem institutionis sacramenti sustinendam, ideo sæpe dixi, non posse fieri miraculam a Deo in iis circumstantiis, quando per se loquendo, non potest colligi aliunde quod fiat a Deo propter alium finem. Quod autem aliquis ex privata ignorantia id nesciret, et ideo putaret miraculum fieri a Deo ad comprobandum hunc errorem, id videtur esse per accidens, nec imputabitur Deo illa deceptio, sed ignorantiæ ejus qui decipitur, eo quod ignoret id, quod jam Deus sufficienter manisfestaverat circa intentionem suam in eo miraculo.

Potest autem hæc distinctio explicari, et 26
confirmari ex deceptione etiam, quæ ex vocibus ipsis provenire diversimode potest. Ad hoc enim ut aliquis per voces non decipiat, sufficit et requiritur, quod eas proferat in eo sensu, quem in iis circumstantiis per se loquendo, significare possunt. Unde si interrogante aliquo, an sis filius Pauli, qui revera est tuus pater, tu respondeas, *non sum*, credo, quod non excuseris a mendacio et deceptione ex eo, quod non habeas intentionem proferendi eas voces ad respondendum, sed ad probandam vocem, et exercendam linguam Latinam, vel aliquid simile. Nam in iis circumstantiis voces illæ, per se loquendo, significant determinate intentionem respondendi. Aliud esset, si in iis

Digitized by Google

circumstantiis possent etiam habere aliam significationem, licet interrogans privato errore eam ignoraret: tunc enim deceptio non tribueretur respondenti, sed ignorantiæ privatæ ipsius interrogantis, vel aliorum, qui non attenderunt ad illum alium sensum, quem voces in iis circumstantiis poterant significare. Sic dicendum videtur de miraculis veris, quæ quidem in aliquibus circumstantiis determinate significant auctoritatem divinam contestantem, et confirmantem doctrinam illam: et tunc non potest Deus illa operari, nisi in confirmationem doctrinæ veræ; alioquin enim deciperet, utendo signis, quæ determinata sunt ex se ad significandam talem contestationem. Secus vero esset, quando ob diversas circumstantias possent aliud significare, licet aliquis, vel aliqui ob privatam ignorantiam, deciperentur, cujus deceptionis Deus non esset auctor, nisi permissive, non tamen Deus deciperet, cum non uteretur signis determinate id significantibus in iis circumstantiis.

27 Ad secundum argumentum ex suscitatione Lazari responderi potest, licet ii, qui eum viderant mortuum, et postea viderunt vivum, evidentiam aliquam potuerint habere saltem moralem de veritate miraculi: pharisæos tamen, et eos, qui cogitaverunt Lazarum postea interficere, non habuisse eam evidentiam, cum ipsi non viderint Lazarum mortuum, sed solum fide humana, et fama id acceperint. Unde licet prudenter dubitare non possent; poterant tamen saltem imprudenter et ex depravato in Christum affectu dubitare, ne forte tota illa fuisset mortis fictio, conventione prius cum Lazari sororibus facta ad ostentandum resurrectionis miraculum: Quinimo neque ii omnes, qui miraculo affuerunt, ejus veritatem crediderunt, ut indicat Joannes Evangelista, et notavit Maldonatus in eum locum; quod mirum non est, cum, neque ii omnes Lazarum mortuum vidissent, sed morte audita, venissent ex Hierosolyma ad sorores consolandas. Utrique autem poterant saltem imprudenter, et ex depravato affectu dubitare de veritate miraculi, et an fuisset solum præstigium dæmonis fingentis mortem apparentem in Lazaro, et hebetantis ejus sensus ac impedientis ejus actiones vitales illo tempore, ut postea apparenti resurrectione confirmaretur prædicatio falsa Christi. Quod vero Augustinus dixit, miraculum illud fuisse *tanta evidentia diffamatum,* non est necesse, quod intelligatur de evidentia propria circa veritatem miraculi, imo videtur repugnare, quod per famam solam generaretur evidentia, cum tota illa notitia reducenda esset ad fidem humanam narrantium et publicantium id quod factum fuerat, sed potest intelligi de evidentia circa famam ipsam, de qua fama, et attestatione evidenter constabat, nec negari poterat, vel certe de evidentia quadam morali circa factum ipsum; cum negari non posset factum illud, quod tot testes fide digni de visu testabantur. Adhuc tamen dubitari poterat saltem imprudenter, an factum illud contineret verum miraculum divinum, an solum præstigium dæmonis, vel apparentiam humano artificio compositam.

i omnes qui miraculo asci- tionis ari af- erunt, i verita- tem edide- unt?

Ad exempla vero ibi adducta de sacerdote 28
petente resurrectionem mortui præsentis in testificationem sui veri sacerdotii, quando eadem resurrectio petebatur alibi ab aliis in confirmationem veræ fidei, et de illo, qui ex Dei revelatione sciret miraculam cras a Deo operandum ex alio fine, et ipse idem miraculum offerret in confirmationem erroris, quem suadere intendebat: ad hæc, inquam, et similia dicendum est ex doctrina supra tradita, Deum non posse illa miracula operari in iis circumstantiis, in quibus sciri non posset Deum ex alio fine ea operari. Ad hoc enim veracitas obligat ut diximus, ut non solum non exhibeamus signa ad significandum falsum, sed neque etiam ad aliud verum significandum, quando ipsa ex se in his circumstantiis determinata sunt, per se loquendo, et non solum per accidens ob ignorantiam privatam alterius, ad significandum illud falsum. Unde interrogatus a Petro de aliquo falso, non poteris affirmative respondere, quando ea responsio, per se loquendo, determinate significat, te Petro respondere, et si eodem tempore alius occulte te interrogaret de aliquo vero, cui tu respondere intendis, et non Petro, quando illa occulta interrogatio ab aliis omnibus ignoratur, et ideo tua responsio externa non potest accipi, nisi ut directa ad Petrum. Quia intentio sola non variat significationem determinatam externam, quam voces, vel signa de se habent, et ideo non sufficit ad excusandum a falsitate, et mendacio, cujus malitia consistit in usu vocum, vel signorum externorum habentium determinatam significationem externam contra id, quod verum est. Sic ergo

Digitized by Google

Deus non potest exhibere verum miraculum, quando illud in iis circumstantiis determinate significat contestationem vel confirmationem alicujus falsitatis. Unde nec potuit Deus revelare illud miraculum futurum prævidens circumstantias in quibus debebat determinate significare confirmationem alicujus falsitatis, quia nec poterat in iis circumstantiis illud operari.

29 Ad rationem vero, et exemplum virtutis, et concursus naturalis, quem Deus dare potest agenti creato; etiamsi prævideat ipsum abusurum ejusmodi virtute et concursu ad opus malum, nec per hoc Deus dicitur auctor mali, eo quod sit præter ejus intentionem : responderi etiam potest ex dictis, discrimen esse : quia per opus illud naturale malum, ad quod Deus, ut auctor naturalis concurrit, non censetur Deus loqui, aut testificari aliquod falsum, ut per vera miracula, quæ ex communi hominum sensu a natura ipsa insito censentur specialia signa, et sigilla, quibus Deus specialiter voluntatem, et mentem suam manifestat. Si tamen aliunde constaret, Deum alicui virtutem, et concursum generalem dedisse ad patranda miracula, sicut nunc constat virtutem, et concursum generalem datum ad opera naturalia ; jam tunc miracula illa non censerentur signa testificationis divinæ, sicut nec nunc opera naturalia, quare eo casu non tribueretur Deo testificatio falsitatis, ad quam homo miraculo abuteretur. Nos tamen non loquimur de illo casu, sed quando, per se loquendo, in his circumstantiis miraculum censetur procedere a Deo testificante doctrinam, in cujus confirmationem editur.

30 Denique ad exemplum regis tradentis sigillum suum, vel subscriptionem alicui ministro, quem prævidet posse eis abuti, et fortasse abusurum ad testificandum regia auctoritate aliquid falsum, cujus tamen falsæ testificationis rex non est auctor, quia contra ejus intentionem fit, jam diximus supra, differentiam esse, quod rex postea quando sigillum imprimitur, vel subscriptio applicatur, non advertit ibi esse aliquid falsum. Si enim id adverteret, teneretur id impedire, alioquin falsitas ei tribueretur : Deus vero postea quando miraculum operatur, et quasi sigillum imprimit, scit falsitatem doctrinæ, quæ sigillo illo speciali confirmatur, atque adeo non posset a deceptionis vitio excusari in iis circumstantiis, in quibus, ut diximus, miraculum per se, et determinate significat testificationem divinam.

Quæri potest primo, an de facto propheta aliquis, vel alius habuerit evidentiam in attestante de rebus nostræ fidei, quæ nobis solum per fidem obscuram proponuntur. De hoc agit Suarez disp. III, sect. VIII, n. 10 et sequentibns : qui fere in universum negat. Et quidem non apparet fundamentum sufficiens ad id de aliquo affirmandum : nam illi etiam, qui magis familiariter, et excellentiori modo a Deo illuminati sunt circa res nostræ fidei, supponuntur per fidem credidisse ea mysteria, ut constat de Abrahamo, cujus fides laudatur apud Paulum *ad Hebr.* XI, ubi idem dicitur de Jacob prædicente suis filiis, quæ ventura erant; item de Moyse. Non habuerunt ergo scientiam, et evidentiam de rebus sibi revelatis : alioquin parum laudanda esset eorum fides : *Beati enim qui non viderunt, et crediderunt.* Nec esset ita efficax exemplum Abrahæ, quem idem Paulus *ad Rom.* IV proponit nobis tanquam exemplar credentium. Quod idem de Isaac, David, et aliis prophetis testatur Paulus dicto cap. XI. Quinimo ipsa Beatissima virgo de conceptione Verbi divini non videtur habuisse evidentiam, sed fidem, et hanc obscuram et liberam, atque adeo dignam encomio illo, *beata, quæ credidisti*, quæ verba non bene intelligerentur, si Beatissima virgo evidentia præcedente cogeretur ad assensum præstandum. Quidquid ergo, sit, an aliquando, et in aliquo raro casu aliquis evidentiam etiam in attestante habuerit; regulariter tamen non est fundamentum ad id asserendum, neque id videtur expedire juxta communem providentiam Dei volentis, quod fides ipsa sit meritoria, et libera in viatoribus, licet ob peculiares conditiones revelationis privatæ, appellati fuerint prophetæ *videntes,* non quod evidentiam habuerint rerum quas prædicebant, sed ob eximium lumen fidei et prophetiæ, quo peculiariter eis futura, et abscondita revelabantur, ut cum aliis explicat Suarez ibi num. 13.

31 An de fa... Propheta aliquis ha... buerit evidentia in attestante de r... bus fidei quæ nobis solum per fide obscura proponunt...

Joan., xx, 29.

Luc, I, ...

Quæri potest secundo, An si aliquis evidentiam haberet de revelatione divina, non tamen de veracitate, et infallibilitate Dei, assensus rei revelatæ esset tunc assensus fidei. Certum est autem non esse evidentem et clarum, cum inniteretur uni saltem principio obscure cognito, nempe veracitati

32 An si q... eviden... tiam ha... rei de revel... tione divina non d...

Digitized by Google

divinæ; ex hoc autem sequi videtur, quod possit esse assensus fidei, cum habeat obscuritatem requisitam ad actum fidei : præsertim cum fides humana exerceatur etiam quando constat clare de locutione Petri, cui credimus, de cujus tamen veracitate evidentiam non habemus, et ex eo capite assensus circa rem creditam adhuc remanet obscurus : idem ergo dicendum videtur de fide divina, qua Deo revelanti creditur.

33 Suarez disp. III, sect. VIII, n. 22 et sequentibus, imprimis difficile putat, quod possit aliquis habere evidentiam de revelatione, quod sit revelatio divina, et non habeat etiam evidentiam de veracitate Dei. Sed tamen dato illo casu, quo esset evidentia Dei revelantis, non tamen Dei veracis, dicit illum assensum fidei non fundari per se in evidentia revelationis, quia fidelis ita credit quæ a Deo dicuntur, ut paratus sit ad credendum, licet non constet evidenter de revelatione, si tamen sit evidentia credibilitatis. Quod ergo hic et nunc evidenter constet revelatio, per accidens se habet ad illum assensum fidei, qui per se non fundatur in illa evidentia, sed in revelatione, neque illa evidens cognitio revelationis ad assensum fidei deservit, nisi sub generali ratione, quatenus sufficienter proponit objectum revelatum.

34 Hæc responsio, et distinctio difficilis est. Primo quia, in rigore loquendo, assensus fidei circa objectum revelatum non fundatur in evidentia præmissæ formalis, sed in objecto præmissæ : neque enim dicit, credo incarnationem, quia evidens est Deum id revelare, sed quia Deus id revelat : nam evidentia non tenet se ex parte objecti cogniti, sed ex parte cognitionis, cum qua realiter identificatur : non ergo concurrit evidentia principii, aut movet *ut quod*, seu *ut quo*, sicut dici solet de cognitione finis, quæ cognitio non cognoscitur, nec movet, nisi, *ut quo*, seu ut conditio, et applicatio objecti, quod solum movet *ut quod*. Nunquam ergo fundari potest assensus circa objectum revelatum in evidentia revelationis, proprie loquendo. Eo autem modo, quo cognitio deservit applicando objectum, tota deservit cum tota sua evidentia, quod a posteriori colligitur, quia sicut visio clara Dei necessitat ad ejus amorem, quia proponit objectum tali modo, et cum tali evidentia et claritate ; sic etiam cognitio evidens utriusque præmissæ determinat, et necessitat ad assensum conclusionis, quia tali modo proponit objecta præmissarum ; nec est in potestate nostra limitare influxum et efficaciam talis cognitionis, ut influat solum sub ratione generica, et non sub ratione specifica, cum sub utraque informet intellectum, nec aliter moveat eo modo, quo movet *ut quo*, nisi informando, et proponendo, ac repræsentando objectum. Unde secundo arguere possumus, quia si posita tali repræsentatione evidenti, posset intellectus moveri ab ea solum sub ratione generica, quatenus est repræsentatio, et non sub ratione specifica, quatenus repræsentatio evidens est, sequeretur, quod etiam si utraque evidenter cognosceretur, nempe et veracitas Dei et ejus revelatio, adhuc ex utraque illa præmissa posset procedere assensus fidei circa objectum revelatum, nimirum si intellectus moveretur ab illis præmissis solum sub ratione generica, quatenus sunt cognitiones veracitatis et revelationis divinæ, et non quatenus sunt cognitiones evidentes. Consequens autem non concedit, sed negat expresse ipse Suarez eadem sect. VIII, n. 20 quia ex præmissis evidentibus non posset deduci conclusio inevidens, qualis debet esse actus : ergo nec quando una sola præmissa de revelatione est evidens poterit movere ad actum fidei circa objectum revelatum, solum sub ratione generica, quin moveat secundum totum gradum quem habet talis repræsentationis evidentis.

Ideo alii, quos tacito nomine refert idem 35
Suarez ibi n. 16. fatentur, eo casu, quo sola revelatio divina cognosceretur evidenter, et veracitas obscure, assensum circa objectum revelatum esse verum actum fidei, cum jam haberet obscuritatem ab uno principio obscuro. Alii tamen melius dicunt, illum quidem fore assensum fidei, non tamen ejusdem rationis, cum fide nostra, sed diversæ. Ita breviter, et obiter dixit Granado in præsenti tr. II, disp. v, n. 9. Unde consequenter dicendum videtur, assensum illum non posse fieri saltem adæquate ab habitu fidei, quem de facto habemus. Porro illum assensum futurum esse fidei, probari videtur argumentis adductis : quia esset obscurus, nec obstaret claritas revelationis, sicut neque etiam obstat claritas de locutione Petri, ut assensus, quo ei testificanti credimus, sit vere fides humana erga Petrum.

Quod vero assensus, ille non esset similis actibus fidei, quos de facto habemus, nec

Digitized by Google

posset adæquate procedere ab habitu fidei; qui de facto infunditur, probari potest; quia habitus fidei qui de facto datur, habet ordinem essentialem ad assensus solum obscuros circa res revelatas, ut supra vidimus, et per consequens exigit, quod motivum credendi sit obscurum, alioquin res ipsa revelata evidenter innotesceret. Non videtur autem, quod habitus fidei nostræ exigat obscuritatem in motivo solum in confuso, sed sub distinctione, nimirum, quod obscure cognoscatur vel revelatio Dei, vel ejus veracitas, ita ut alterutra obscuritas sufficiat ad actum nostræ fidei. Nam si hoc esset, jam haberet ex se virtutem ad assensus claros eliciendos circa veracitatem Dei, atque etiam circa revelationem Dei, et per consequens posset ex utroque assensu procedere ad assensum conclusionis circa rem ipsam revelatam. Non enim apparet, si semel hic habitus habet ex se virtutem ad eliciendum assensum clarum circa revelationem, quomodo ex eo, quod veracitas Dei evidenter cognoscatur, impediatur ab eliciendo assensu evidenti circa revelationem clare propositam, quem assensum alias posset de se elicere. Cum ergo aliunde non videatur negari posse, quod de facto multi fideles moveantur a veracitate Dei non obscure sed evidenter cognita, ut vidimus disp. II, sect. VI, et per consequens habitum nostræ fidei habere de facto virtutem ad eliciendos assensus evidentes circa veracitatem Dei; melius et magis consequenter dicemus, obscuritatem necessariam nostræ fidei debere provenire saltem ex obscuritate circa illud aliud principium, nempe circa revelationem, circa quam non potest unquam elicere assensum clarum, et ideo nec potest circa rem revelatam assensum clarum ex divinæ auctoritatis motivo elicere. Nec oportuit ad eum assensum clarum virtutem huic habitui inesse, qui de facto eliciendus non erat, communiter saltem loquendo, cum Deus fideles omnes in ænigmate, et fide obscura voluerit ambulare, et per fidem obscuram ad justitiam provehi.

37 Si tamen aliquando extra regulam communem Deus alicui revelationem claram et evidentem de aliquo peculiari objecto communicet; quæri potest, a quo habitu, vel principio eliciatur assensus eo casu. Ad quod ex dictis responderi potest, tunc concurrere quidem posse habitum ipsum fidei, quem de facto habemus; non tamen adæquate, et solum, sed simul cum alio comprincipio. Cum enim dixerimus, habitum fidei nostræ de facto non habere virtutem ad eliciendum assensum evidentem circa revelationem, consequens est ut ad eum actum evidentem circa revelationem requiratur aliud comprincipium, habitus vero fidei poterit ex se concurrere ad assensum circa veracitatem, et rursus ipse habitus fidei cum illo alio comprincipio superaddito poterunt elicere assensum circa rem revelatam, singulæ ut causæ partiales, quæ singulæ requiruntur ratione unius præmissæ, et ideo concurrunt partialiter ad assensum conclusionis, quæ pendet ab utraque illa præmissa, et involvit assensum implicitum utriusque.

Petes, an assensus ortus ex illa revelatione clare cognita sufficeret ad meritum bonorum operum, quæ ex illa cognitione procederent. Respondeo, si talis assensus daretur, consequenter id concedendum esse: quia sicut si alicui viatori daretur transeunter visio clara Dei, et licet amor Dei ex illa visione ortus esset actus necessarius, et ideo non esset meritorius, alii boni liberi, qui ex eadem visione Dei procederent, possent esse supernaturales, et meritorii; sic actus boni procedentes ex revelatione Dei clara, cognita per actum supernaturalem, possent esse supernaturales, et per consequens nihil illis deesset, ut possent, esse meritorii. Posset tamen idem homo habere saltem circa alia objecta alios actus fidei procedentes ex revelatione obscura, et initium justificationis semper esset ex fide procedente ex revelatione obscura, ut verificaretur etiam in illo regula universalis, quod initium omnis justificationis adulti sit fides, et quod sine fide impossibile sit placere Deo : quæ vera sunt de fide etiam obscura ex parte revelationis. 38

Quæri potest tertio an fideles de facto, licet non habeant evidentiam metaphysicam de revelatione divina, et veritate objecti revelati, habeant tamen evidentiam moralem. P. Granado in præsenti tract. II, disp. IV, n. 2, affirmat dari in fidelibus ejusmodi evidentiam moralem, quia multo firmiora sunt motiva nostræ credulitatis in rebus fidei, quam illa, quæ, seclusa divina revelatione, suadent esse Romam iis, qui Romam non viderunt : ergo sicut ii etiam habent evidentiam moralem de existentia Romæ, licet non videant repugnantiam metaphysicam in eo, quod non sit, et quod omnes id testificantes deceperint, ita concedenda erit mo- 39

Digitized by Google

ralis evidentia fidelibus de rebus fidei ex motivis credibilitatis quæ plura, et majora sunt : cui favere videtur S. Thom. in præsenti qu. V, art. 2 dum dicit, « Eos, qui viderent suscitari mortuum in confirmationem alicujus veritatis, manifeste cognituros esse, illam doctrinam esse a Deo. » Et III p. q. XLVII, art. 5, *in corpore* dicens, « Judæos vidisse evidentia signa divinitatis in Christo, » quæ ad minus intelligi debent de evidentia morali.

Hic modus dicendi videtur mihi singularis, et in rigore falsus, si non sit quæstio de vocibus, et nomen *evidentiæ moralis* latius extendatur, quam communiter in aliis materiis accipi solet. Pro quo suppono id, quod supra dixi, evidentiam, et claritatem in cognitione tunc intervenire, quando intellectus convincitur ab ipso objecto taliter proposito ad assensum : quo autem evidentia major est, eo magis intellectus convincitur, et cogitur ad assentiendum, et quo minor est, minus cogitur, unde quando est omnimoda, et perfectissima evidentia, omnino convincitur, et nullo modo dubitare potest. Quare evidentia metaphysica est, quando clare apparet, rem nullo modo posse aliter se habere, v. g. duo, et duo esse quatuor ; nihil posse simul esse, et non esse, et alia similia. Evidentia autem physica est, quando constat clare ; rem, licet metaphysice possit aliter se habere ; non tamen physice, seu attenta virtute causarum physicarum et naturalium, v. g. ignem applicatum subjecto capaci calefacere, sub accidentibus panis dari panis substantiam, et similia. Denique evidentia moralis dicitur, quando licet metaphysice non repugnet contrarium, neque etiam physice, hoc est, attenta virtute causarum naturalium, apparet tamen clare talis, et tanta difficultas, ut ratione illius nunquam contrarium ponatur, vel ponendum credatur in aliquo casu. Et ideo dicimus esse evidentiam moralem apud nos de existentia regionis Indicæ, quam nunquam vidimus, quia licet attenta virtute causarum naturalium, non repugnet physice, quod omnes, qui nobis testificati sunt de India mentiri voluerint ; hoc tamen ipsum est adeo difficile, ut non credamus id unquam eventurum, ut tot, tamque diversi testes convenerint ad volendum nos decipere, et cum tanta uniformitate, et constantia nobis eadem diversis etiam temporibus, et locis testificentur absque ulla discrepantia, et idcirco dicimus, nos habere moralem evidentiam, et plusquam fidem humanam de Indica regione, quod sufficit, ut intellectus convincatur : nec possit, nisi per summam dementiam, et obstinationem dissentire.

41 Hoc supposito, probari facile potest, non haberi communiter a fidelibus moralem evidentiam de rebus nostræ fidei, aut de divina revelatione ; quia experientia constat, facilius posse aliquem imprudenter, si velit, dubitare de rebus fidei, quam de existentia Indicæ regionis ; cum plures sint, qui de facto a fide semel suscepta deficiant, nemo autem, qui Indiæ existentiam neget. Quamvis enim fideles, dum fideles sunt, parati sint ad negandam potius Indiam, quam fidem : hoc tamen provenit ex pia affectione, et imperio voluntatis captivantis intellectum in obsequium fidei, non vero præcise ex objecto convincente et cogente intellectum ad assensum. Cessante quippe imperio voluntatis, et affectione pia, intellectus sibi relictus facilius posset dubitare de fidei rebus, quam de existentia Indiæ. Objectum ergo, quantum est de se, minus convincit, et ligat intellectum ad res fidei, quam ad existentiam Indiæ, et per consequens non est eadem evidentia de illis, quæ est de India, et licet, ut infra videbimus, firmius, et certius assentiamur illis, quam Indiæ ; clarius tamen Indiæ assentimur, quam rebus fidei.

42 Oritur autem hæc major evidentia de India, quam de rebus fidei, non quidem ex eo quod fundamenta nostræ fidei minora sint ; sunt enim multo majora, cum sint veracitas et testificatio divina ; sed ex eo, quod minus clare nobis proponuntur, quam fundamenta ad credendam existentiam Indiæ. Nam ad convincendum intellectum, et determinandum ad assensum non solum deservit pondus ipsius motivi, sed etiam major claritas, qua proponitur, quæ magis impedit dubium, et formidinem de objecto, quam pondus solum motivi absque ea claritate cogniti. Quare licet auctoritas divina æque clare cognita magis determinaret ex se, et convinceret intellectum, quam motiva humana, quæ habet ad credendam Indiam : de facto tamen seclusa pia affectione, et imperio voluntatis, minus cogit, quia non æque clare, sed magis obscure apparet, quam appareant illa alia motiva, et ideo secluso imperio voluntatis, posset facile intellectus dissentire, prout de facto dissentiunt hære-

Digitized by Google

tici, quibus proposita sufficienter sunt motiva credibilitatis nostræ fidei: cum eadem experientia ostendat neminem negare Indiam humana solum auctoritate probatam. Quare merito Coninch disp. XI, *de fide* dub. I, n. 44, dixit, eos, qui Romam nunquam viderunt, non tamen habere proprie fidem de existentia Romæ, sed evidentiam quamdam, nec tam Romam credere, quam scire, atque adeo hanc evidentiam moralem ex motivis humanis genitam posse stare cum fide divina ejusdem objecti, licet hic auctor non admittat posse consistere fidem humanam cum fide divina de eodem objecto.

43 Unde jam constat responsio ad rationem contrariæ sententiæ; dicimus enim, licet fundamentum secundum se, majus sit ad credendas res nostræ fidei, quam ad credendam Indiam; id non sufficere ad evidentiam moralem, quando illud majus fundamentum minus clare proponitur; utrumque enim requiritur ad generandam evidentiam. Quod probari potest retorquendo idem argumentum; nam majus etiam est fundamentum, quod habemus ad credendas res nostræ fidei, et multo firmius, quam quod habemus ad conclusionem evidentia physica. Ideo enim Petrus appellavit firmiorem propheticum sermonem, quam notitiam ex visu corporeo comparatam: et tamen assensus fidei non habet evidentiam, physicam, quam habet assensus conclusionis in demonstratione physica: quia scilicet majus illud, et firmius fundamentum in fide, non proponitur clare, sicut in demonstratione, sine qua claritate non cogitur, nec determinatur intellectus, nisi accedat voluntatis imperium. Similiter ergo dicimus, fundamentum ad credendam Indiam minus esse in se, quam fundamenta fidei nostræ; proponi tamen clarius, et ideo gignere moralem evidentiam, quam non gignunt in nobis fundamenta fidei, quia non ita clare proponuntur.

44 Urgebis adhuc, quia tunc videtur dari moralis evidentia, quando aliquis de veritate objecti non potest prudenter dubitare vel formidare, et multo minus eam negare: minus autem prudenter potest aliquis negare veritatem nostræ fidei, aut de ea dubitare, quam de veritate Indiæ: ergo non minus habet evidentiam moralem de rebus nostræ fidei, quam de India. Respondeo majorem claritatem, vel evidentiam non consistere in eo, quod non possimus prudenter de objecto dubitare, vel illud negare: certum enim est, minus posse nos prudenter dubitare de rebus fidei, quam de iis, de quibus habemus evidentiam physicam, cum quilibet fidelis potius negare debeat, quæ sensibus percipit, quam quæ fides credenda proponit: et tamen major est evidentia de iis quam de objectis per fidem creditis, ut constat. Non ergo arguitur major, vel æqualis evidentia ex eo, quod possimus minus prudenter dubitare de hoc objecto, quam de aliis evidentibus. Ratio autem est, quia prudentia, cui opponitur imprudentia, si proprie et in sensu rigoroso accipiatur, est virtus moralis intellectualis proxime morum directrix, seu est virtus intellectus, qua in quovis negotio occurrente novimus, quid honestum sit, quid turpe, ut cum aliis definit, et docet Lessius lib. I *de prudentia* c. I dub. I n. 1 unde n. 8 infert, objectum prudentiæ esse actionem honestam in singulari: ex quo etiam fit, ut quo plus aliqua actio deviat ab honestate, et obligatione, eo magis imprudenter fiat: quare, si cum minori etiam claritate, et evidentia est major obligatio non dissentiendi alicui objecto, vel non dubitandi de illo, ut contingit in objectis fidei propter auctoritatem Dei testificantis, ut infra videbimus agentes de firmitate, et certitudine fidei; tunc etiam magis imprudenter dubitabitur, et minus prudenter negabitur propter majorem oppositionem cum regula prudentiæ dictantis majorem turpitudinem, et inhonestatem in ejusmodi dissensu, vel dubitatione. Non ergo arguitur bene evidentia moralis ex eo, quod non possit aliquid prudenter negari, vel revocari in dubium, cum hoc argumentum sit a disparatis, nempe ab obligatione credendi, quod est objectum prudentiæ, ad necessitatem, vel quasi necessitatem provenientem ab objecto taliter apparente, quod est proprium evidentiæ.

An vero id, quod est moraliter evidens, ita appareat, ut non possit nisi imprudenter negari, vel revocari in dubium: dico, imprimis aliquando nec prudenter, nec imprudenter posse negari; quia, licet non appareat fundamentum evidens evidentia physica ad assentiendum, nullum tamen apparet fundamentum ad dissentiendum, et negandum positive, sine quo fundamento intellectus non potest elicere positivum dissensum. Quare fortasse de facto non potest regulariter homo dicere, et credere, non dari Indicas regiones, quia non habet fun-

Digitized by Google

damentum ad id dicendum, licet non habeat evidentiam physicam de India. Aliquando vero habere potest aliquale fundamentum ad id negandum, licet nimis infirmum, et quod non tollat evidentiam moralem contrariam, et poterit fortasse ex imperio saltem voluntatis id negare. Sicut etiam poterit ex imperio ejusdem voluntatis dubitare, eo quod possibile sit omnes de India testificantes decipere voluisse. An vero in iis casibus imprudenter operetur negando, vel dubitando positive de objecto moraliter evidenti: aliquando quidem imprudenter id fiet, quando scilicet spectat ad regulas morum materia, de qua agitur; in qua materia ad prudentiam stricte sumptam pertinet examinare, et proponere veram honestatem, et convenientiam objecti. Quando vero materia talis non esset, ille talis negans, vel dubitans magis diceretur stultus, vel insipiens, quam imprudens: semper tamen magis imprudenter dubitabitur, vel dissensus præstabitur in rebus fidei sufficienter propositis, quia hoc magis erit contra regulas prudentiæ proponentis obligationem assentiendi firmiter, licet absque necessitate proveniente ex parte objecti, qualis communiter reperiri solet, ubi datur evidentia physica, vel moralis.

46 Explicantur duo loca S. Thomæ

Restat explicare duo loca S. Thomæ adducta pro contraria sententia. Ad primum ex qu. v art. 2 ubi S. Doctor dicit, eum, qui videret mortuum suscitari a propheta in confirmationem rei futuræ, quam prædiceret, convincendum fore manifeste ad cognoscendum, quod prædictio illa esset a Deo. Respondetur, ibi non esse sermonem de vera evidentia rei, sed de evidentia credibilitatis, ut constat ex verbis antecedentibus, in quibus S. Th. supponit, debere intercedere imperium voluntatis. Sic enim ait: « Respondeo, dicendum, quod sicut supradictum est, intellectus credentis assentit rei creditæ: non quia ipsam videat, vel secundum se, vel per resolutionem ad proxima principia per se visa, sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his, que non videt (ecce excludit evidentiam etiam a præmissis) et propter imperium voluntatis moventis intellectum, et obedientis Deo. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus. Uno modo ex ordine voluntatis ad bonum: et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc, quod judicet esse credendum his, quæ dicuntur; licet non convincatur per evidentiam rei; sicut si aliquis Propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando; ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste, hoc dici a Deo, qui non mentitur: licet illud futurum, quod prædicitur, in se evidens non esset, unde per hoc ratio fidei non tolleretur. » Ex quibus verbis constat, S. Thomam requirere voluntatem in utroque illo modo credendi, quem distinxit ab habente evidentiam rei in se, vel in præmissis evidentibus. Videatur Bannes in illo art. 2; in dubitatione circa secundam conclusionem, ubi docet, et probat, in dæmone, de quo ibi agit S. Thomas, non requiri imperium voluntatis ad credenda mysteria nostræ fidei: esse tamen tantam vim motivorum, ut licet non faciant dæmoni evidentiam physicam, impossibile tamen moraliter sit ei resistere tali ponderi motivorum, et ideo dicitur habere evidentiam moralem de veritate nostræ fidei. Unde S. Thomas ibi in responsione ad primum non dixit absolute dæmonem convinci, sed fidem ejus esse *quodammodo coactam ex signorum evidentia,* quibus verbis indicat, non esse omnimodam coactionem, sed aliquam libertatem cum impotentia morali ad dissentiendum: et in eodem sensu in III sent. disp. XXIII, q. III, art. 3 dixit, quod dæmones non omnino libere assentiuntur rebus fidei, quas credunt; quia nimirum habent necessitatem moralem ad volendum credere propter vehementiam motivorum, licet habeant potentiam physicam ad non assentiendum; et in eo denique sensu intelligi debet idem S. Thom. quando qu. XIV *de veritate* art. 9 ad 4 dixit dæmones non voluntate, sed necessitate credere; intelligit enim nomine *necessitatis*, coactionem, sicut, qui metu mortis projicit merces, dicitur necessitate coactus id facere, licet revera non sine voluntatis imperio id faciat.

De homine autem, qui videt mortuum suscitari a propheta in confirmationem veritatis, quam prædicit, non puto communiter habere evidentiam etiam moralem divini testimonii, ut dixi in superioribus, et constat experientia, cum multi ex Judæis, qui ea miracula Christi videbant adhuc non crederent. Unde quando S. Thom. dixit loco citato, convinci tunc intellectum, ut 47

Digitized by Google

cognoscat manifeste hoc dici a Deo, et quando III p. dicta quæst. XLVII art. 5 (qui erat secundus locus S. Thomæ in contrarium adductus) dixit, principes Judæorum, et homines majores, et sapientes *vidisse evidentia signa divinitatis ipsius*, intelligi debet de evidentia credibilitatis, non tamen de evidentia etiam morali, qua evidens esset signa illa fieri a Deo in confirmationem divinitatis Christi. Alioquin non potuissent potentia saltem morali dissentire, prout de facto dissentiebant: et negabant Christi divinitatem. Unde Paulus de eisdem dixit: *quod si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Manifeste tamen convincebantur evidentia signorum quæ evidenter probabant eos nullam habere excusationem, ut non crederent; ad credendum tamen necessarium eis erat voluntatis imperium, et pia affectio sine qua poterant adhuc saltem imprudenter dubitare, et negare, prout de facto negabant.

1. Cor. II, 8.

48 Fides exigit essentialiter obscuritatem aliquam in assensu.

Ut ergo jam ad propositum nostræ quæstionis, unde digressi sumus, revertamur, constat ex omnibus supradictis, fidem nostram exigere essentialiter obscuritatem aliquam in assensu, quatenus oritur ex motivo ejusdem fidei. Contra quod adhuc objici potest, quia et si constet mihi clare de locutione Petri, adhuc possum elicere actum fidei humanæ circa objectum dictum; ergo etsi constet clare de locutione Dei, possum elicere actum obscurum fidei circa objectum dictum. Respondeo, negando consequentiam, quia evidentia testimonii Petri, non tollit obscuritatem circa objectum dictum: non enim apparet clara connexio infallibilis illius testimonii cum veritate objecti, et ideo relinquitur assensus obscurus: at vero inter testimonium divinum clare cognitum, et veritatem objecti, apparet clare, et evidenter necessaria connexio.

49 Obscuritas quomodo se habeat respectu fidei.

Restat tamen difficultas, quomodo se habeat obscuritas respectu fidei? an ut ratio formalis objectiva, an alio modo? Aliqui dicunt pertinere ad objectum formale, quod non solum est revelatio, ut sic, sed talis revelatio, scilicet obscura: quare assensus innitens revelationi claræ et assensus innitens revelationi obscuræ differunt penes diversa objecta formalia, quæ respiciunt. Ego existimo imprimis, obscuritatem, formaliter loquendo, non esse rationem formalem assentiendi; ratio enim formalis est, quæ movet ad assensum, obscuritas autem non movet; imo magis retardat, non enim assentior ego, quia revelatio est obscura, sed quia revelatio est. Deinde existimo, obscuritatem non esse aliquid tenens se ex parte objecti, sed ex parte ipsius assensus; quare non tam est diversitas in objecto, quam in modo tendendi ipsius actus ad suum objectum: quod ipsa experientia testatur: videmus enim, proposito aliquo principio duobus hominibus, alterum, qui perspicax est, et acutus, cognoscere clare veritatem objecti, et connexionem terminorum inter se, alterum, qui tardus est, et hebes, cognoscere idem objectum ex apprehensione etiam terminorum, obscure tamen, vel saltem minus clare: quæ diversitas tenet se radicaliter ex parte minoris luminis intellectualis; formaliter vero ex parte actus obscurioris, a quo denominatur objectum obscurum, sicut ab assensu evidenti, certo, et claro, denominatur objectum evidens, certum, et clarum; quia res in se ipsis nec habent claritatem, nec obscuritatem, nec certitudinem, aut incertitudinem.

Hinc infero, nostrum habitum fidei invenire quidem in revelatione clara totam rationem formalem assentiendi, quam habet, scilicet testimonium et veracitatem Dei. Cæterum impediri ab eliciendo assensu circa illam propter nativam limitationem, qua ex natura sua astringitur ad tale genus actuum; scilicet ad obscuros solum, nec habet virtutem ad claros etiam circa idem objectum formale revelationis divinæ: quæ limitatio colligitur ex modo loquendi Scripturæ, et Patrum supra adducto. Quare cum S. Thom. in præsenti art. 6. dixit, « rationem formalem rei credibilis esse non visum, » non loquitur de ratione formali objectiva, sed de ratione formali, quæ denominative convenit objecto ab ipso actu fidei, quam notanter appellavit *rationem formalem ex parte nostri*; quasi subjectivam, non objectivam; quæ quidem potest dici ratio formalis, in quantum pertinet ad diversitatem specificam fidei, fides enim non solum specificatur ab objecto formali, sed etiam ab intrinseco modo tendendi in ipsum objectum; scilicet cum obscuritate.

50 Infertur Habitus fidei un[...] impedi[...] ab eliciend[...] assensu circa revelationem claram.

Digitized by Google

SECTIO II.

Utrum fides esse possit de objecto aliunde clare cognito : ubi utrum possit esse cum opinione.

Diximus, actum fidei essentialiter esse obscurum : nunc inquirimus pro complemento ejusdem dubii, an adeo sit claritas contra rationem fidei, ut repugnet fides circa objectum aliunde clare cognitum : ubi etiam obiter videbimus, an repugnent assensus fidei, et assensus probabilis, seu opinio circa idem objectum.

Suppono primo, non esse quæstionem de habitibus comparatis inter se : certum enim est, habitum fidei non repugnare cum habitu scientifico, imo nec cum habitu erroris : tum quia habitus supernaturales non contrariantur habitibus naturalibus : tum etiam, quia habitus solum se habet ut principium suorum actuum : principia autem actuum contrariorum non debent esse contraria ; nam idem intellectus, et eadem voluntas est principium actuum contrariorum, scilicet assensus et dissensus ; amoris et odii, ex quo etiam fit, non repugnare habitum fidei cum assensu scientifico, neque e contra habitum scientificum cum assensu fidei, sicut non repugnat actus amoris cum principio actus odii.

Videatur Suarez in præsenti disp. III, sect. IX, n. 4 et sequentib. ubi contra Capreolum dicentem amitti fidem habitualem circa eos articulos, circa quos aliquis acquirit demonstrationem, et assensum scientificum, probat id esse falsum ab experientia, qua constat etiam comparata philosophia ab aliquo fideli, non minus firmiter posse ipsum profiteri fidem earum veritatum, quæ firmitas major non provenit a ratione philosophica, sed a fide, cujus assensus debet habere majorem illam firmitatem, ut infra videbimus. Ratio etiam est clara, quia habitus infusus fidei est indivisibilis, et unus ad assensus omnium articulorum : quare non posset ex parte deperdi, et ex parte retineri : cum ergo maneat saltem ad alios articulos credendos, non potuit perdi fides habitualis circa hos, qui aliunde evidenter jam sciuntur. Quod idem est, quando prius erat habitus scientificus, et postea advenit fides ; eadem enim experientia constat, non perdi habitum scientificum de iis objectis, quæ etiam per fidem probantur.

53 Objectio I.

Contra hoc tamen opponi potest primo, quia ex eo quod actus virtutis, et vitii opponantur, fit quod habitus etiam opponantur, nec possit esse aliquis simul temperans, et intemperans habitualiter ; mansuetus, et iracundus, castus, et lascivus, etc. Ergo sufficit oppositio inter actus, ut neque eorum habitus possint ex natura rei esse simul. Ad hoc argumentum omissis aliis solutionibus, quæ videri possunt apud Hurtadum in præsenti disp. XXIX, sect. I. Respondeo, distinguendo : nam potest sermo esse de habitibus infusis, vel de acquisitis. De infusis itaque certum videtur, quod non opponantur cum habitibus vitiosis : nam peccator qui habitus vitiosos diuturno peccandi usu comparavit, et postea cum attritione confitetur, et justificatur, accipit cum gratia sanctificante habitus infusos virtutum moralium ; et tamen experientia constat, non expelli statim habitus vitiosos : imo adhuc difficultatem non exiguam sentiri provenientem ab ejusmodi habitibus : non ergo repugnant esse simul cum habitibus infusis. Unde e contra, si præcedunt habitus infusi in homine justo, et postea paulatim acquiratur habitus vitiosus per peccata venialia, constat etiam, non ideo expelli habitus infusos. Adveniente autem peccato mortali, expellitur quidem habitus charitatis, et juxta communem sententiam expelluntur quoque alii infusi virtutum moralium : non tamen propter repugnantiam habituum inter se, cum postea recuperata gratia, redeant habitus infusi, non expulso habitu vitioso ; sed expelluntur propter connexionem, quam habent cum gratia, quæ expellitur per peccatum mortale actuale, cum quo alii etiam habitus infusi habent repugnantiam mediatam.

54

Loquendo vero de habitibus acquisitis contrariis, in mea sententia nulla est repugnantia inter eorum entitates physicas : nam ii habitus, ut dixi in philosophia, tam qui pertinent ad facilitatem intellectus, quam qui pertinent ad facilitatem voluntatis, sunt solum species coordinatæ intensæ, vel tales, quæ facile et prompte repræsentant motiva ad assensum, vel consensum, vel etiam ad dissensum : quæ species non habent inter se oppositionem physicam quoad entitatem ; nam postquam aliquis habet species, ut apprehensiones motivorum pro una parte,

Digitized by Google

potest denuo accipere speciem intensam motivi pro parte contraria, nec ideo amittit species priores, vel obliviscitur illorum motivorum. Dicuntur tamen expelli, vel remitti priores habitus, non quidem quoad entitatem, sed quoad denominationem: quia licet maneant priores species; non tamen facilitant, nec inclinant sicut prius; quatenus propositis jam motivis contrariis, debilitatur vis priorum motivorum ; nec possunt ita vehementer movere in præsentia novi motivi contrarii, quod antea vel latebat, vel non ita attente ponderatum, et examinatum fuerat. Unde priores non facilitant potentiam, sicut antea, et quia eorum activitas manet refracta, dicuntnr non manere, vel saltem remitti quoad denominationem habitus, vel facilitatis, quamvis remaneant quoad totam suam entitatem intrinsecam : quæ omnia suppono ex philosophia, et ex iis constat, non argui bene ex hoc exemplo repugnantiam inter habitum scientiæ, et fidei infusæ, præsertim cum habitus infusi non dent facilitatem sicut acquisiti, sed habeant se ad modum potentiæ, ut dixi eodem loco, unde multo minus repugnant cum acquisitis contrariis, quam ipsi habitus acquisiti inter se : quia licet non posset esse simul facilitas ad actus contrarios, potest tamen esse potentia ad unum actum cum facilitate ad actus contrarios.

55 Objectio II. Sed contra hoc arguitur secundo, quia habitus fidei oppositionem habet cum quolibet errore contra fidem, quod provenire videtur ex eo, quod actus fidei non possit stare simul cum actu erroris, ex quo fit ut nec fidei habitus manere possit cum actu erroris; si ego non potest etiam actus fidei esse simul cum actu scientifico circa idem objectum, hoc sufficiet, ut nec habitus fidei manere possit cum eo actu. Respondetur, oppositionem habitus fidei infusæ cum actu erroris non esse physicam cum entitate erroris; nam si actus idem erroris non esset culpabilis, non expelleretur actus fidei, et e contra expelleretur etiamsi error revera non esset contra objectum revelatum, sed ex conscientia erronea putantis esse revelatum, circa quod objectum procul dubio non potuisset fides infusa elicere suum actum : non ergo est illa repugnantia physica proveniens ex tali objecto, sed est quasi moralis, hoc est fundata in culpa infidelitatis, quæ expellit gratiam, et disponit sufficienter, et condigne ad ablationem etiam habitus fidei, ut dicemus infra disp. XVI, agentes de conservatione fidei. Cum ergo hæc oppositio quasi moralis non sit inter actus scientiæ, et habitum fidei,non debet hic expelli propter illos.

Objici potest tertio, ex visione beatifica, et lumine gloriæ, quæ expellunt habitum fidei infusæ, eo quod cum illis non potest fides exercere suos actus; ergo si fides non potest exercere suum actum cum actu scientifico ejusdem objecti, hoc etiam sufficiet, ut habitus fidei manere non possit adveniente scientia de eisdem objectis. Respondetur, negando consequentiam, habitus enim fidei perditur in patria, eo quod maneret semper otiosus, quia ratione status beatifici et perfecti, cui repugnat actus obscurus, numquam posset elicere suum actum, qui essentialiter debet esse obscurus saltem circa divinam revelationem, ut supra diximus; Quare, cum habitus infusus non detur, nec conservetur, nisi in ordine ad operandum; cessante omnino, et in perpetuum hoc fine, et hoc per se loquendo, et ratione status intrinseci, non potest connaturaliter conservari amplius talis habitus. Ratio autem a priori est, quia habitus infusi, vel promanant a gratia, vel dantur, et conservantur a Deo ad exigentiam ejusdem gratiæ, cui debentur potentiæ ad actus intellectus, et voluntatis, qui sint proportionati filio Dei adoptivo. Cum autem eadem gratia extra viam, et in termino beatitudinis exigat ex natura sua perpetuitatem, et inamissibilitatem illius status, et per consequens exigat, quod habitus fidei nunquam amplius operetur; impossibile est, quod eadem gratia exigat adhuc habitum fidei, quem solum exigebat ad operandum. Cessante autem hac exigentia gratiæ, imo posita exigentia ejusdem gratiæ contraria, non potest Deus conservare adhuc habitum fidei, quem solum conservabat ob exigentiam gratiæ, et ideo ex natura rei sequitur ejus destructio, quod non procedit adveniente scientia, cum adhuc gratia exigat conservari habitum fidei, qui deservire imprimis potest adhuc ad assensus circa alios articulos, et deinde etiam circa hos ipsos, si quando medium scientificum memoriæ non occurrat, et denique etiam in presentia medii scientifici, ut firmius, et certius per fidem credantur, ut postea videbimus. 56 Objectio III.

Confirmatur responsio hæc ; quia si habius fidei in patria auferretur solum propter 57

Digitized by Google

repugnantiam, quam ejus actus haberent cum visione clara eorumdem objectorum, non debuisset omnino auferri : neque enim Beatus videt de facto omnia objecta in Verbo, quare respectu eorum, quæ non videt, potuisset habere fidem. Ratio ergo, cur fidei habitus omnino auferatur, debet esse magis universalis, nempe, quia ratione status perfectissimi repugnat actus obscurus, atque ideo fides semper otiosa, quia si quæ alia manifestanda sunt Beato ultra ea, quæ videt in Verbo, id totum debet fieri per revelationem claram, qualis decet Beatum. Hæc autem ratio non procedit in casu nostro, in quo fides non maneret otiosa : ergo licet actus fidei, et scientiæ circa idem objectum non possent esse simul, non ideo habitus fidei destrueretur in via, sicut aufertur in patria.

[H]abitus [fid]ei cur [om]nino auferatur beatis.

58 [As]sensus Theo[log]icus non [re]pugnat cum [as]sensu [fid]ei circa idem [ob]jectum.

Suppono secundo, assensum theologicum non repugnare cum assensu fidei, circa idem objectum, qui licet assensus theologicus deducatur per evidentem consequentiam ex suis principiis; habet tamen obscuritatem ea parte, qua pendet a principio fidei, et ideo non est simpliciter clarus, nec quidem scientificus, sed obscurus, et certus. Difficultas ergo præsens est solum de assensu claro et scientifico, an pugnet cum assensu fidei.

Prima [se]ntentia.

Prima sententia affirmat omnino repugnare; quam tenere videtur S. Thom. in præsenti; Capreolus, Cajetanus, et Thomistæ communiter, Scotus, et Richardus relati a nostro Valentia in præsenti disp. I, punct. IV, q. 1, § 2. in principio, Molina, Cumel, et alii plures, quos affert Suarez disp. III, sect. IX, num 1, qui loquuntur de actu fidei, et cognitione scientifica, idem tamen dicerent de actu fidei, et opinione.

[S]ecunda [se]ntentia.

Secunda sententia negat repugnare. Hanc tenent Alex. Alens. Albertus Magnus, Altisiodorensis, Bonaventura, Dur. Gab. quos refert, et sequitur idem Valentia ubi supra : eamdem tenet Catharin. in c. XI epist. *ad Hebr*. et Salmeron ibidem disp. XI. uterque eisdem verbis, et rationibus eam probans, et plures recentiores, qui tamen rursus dividuntur : nam aliqui hanc sententiam in universum docent de omni cognitione evidenti : alii vero dicunt, cognitionem evidentem abstractivam non repugnare cum fidei assensu; intuitivam vero omnino repugnare.

Dico primo. Non repugnat fidei assensus cum omni cognitione evidenti ejusdem objecti. Huic non repugnat fortasse S. Thom. nam q. V, art. 1, in corpore, videtur docere, solum repugnare fidem cum scientia perfecta, qualis habetur in patria, non cum naturali, qualis fuit in Angelis simul cum fide; et ad secundum dicit, omnem cognitionem naturalem nostram habere obscuritatem, et tenebras sufficientes ad obscuritatem fidei salvandam. Hanc etiam tenent Suarez ubi supra n. 7, Hurtado disp. XXX, sect. II, Coninch disp. XI dub. 15, et alii communiter. Probatur primo ex Scriptura, in qua proponuntur fide credenda ab omnibus aliqua, quæ a multis evidenter sciuntur; qualis est Dei existentia, et plura ejus attributa. Ad *Hebr*. XI, 6. *Oportet accedentem ad Deum credere, quia est*. Item ibidem dicitur, fide credi mundi creationem : *fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei,* etc. et denique in symbolo fatemur omnes docti, et indocti, quod credamus Deum esse omnipotetem, et unum, etc. ubi Patres de omnibus dicunt habere fidem illorum objectorum, quorum verba vide apud Valentiam ubi supra.

59 Non repugnat fidei assensus cum omni cognitione evidenti ejusdem objecti.

Ibid. 3.

Probatur secundo, quia ad contritionem debet præcedere cognitio fidei de bonitate Dei, malitia peccati, etc. quæ omnia a viro docto possunt evidenter sciri; ergo potest habere utrumque assensum in intellectu : alioquin deterioris conditionis esset doctus, quam indoctus; nam circa hæc objecta rusticus exercet actus fidei supernaturales, et meritorios; doctus vero solum haberet naturales, et sine merito.

Vir doctus potest habere utrumque assensum.

Varie respondent adversarii. Dicunt primo, posse elici ab homine docto assensum fidei in absentia assensus scientifici, a quo potest abstinere homo doctus, ut fides possit habere locum. Sed contra, quia si actus fidei pugnat cum evidentia actuali, pariter videtur pugnare cum memoria evidentiæ : nam sicut quando actu video Petrum, non possum credere propter dictum alterius, quod video Petrum, ut postea dicemus; sic nec postea possum credere me vidisse Petrum propter dictum alterius : statim enim excitatur in memoria species evidenter repræsentans me illum vidisse, ergo similiter in homine docto excitatur species evidens objecti sciti impediens fidem; ergo nunquam, nisi in casu aliquo raro, habere posset fidem illorum objectorum. Videatur Coninch ubi supra nu. 25.

60 Variæ responsiones adversariorum.

Respondent alii, philosophum habentem

Digitized by Google

scientiam de existentia Dei, et aliis articulis non debere eos fide credere, nec Paulum necessarium esse dixisse fidem strictam horum articulorum, sed solum assensum certum, prout abstrahit ab assensu fidei, et scientiæ. Hanc tamen responsionem rejiciunt alii theologi communiter, et merito. Videatur Suar. disp. III, sect. IV, n. 5. Nec dubitari potest Paulum de fide propria locutum fuisse, quam ut dispositionem necessariam ad justificationem exigit: in hoc enim sensu prædicta Pauli verba explicuit concilium Trid. sess. VI, c. 6. his verbis. « Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata, et promissa sunt. » Hæc certe non est scientia, quæ neque est ex auditu, neque ad ejus assensum libere movemur, sed convincimur, et necessitamur ab evidentia objecti. De hac autem fidei credulitate explicat statim Tridentinum verba Pauli dicens : « De hac dispositione scriptum est : *accedentem ad Deum opertet credere, quia est,*
Heb. XI, 6. *et quod inquirentibus se remunerator sit.* » Non potest ergo negari etiam in philosopho necessitas fidei de his articulis, præsertim cum firmius debeat credere hos eosdem articulos, quam antea per scientiam assentiretur; quæ major firmitas non provenit formaliter a scientia, quæ antea erat, sed a pia affectione voluntatis, quæ ob reverentiam divini testimonii intervenientis, ejusmodi firmitatem imperat. Debet ergo divina auctoritas movere ad ipsum assensum: alioquin nec posset voluntatem movere ad firmiorem assensum inperandum.

62 Duo hæc necessario de fide credenda, scilicet Deum esse, et esse remuneratorem.

Respondent alii, fidem necessariam esse de existentia Dei, non ut auctoris naturalis, sed ut auctoris surpernaturalis, quare hic articulus semper restat fide sola credendus etiam a philosopho, qui scientiam habet de Deo auctore naturali. Ita Canus lib. XII, *de locis Theolog.* c. IV. Hæc tamen responsio rejicitur primo et ipsis verbis Pauli, qui duo proposuit fide divina necessario credenda ante justificationem, scilicet, et Deum esse, et esse remuneratorem : qui autem solum dicit, Deum esse, nihil adhuc dicit de remuneratione supernaturali : ergo non minus ille prior articulus pertinet ad fidem necessariam, quam prosterior : nec sine aperta violentia dici potest, sensum priorum verborum esse, Deum esse auctorem supernaturalem.

Secundo impugnatur, quia illa sane cognitio exigitur supernaturalis, et ex adjutorio et inspiratione Spiritus sancti, atque adeo ex dono fidei, qua proponitur Deus diligendus charitate infusa. Charitas autem infusa non diligit Deum, quia solum est auctor effectuum supernaturalium, sed quia est summun bonum et infinite perfectus : et quidem non esset infinite perfectus, si non esset etiam auctor rerum naturalium, non enim esset omnipotens, si solum posset producere effectus supernaturales ; nec potest negari, quod charitas possit Deum diligere propter perfectionem omnipotentiæ, propter infinitatem, æternitatem, immensitatem, et alias perfectiones; ergo hæ etiam perfectiones, et earum existentia credi possunt per fidem a quolibet fideli etiam docto.

Tertio : hoc ipsum probari posset, quia 63
philosophus ille habens evidentiam de infinita perfectione Dei, et per consequens de summa Dei veracitate, et infallibilitate, non potest credere per fidem Deum, ut auctorem supernaturalem, quin per eamdem fidem credat etiam veracitatem, et infallibilitatem Dei : neque enim potest fides credere Deum auctorem supernaturalem propter divinam auctoritatem, quin eadem fides credat, Deum esse summe veracem, si quidem veracitas Dei est motivum formale saltem partiale ad credenda alia : ergo non obstante evidentia de veracitate Dei ex aliis principiis evidentibus, potest eadem veracitas credi rursus per fidem, alioquin nullus alius articulus credi posset per fidem ab eo philosopho, si quidem quilibet assensus fidei circa quemcumque articulum est simul assensus circa Dei veracitatem. Hoc argumentum insinuare videtur Hurtado disp. III, sect. II, sub sect. 1. § 5.

Sed revera non est argumentum efficax, 64
quia responderi potest, eum, qui habet evidentiam de veracitate Dei, non credere postea alios articulos fidei, propter veracitatem Dei obscure cognitam, sed propter illam cognitam clare assensu tamen supernaturali procedente ab eodem habitu fidei, ut diximus supra disp. I, sect. VI, ubi advertimus, non repugnare, quod in aliquibus de facto resolvatur fides mysterii revelati in veracitatem Dei clare cognitam, assensu tamen supernaturali, et super omnia, præcedente pia affectione voluntatis, quæ facit ut intellectus assentiatur, non quidem obscure, sed evidenter, firmius tamen, et super omnia,

Digitized by Google

eidem veracitati Dei clare cognitæ, in quam resolvi possit partialiter fides aliorum articulorum, quæ suam obscuritatem participaret ab altero motivo partiali, nempe a testimonio divino obscure cognito ; quare ex hoc capite non argueretur, posse esse simul scientiam, et fidem de eodem objecto.

Quarto : Probari melius potest, quia si non posset philosophus de iis etiam articulis fidem habere, deterioris esset conditionis, quam rusticus, qui ea omnia per fidem crederet, cujus actus nobilior est, et firmior, quam sit conclusio illa scientifica naturalis, quam philosophus habet. Nec enim ex consortio habitus fidei potest demonstratio illa, vel conclusio philosophica melior, aut certior fieri, nisi ab ipsa etiam fide dependeat, nec potest a fide dependere, nisi motivum fidei aliquo modo moveat et influat, nempe testimonium Dei : quod si moveat, hoc est, quod intendimus, posse scilicet aliquem moveri a testimonio obscuro Dei ad credendum etiam id, de quo aliunde habet demonstrationem scientificam.

Nec etiam satisfacit, quod alii respondent, philosophum non esse pejoris conditionis, quia licet actu non credat per fidem ea objecta, est tamen de se paratus ad ea per fidem credenda, quoties medium scientificum deerit, vel si deesset. Hoc, inquam, non satisfacit, quia illa promptitudo non est credere, sed voluntas solum conditionata credendi ; quare actu sicut non habet fidem eorum articulorum, ita nec habet certitudinem, et firmitatem propriam fidei, sed aliam certitudinem minorem, quæ solum potest competere actui naturali scientifico.

Ultimo denique principaliter conclusio probatur, qui non apparet unde repugnent inter se illi duo assensus. Dicunt, repugnare, eo quod assensus evidens affert secum claritatem, fides vero obscuritatem : claritas autem, et obscuritas repugnant. Sed contra, quia obscuritas fidei non comparatur ad lumen scientiæ, sicut privatio ad formam; sed sicut imperfectum ad perfectum, seu sicut modica lux ad magnam : nam licet fides dicatur obscura respectu evidentiæ; vere tamen est lux, ut insinuavit Petrus loquens de testimonio prophetico ; *cui bene,* inquit, *facitis attendentes tamquam lucernæ lucenti in caliginoso loco,* quare sicut lux modica non repugnat cum luce magna, sic nec fides cum scientia.

Dices : evidentia, et inevidentia repugnant : fides autem est inevidens, ergo repugnat cum cognitione evidenti. Respondeo evidentiam, et inevidentiam in ordine ad idem objectum, et motivum formale repugnare : non tamen in ordine ad idem objectum materiale, quod per unum medium cognoscatur evidenter, et per alterum medium inevidenter. Alia argumenta postea solventur.

Dico secundo : Aliquæ sunt cognitiones evidentes, cum quibus videtur repugnare assensus fidei, ita Vasquez III parte, disp. LIII, n. 5. et disp. LII, n. 33; Suarez in præsenti disp. III, sect. IX, num. 19; Coninch in præsenti disp. XI, dub. I, et alii recentiores. Hanc conclusionem probat mihi sola experientia, quam negare non possum : dum enim actu video solem, quantumvis mihi aliquis dicat diem esse, et quantumvis coner assentiri propter testimonium dicentis, non possum, sed solum judico diem esse, quia id video. Ratio autem a priori hujus repugnantiæ, licet plures afferantur, nulla videtur convincere. P. Coninch ubi supra, hanc rationem affert, quod scilicet nullum agens potest producere formam in subjecto, quod jam ante est actuatum ab aliqua forma, quæ formaliter vel eminenter continet omnem perfectionem illius formæ, quam illud agens potest naturaliter producere. Ideo enim calidum ut duo non potest agere in calidum ut quatuor. Cum ergo intellectus informatus visione Dei, v. g. contineat jam eminenter omnem perfectionem assensus fidei in gradu excellentiori, non poterit intellectus producere rursus in se actum fidei. Hæc tamen ratio difficilis est, quia etiam visio clara Dei continet eminenter omnem perfectionem, quam habet cognitio abstractiva Dei; et tamen beatus videns Deum potest simul cognoscere Deum evidenter cognitione abstractiva in creaturis, quomodo sine dubio eum cognoscunt Angeli. Item cognitio intuitiva intellectualis, qua videtur albedo. v. g. independenter a sensibus, est perfectior et clarior cognitione illa, quæ fit dependenter a sensibus : et tamen Christus, qui habebat cognitionem intellectualem perfectissimam de albedine; habebat etiam cognitionem intellectualem ejusdem albedinis generatam per sensum, quæ est imperfectior, ergo non est verum in universum, quod intellectus non potest acquirere secundam cognitionem, quando habet aliam,

67 Aliquæ sunt cognitiones evidentes cum quibus videtur repugnare assensus fidei.

quæ contineat eminenter perfectionem secundæ. Ad exemplum vero de calido facile respondetur, repugnantiam ibi provenire ex eo quod non possint esse duo gradus similes in eodem subjecto; cum autem jam sit unus gradus secundus caloris, non potest produci alius secundus : quintum autem non potest producere calidum, ut duo : quia suppono esse heterogeneos. Alii aliter respondebunt juxta sua principia philosophica : nemo tamen negabit posse aliquam cognitionem minus perfectam, esse simul cum alia perfecta, quæ continet eminenter perfectionem illius.

69 Quod rursus confirmari potest retorquendo idem exemplum et argumentum; quia licet agens creatum non possit naturaliter producere formam in subjecto, in quo invenit jam ejus perfectionem antea productam : si tamen eam non inveniat productam, poterit utique producere : quando ergo in subjecto præsupponitur jam assensus fidei a fide productus, et advenit de novo principium cognitionis evidentis, non apparet, unde intellectus hoc principio instructus impediatur a producendo actu evidenti, cum non inveniat in subjecto alium actum continentem perfectionem actus evidentis, sed obscurum. Sicut agens potens producere calorem intensum non impeditur a productione sui effectus ex eo, quod inveniat jam in subjecto calorem remissum; ergo licet intellectus habens prius cognitionem evidentem non posset postea elicere assensum fidei; non tamen apparet, cur habens prius assensum fidei non possit postea addere cognitionem evidentem. Sic enim de facto intellectus habens simplicem apprehensionem de objecto potest pro posteriori naturæ elicere actum judicii circa idem objectum, qui actus continet eminenter totam perfectionem simplicis apprehensionis.

70 Unde iterum probari potest, si simul tempore, et natura applicentur motiva fidei, et principium cognitionis evidentis, nihil impedire, ne fides etiam simul eliciat suum actum : quia si simul etiam tempore , et natura applicentur ligno frigido duo agentia, quorum alterum potest producere calorem remissum, et alterum calorem intensum, non apparet, cur primum agens non possit aliquid coloris producere in ligno, quod adhuc non invenit calidum : similiter ergo motiva fidei poterunt causare assensum aliquem, cum nondum inveniant aliunde assensum perfectiorem antea productum in intellectu; vel certe ex hoc præcise capite assignato repugnantia non probatur.

Ideo alii hanc repugnantiam probant ex superfluitate, quia cum assensus ille perfecte clarus, et evidens contineat totam perfectionem assensus fidei, neque hic magis firmet intellectum in eo objecto, quam esset jam firmus ex assensu clarissimo, non videtur Deus connaturaliter concurrere ad secundum assensum. Ita Suarez dicta sect. IX, n. 19. Unde infert n. 22 et 23, hanc repugnantiam non esse essentialem nec in ordine ad potentiam Dei absolutam, sed solum in ordine ad potentiam ordinariam. Hæc tamen ratio non videtur etiam satisfacere : quia visio etiam clara Dei continet eminenter totam perfectionem cognitionis abstractivæ ejusdem Dei, atque adeo hæc videretur esse superflua in præsentia visionis claræ : et tamen de facto Beati habent aliunde abstractivam cognitionem Dei in creaturis, tanquam in medio cognito, ut fatetur idem Suarez n. 23, qui numquam reddit rationem differentiæ, cur magis assensus fidei impediatur propter superfluitatem, quam cognitio evidens abstractiva in præsentia visionis intuitivæ clarissimæ. His ergo rationibus omissis. 71

Dici aliter posset, hanc esse naturam intellectus, et hanc habere inclinationem ad veritatem, ut sicut voluntas solum potest desiderare absens, et solum potest eligere media in ordine ad consecutionem boni, quod aliqua ratione sit absens, non vero ad bonum plene possessum prout posessum est; quia illud medium hic et nunc esset inutile et impertinens, cum nullum bonum afferret de novo, quod jam non plene haberetur : sic etiam intellectus, dum veritas absens est, inquirit illam, dum vero habetur et clare videtur, quiescit in ea : quare si plene et perfecte videatur, non potest uti aliquo medio ad illam acquirendam, quia illud medium hic et nunc impertinens est ad consecutionem veritatis. 72

Hinc infero primo, non omnem cognitionem evidentem excludere assensum fidei divinæ; quia licet cognitio evidens abstractiva de existentia Dei clarior sit, quam assensus fidei : cæterum adhuc veritas illa non plene possidetur cum nondum videatur, et assensus fidei certior est, et securior, quippe qui innititur medio magis infallibili scilicet auctoritate divina : quare intellectus 73

etiam instructus medio demonstrativo, ad cognoscendam abstractive existentiam Dei utiliter utitur medio fidei ad eamdem veritatem magis cognoscendam, quia per hoc medium securius, et certius consequitur illam veritatem, quam per demonstrativum solum; quare hæc veritas aliqua ratione manet absens, et expetibilis ab intellectu adhuc post medium scientificum. At vero post visionem beatam nihil præstaret fides; quia visio non solum est clarior, sed etiam certior quam fides, vel saltem æque certa; et per consequens fides non redderet intellectum Beati magis certum, quam sola visio, per quam plene possidetur finis ultimo intentus ab intellectu in clara visione objecti.

74 Infero secundo : Non omnem cognitionem intuitivam excludere assensum fidei divinæ : nam cognitio intuitiva orta ex visione corporea objecti compatitur secum fidem ejusdem objecti : quia illa cognitio, licet habeat evidentiam physicam, fortasse tamen subditur deceptioni; tum quia sensus sæpe sunt occasio decipiendi intellectum propter talem, vel talem modum, quo immutantur a speciebus; tum etiam quia saltem de potentia absoluta potest dari talis sensatio in absentia objecti : quare, adhuc existente tali cognitione intuitiva, potest intellectus utiliter moveri a medio fidei, ut securius et certius quiescat in cognitione illius veritatis. At vero si cognitio intuitiva, talis sit, ut omne excludat periculum et formidinem, non apparet ad quid moveretur utiliter intellectus a medio fidei.

75 Dices, anima Christi Domini cognoscebat intuitive per scientiam beatam, et per infusam omnia entia creata; et tamen habuit scientiam acquisitam terminatam ad plura ex eisdem objectis, quæ cognoscebat sæpe per discursum inferendo unum ex alio, quæ scientia non dabat certiorem, aut securiorem assecutionem ejusdem veritatis; ergo licet fides non det securiorem cognitionem ejusdem veritatis, posset tamen dari in intellectu cum visione intuitiva etiam perfectissima. Resp. scientiam acquisitam Christi Domini posse considerari ut terminatam ad prima principia in se ipsis evidenter, et sine discursu; et ut terminatam ad conclusiones deductas per discursum. Si primo modo consideretur, illa scientia non repugnat cum scientia infusa ejusdem veritatis, quia utraque est immediata possessio finis intenti, cum utraque sit plena cognitio illius veritatis in se ipsa, quod non repugnat : nam licet repugnet intellectum uti aliquo medio ad cognoscendam aliquam veritatem, quam jam plene, et clare cognoscit in se ipsa, eo quod cognitio discursiva et arguitiva sit in defectum, et absentiam cognitionis rei in se ipsa, sicut voluntas non eligit media, nisi in absentia finis : non tamen repugnat, intellectum tendere sine discursu per duplicem cognitionem immediatam et claram in eamdem veritatem; quia neutra prærequirit defectum alterius, sed utraque tendit immediate ad possidendum objectum; sicut posset esse duplex gaudium de eodem objecto in voluntate, non tamen gaudium simul, et desiderium, seu intentio ejusdem objecti. Si vero scientia acquisita Christi consideretur secundo modo, prout terminatur ad conclusiones; fateor, difficile mihi esse quomodo naturaliter non repugnet cum visione clara eorumdem objectorum : experientia enim docet, sicut non possumus moveri a testimonio extrinseco ad credendum objectum, quod actu videmus : sic nec a discursu : v, g. cum video radium solis in cubiculo; non utor ad judicandum quod sit lux, discursu aliquo, scilicet, « quando sol oritur, producit lucem : sed jam ortus est sol, ergo produxit lucem in meo cubiculo, ergo ibi datur lux. » Quis poterit hoc argumento moveri ad assentiendum quod sit lux, quam ipsis oculis actu videt, sane possum ego judicare illo argumento convinci quod sit lux : at vero judicare esse lucem propter illud medium non possum. Ratio autem videtur esse eadem, quia scilicet hujusmodi argumenta sunt media, quibus intellectus utitur ad inquirendam veritatem, quam plene non possidet : quare respectu veritatis, quam plene et perfecte possidet per claram visionem, non videtur posse uti aliquo medio ad eam inquirendam. Dicendum ergo videtur ad objectionem, vel Christum Dominum per scientiam acquisitam judicasse solum de principiis, et de illatione, et consequentia unius ex alio, quam quidem illationem non cognoscebat per aliud medium, sed ex terminis in se ipsa. Vel si volueris, judicasse etiam de veritate ipsius consequentis propter communem sententiam dicentem habuisse scientiam acquisitam de iis omnibus objectis, debebis concedere id factum fuisse miraculose : eadem enim loca, quæ probaverint, Christum habuisse hujusmodi scientiam, probabunt etiam Deum

Digitized by Google

miraculose concurrisse dispensando in repugnantia, quam hujusmodi assensus habeat, sicut voluit etiam conjungi in Christo alios actus naturaliter incompossibiles. Quod tamen difficultate non caret, ut dixi disp. XXI *de Incarn.* n. 32 et statim videbimus, an possit de potentia absoluta conjungi assensus mediatus, et visio clara ejusdem objecti.

76 **Assensus fidei non impedit assensum scientificum ejusdem objecti, etc.**

Infero tertio assensum fidei non impedire assensum scientificum ejusdem objecti, nec unum assensum scientificum per unum medium demonstrativum impedire alium per aliud medium demonstrativum; quia cum per hujusmodi assensus nondum habeat intellectus plenam, et claram cognitionem veritatis in se ipsa, adhuc potest post singulos considerari illa veritas aliqua ratione absens, et potest magis, ac magis per alia media inquiri. An vero assensus demonstrationis compatiatur secum assensum opinionis : postea dicemus.

77 **Rejicitur quorundam argumentum.**

Infero quarto. Non bene arguere aliquos ad probandum posse esse de facto assensum fidei cum assensu evidenti ex eo, quod non obstante evidentia objecti revelati per aliud medium, possumus tamen credere per fidem utrumque principium, fidei, nempe Deum esse summe veracem, et revelare v. g. animæ immortalitatem, de qua quidem revelatione non habemus evidentiam : posito autem assensu utriusque præmissæ, non possumus cohibere assensum conclusionis propter objectum præmissarum, ergo necessario sequitur assensus ejusdem immortalitatis propter motivum fidei. Ita arguit Hurtado dicta disp. XXX, sect. II, sub sect. I per totam. Hoc tamen argumentum, ut dixi, non est efficax : et quidem probaret etiam quod non obstante visione clara Dei, posset esse fides de eodem objecto clare viso, si revelaretur, quia tunc etiam cognosceretur utrumque principium formale fidei, nempe veracitas, et revelatio Dei, atque ideo non posset cohiberi assensus conclusionis propter illas præmissas. Quare fatendum est, assensum utriusque præmissæ non determinare intellectum ad assensum conclusionis, nisi quando intellectus capax est assentiendi propter medium, non vero, quando est incapax, ex eo quod aliunde jam plene, et clarissime possideat objectum conclusionis immediate in se ipso : tunc enim cognoscet quidem clare conclusionem illam sequi evidenter ex talibus præmissis; non tamen assentietur conclusioni propter præmissas. Quod quidem ad hominem confirmari potest, quia ipse Hurtado § 15 fatetur, non posse nos fide humana credere id, quod per demonstrationem evidenter aliunde scimus; quo casu fateri debet, quod etiamsi ego tunc credam Petrum esse veracem, et videam ejus testificationem de tali objecto, non possum assentiri propter ejus auctoritatem, quia evidentia ejusdem objecti reddit incapacem intellectum assentiendi propter auctoritatem humanam. Eodem ergo modo dicere possent adversarii : posito etiam assensu circa utrumque principium formale fidei, non necessitari intellectum ad assensum conclusionis propter præmissas, quibus jam assentiretur, et hoc propter incapacitatem provenientem ex perfectissima evidentia ejusdem objecti clarissime, et immediate visi.

Quod rursus confirmari potest, quia ex 7
hoc eodem capite provenire videtur, quod Deus licet perfectissime cognoscat, et comprehendat præmissarum veritatem, et earum vim ad inferendam conclusionem, non tamen possit assentiri objecto conclusionis propter præmissas etiam evidentes, alioquin daretur in Deo discursus, vel formalis, vel saltem virtualis; quæ esset imperfectio : hoc autem non aliunde provenit, nisi quia Deus cognoscens perfectissime ipsum objectum conclusionis immediate in se ipso, non potest uti alio medio objectivo ad investigandum illud idem objectum ex alio argumento; quia nimirum ille modus cognoscendi ex alio argumento indicat, et supponit imperfectionem, et indigentiam medii ad acquirendam aliquam veritatem. Hinc etiam theologi communiter dicunt, Angelos non posse discurrere saltem circa ea objecta, quæ immediate, et quidditative unico intuitu cognoscunt: quia circa ea objecta non indigent aliis argumentis: ergo stat bene cognosci utramque præmissam, non solum obscure, sed etiam evidenter, et intellectum non debere, imo nec posse assentiri conclusioni propter præmissas, quia deest capacitas ad talem assensum ob evidentiam plenam de eodem objecto conclusionis aliunde habitam immediate : illud ergo argumentum in genere loquendo non est efficax ad probandam possibilitatem fidei cum evidentia ejusdem objecti revelati.

Dixi, videntem perfectissime objectum non posse uti medio aliquo, ex quo iterum illud cognoscat; non tamen dixi, non posse illud cognoscere rursus in aliquo medio :

Digitized by Google

79 ...od est ...noscere *alio*, ...d co...noscere *alio*.

aliud enim est cognoscere illud *in alio*, aliud cognoscere *ex alio*. Hoc secundum connotat imperfectionem, non vero illud primum : quare Angeli beati videntes clare Deum, adhuc cognoscunt eumdem Deum abstractive in creaturis tanquam in medio : cum enim comprehendunt leonem v. gr. cognoscunt ordinem, quem dicit ad Deum, et per consequens cognoscunt Deum in creatura. Imo ipse Deus, qui perfectissime se intuetur, et directe comprehendit, cognoscit tamen se indirecte in creaturis, cognoscendo ordinem creaturæ ad se ipsum, ut dixi in prima parte in tr. *de scientia Dei :* non tamen cognoscit se ex creaturis : nam cognoscere ex alio est assentiri uni propter aliud, cui assentitur, quare intellectus utitur medio, et argumento quasi scipione, et baculo, cui innitatur assensus, quod denotat imperfectionem et indigentiam : cognoscere autem in alio non habet imperfectionem, non enim arguit intellectus in eo assensu, nec assentitur uni propter aliud, sed immediate, et indivisibiliter cognoscit creaturam, v. g. habere ordinem ad Deum; dicitur tamen Deus cognosci tunc mediate in creatura, tanquam in medio, quia non cognoscitur directe, sed indirecte, et in obliquo, non vero quia mediet etiam ratione nostra cognitio creaturæ, cum non possit concipi cognitio distincta creaturæ, quin ea ipsa sit cognitio creatoris saltem in obliquo, qui modus cognoscendi nullam dicit imperfectionem,

80 ...ssus non ...gnat ...m ...e sen...a, ...eriali ...dem ...cti.

Infero quinto, non repugare assensum fidei divinæ cum visione sensitiva, et materiali ejusdem objecti. In hoc convenit Suarez disp. III, sec. IX, n. 24. Ratio autem est, quia per visionem sentitivam non plene possidetur objectum propter fallibilitatem, cui sensuum cognitio exposita est, tum quia sensus falli possunt, et fallere, partim propter sensuum imbecillitatem, partim propter specierum refractionem, quæ possunt aliter objectum facere apparere, quam revera sit : tum etiam, quia vel dæmonis opera, vel etiam ipsius Dei possunt apparere nobis, quæ non sunt : unde multo firmius, et certius credimus divina fide, quam sensuum experimento, et firmius etiam Apostoli ipsi fide crediderunt veram Christi resurrectionem, quam, si solis sensibus credidissent, ut notavit Suarez loco citato.

81 An possint divinitus conjungi in eodem intellectu visio perfectissima, ac immediata objecti, et fides actualis de eodem.

Infero sexto, quid dicendum sit, loquendo de potentia Dei absoluta, an possint divinitus conjungi in eodem intellectu visio perfectissima, et plena, ac immediata objecti, et fides actualis de eodem. Affirmant Suarez dicta section. III, num. 23, Coninch loco citato num. 11 et 14, Hurtado disp. XXX, § 4, Granado in præsenti tract. II, disp. VII, sect. ultima nu. 25, quia tota repugnantia, quæ datur, non est essentialis, sed juxta connaturales vires intellectus nostri. Alii tamen id negant fieri posse. Ita docet P. Luisius Turrianus in præsenti disp. VIII, dub. V, et alii; quod etiam mihi magis placet, ut dixi etiam disp. XXI. *de Incarnatione* sect. III, n. 32, quia repugnantia inter hos actus non est solum ex defectu virtutis in causa efficienti, quam Deus supplere posset, sed ex repugnantia inter formas, eo quod altera impediat conditionem essentialiter requisitam ad objectum alterius. Sicut enim plena possessio boni impedit desiderium illius, et electionem mediorum, quibus idem bonum procuretur ; ita plenissima possessio veri in se ipso immediate impedit usum medii ad idem verum comparandum. Constat autem, non esse solam naturalem, sed essentialem repugnantiam, ut desideremus, vel petamus, vel media adhibeamus ad procurandum id, quod jam aliunde plene possidemus : quare fatendum est, eam esse conditionem essentialem ex parte objecti ad ejusmodi actus voluntatis, sicut repugnat etiam e contra essentialiter gaudere de bono, quod non præcognoscatur possessum. Similiter ergo repugnantia intellectus, ut utatur medio aliquo ad assequendam veritatem, si quæ est, videtur essentialis, et non solum connaturalis : quia si repugnantia aliqua est utendi medio, et motivo ad eam veritatem cognoscendam, non potest alia esse, nisi quod medium, et motivum illud non habet vim movendi ad assensum, nisi quando intellectus indiget, ex eo quod aliunde non possideat objectum. Unde quando non est talis indigentia, medium illud non est motivum sufficiens; repugnat autem essentialiter, quod intellectus sine motivo sufficienti moveatur ad aliquem assensum ; quia sicut voluntas non potest etiam divinitus moveri ad amorem, desiderium, vel gaudium, nisi proposito motivo sufficienti ad eos actus ; ita nec intellectus potest moveri ad assensum sine motivo sufficienti ad tale genus assensus : non est ergo hæc repugnantia ex defectu virtutis solum in genere causæ efficientis, sed ex defectu motivi, quem defectum Deus supplere non

Digitized by Google

potest, eo quod tales actus propter suum modum tendendi essentialem, petunt etiam essentialiter tale genus motivi ex parte intellectus.

82 Dices, potest, qui habet rem uno titulo, velle eam alio titulo habere, et ad hoc ipsum eligere media, ergo, et intellectus poterit assequi veritatem aliquam per medium, licet eam jam absque medio plene possideat. Respondeo, quidquid sit de antecedenti, negando consequentiam : quia in casu antecedenti voluntas non intendit solum illud bonum, quod jam possidet, sed aliquid aliud, quod nondum habebat, nempe habere illud duplici titulo, quod quidem est aliquid per se expetibile, et ad quod possunt eligi media, si tamen voluntas de hac tituli duplicitate nihil curaret, non posset eligere denuo media, nisi forte ad majorem securitatem, ut si forte primus titulus deficeret, maneret secundus, intellectus autem solum habet pro fine veritatem conclusionis, neque enim curat de hoc, quod est habere veritatem conclusionis per præmissas, sed solum de veritate conclusionis, ad quam solam utitur præmissis : quare quoties hoc medium non affert majorem claritatem, vel certitudinem, vel securitatem, vel quid simile non videtur posse intellectus uti eo medio ad solam veritatem, quam jam plene, et immediate possidet.

83 Dices iterum, cum visione intuitiva perfectissima de Deo, quam habent Angeli beati, stat cognitio alia abstractiva, qua iidem Angeli cognoscunt Deum in creaturis : cur ergo non poterit stare etiam cum visione alia cognitio ejusdem objecti per fidem? Hoc argumento utitur Suar. ubi sup. n. 23; sed certe, si quid probat, probaret etiam contra ipsum, quod neque esset repugnantia naturalis inter duas illas cognitiones, sicuti neque est inter visionem intuitivam, et cognitionem abstractivam ejusdem objecti. Omnes ergo debemus respondere, majorem esse repugnantiom actus fidei, quam cognitionis abstractivæ cum visione intuitiva. Rationem autem jam indicavimus : quia nimirum cognitio illa abstractiva non utitur medio, quasi motivo ad assensum alterius objecti, sed immediate cognoscit, creaturam esse opus Dei, qui non est duplex assensus etiam virtualiter, sed unicus, quo indivisibiliter, et immediate cognoscitur ordo creaturæ ad Deum : qui ordo non potest immediate, et directe cognosci, quin eo ipso indirecte, et in obliquo attingatur Deus, qui est terminus ipsius ordinis. Aliud est, quando unum cognoscitur propter motivum assentiendi cui innitatur credulitas, et assensus, qui assentiendi modus denotat indigentiam, et imperfectionem intellectus indigentis alieno quasi baculo ad firmandum assensum objecti propositi, quod propriis quasi pedibus, et directo lumine indagare non potest, atque adeo ab alio quasi accipere, et audire cogitur, quod plene non videt.

Cur major sit repugnantia actus fidei quam cognitionis abstractivæ cum visione intuitiva.

Dices, præmissæ sunt media ad conclusionem, et conclusio ipsa potius est finis : si ergo exemplum voluntatis probat, deberet potius probare contra assensus præmissarum, quam contra assensum conclusionis positis præmissis : sicut voluntas possidens bonum non impeditur in ordine ad bonum, quod possidet, sed ne adhibeat media : similiter ergo intellectus possidens verum magis deberet impediri, ne adhiberet præmissas, quæ sunt media ad idem verum, quam ne assentiretur conclusioni, quæ est finis.

Ad hoc facile responderi potest, exemplum voluntatis esse aptum, si bene, et formaliter applicetur. Nos enim non diximus, voluntatem, quæ possidet bonum, non posse adhibere materialiter ea, quæ alias esse possent media ad eum finem assequendum. Potest enim homo justus certus de sua justificatione jam habita elicere adhuc actum contritionis, qui ex se esset medium efficax ad justificationem ponendam, si eam non invenisset positam. Diximus tamen non posse tunc voluntatem eligere ea media formaliter, ut per illa quærat finem solum, quem jam perfecte possidet, sic etiam intellectus possidens plene veritatem objecti, potest assentiri præmissis, quæ ex se sufficerent ad assensum conclusionis, si non invenirent plene possessum ejus objectum ; non tamen potest per illa media quærere, et procurare objectum conclusionis, quod jam plene aliunde possidet. Tunc autem intellectus videtur quærere objectum conclusionis per præmissas, quando propter eas, et iis innixus tendit ad veritatem conclusionis. Assentiri enim præcise præmissis non est quærere objectum conclusionis, sed consequi notitiam principiorum : uti autem ea notitia ad comparandam veritatem conclusionis, hoc videtur esse uti præmissis tanquam mediis ; et per illas procurare notitiam conclusionis

Digitized by Google

ad quod in sensu formali adduximus exemplum voluntatis.

85 Hinc rursus infero septimo non repugnare etiam naturaliter assensum non solum fidei divinæ, sed etiam fidei humanæ, et a fortiori assensum per demonstrationem scientificam, cum cognitione intuitiva imperfecta ejusdem objecti. Et in primis de assensu

repugnat sensus divinæ cum nitione uitiva erfecta sdem jecti.

fidei divinæ id constat ex dictis : quia licet aliquis oculis videat vel alio sensu percipiat aliquod objectum, quia tamen cognitio illa sensitiva propter suam imperfectionem exposita est periculo alicujus falsitatis, potest cum illa esse etiam assensus fidei, qui licet obscurior sit, addit tamen majorem certitudinem, et firmitatem, cum firmius credamus per fidem, quam soli sensuum experientiæ, quare utilis, et expetibilis est intellectui talis assensus, etiam stante cognitione illa sensitiva. Sic credimus fide, mortales esse omnes homines, et aliquando morituros, licet plures videamus de facto mori, et Apostoli fide credebant Christi resurrectionem, licet eum propriis oculis vivum vidissent.

Nec ensus demonnionem jecti.

Unde poterit etiam ob eamdem rationem esse cum cognitione intuitiva imperfecta alius assensus per demonstrationem genitus : sic enim quando vides Petrum, et simul audis ejus vocem tibi notam, adhuc ex voce audita magis confirmaris : quia nimirum difficilius est decipi visum et auditum simul, quam solum visum, quare ex voce tibi nota infers, et judicas illum esse Petrum, et te non decipi in ejus visione : ideo enim Christus Apostolis dicebat, *Palpate, et videte, quoniam spiritus carnem, et ossa non habet* : ut

xxiv, 39.

scilicet ex tactu confirmarentur ad assentiendum objecto, quod oculis videbant quidem, sed adhuc formidabant, an oculi deciperentur : denique hinc etiam fit, ut adeo imperfecta possit esse visio, ut non repugnet credi simul idem objectum ex fide humana : sic enim contingit, aliquem confirmari ex testimonio socii testificantis se idem vidisse, ad credendum idem quod ipse etiam vidit : difficilius enim est decipi duos, quam unum in eo, quod videtur sibi videre; quod multo magis procedit, si ob proprii visus imbecillitatem non satis sibi fidat.

86 Unde ea regula potest in universum statui, ut tunc solum moveri possit intellectus a medio ad assensum conclusionis, cujus objectum aliunde immediate, vel intuitive cognoscit, quando cognitio immediata non aufert omnino indigentiam, cui indigentiæ aliquo modo saltem ex parte occurri possit per assensum genitum ex illo medio : si enim hæc cognitio per medium non deservit ad tollendam, vel minuendam indigentiam illam ; nec tunc poterit intellectus a medio moveri. Hinc est, quod communiter loquendo, circa ea, quæ clare intuemur, non moveamur a testimonio alterius hominis ad ea credenda ; nisi quando minus fidimus nostræ experientiæ, et quando magis confirmamur ex aliorum consensu : alioquin si magis fido meæ experientiæ, quam fidei alienæ, et negata mea experientia statim negarem fidem aliis, jam nullum emolumentum videtur capere intellectus ex illo motivo, a quo non magis confirmatur in assensu hujus veritatis. Aliquando tamen possum fidei alienæ motivo juvari propter aliquod peculiare periculum, quod concipio circa deceptionem a proprio sensu, ad quod juvat consortium sensus alterius, qui non ita facile decipietur, quod totum ex particularibus circumstantiis dependet.

Infero octavo, non repugnare assensum mediatum scientificum, vel etiam fidei in priori naturæ cum visione intuitiva, et perfecta ejusdem objecti comparata pro posteriori naturæ. Posset enim Deus in præmium actus fidei dare gloriam, et visionem beatificam alicui pro signo posteriori, saltem de potentia absoluta. Sicut posset etiam desideranti et petenti gloriam et visionem pro priori naturæ concedere eam pro signo posteriori; quo casu essent simul tempore desiderium et possessio perfecta rei desideratæ, et de facto Christus Dominus petebat ea, quæ pro posteriori naturæ videbat sibi a Deo concessa intuitu ejusdem petitionis, et dependenter ab ea. Sicut autem eo casu desiderium non exigit absolutam et realem carentiam rei desideratæ, sed sufficit, quod pro eo signo, et independenter ab eo desiderio non habeatur et possideatur aliunde, id quod desideratur : ita in casu nostro ad fidem, vel assensum mediatum non requiritur carentia realis visionis, et possessionis immediatæ ejusdem veritatis, sed sufficit, quod pro eo signo, et independenter a tali assensu mediato non sit aliunde visio, et possessio perfecta et immediata ejusdem veritatis, ut intellectus possit moveri ab eo motivo, et uti eo medio ad assequendam talem veritatem, licet postea pro posteriori naturæ adveniat visio, et possessio perfecta. Dixi saltem *de potentia absoluta* id fieri posse,

87 Non repugnat assensus mediatus in priori naturæ cum visione intuitiva, etc.

Digitized by Google

quia connaturaliter loquendo non posset fortasse esse simul tempore actus fidei cum visione clara Dei; quatenus visio illa, cum sit beatitudo essentialis, eo ipso repugnat formaliter cum omni actu obscuro, sicut et cum aliis imperfectionibus, quæ non decent statum beatificum : quare nec posset esse beatitudo simul tempore cum peccabilitate, quæ est miseria, atque ideo visio Dei ex natura sua debet prævenire, et impedire potentiam peccandi; et licet de potentia absoluta posset Deus pro posteriori naturæ dare alicui visionem beatificam in præmium actus boni eliciti pro priori naturæ cum libertate, et potentia ad peccandum; id tamen non fieret juxta naturam ipsius visionis, quæ quatenus beatitudo est, habet incompossibilitatem naturalem cum peccabilitate, et cum actu intrinsece imperfecto, et indecenti, qualis est assensus obscurus, qui etiam propter suam intrinsecam imperfectionem non potuit esse in Christo. Hæc tamen repugnantia, ut dixi, non est essentialis, nec in ordine ad potentiam Dei absolutam.

88 An possit dari naturaliter talis evidentia de aliquo objecto, quæ impediat assensum fidei.

Infero nono; non esse fortasse in universum verum id, quod dixit P. Coninch. dicta disp. XI, dub. I, n. 40 in fine, non posse dari naturaliter talem evidentiam de aliquo objecto, quæ impediat assensum fidei circa idem objectum, eo quod omnis naturalis evidentia sit imperfecta, et minus certificet intellectum, quam fides. Hoc tamen difficile est; quia imprimis evidentia, qua Angelus cognoscit, et intuetur se existere, videtur esse talis, et tam clara evidentia, ut nec possit ulla ratione prudenter, vel etiam imprudenter formidare, nec posset credere oppositum, licet per impossibile cum sufficientibus motivis proponeretur ex revelatione credendum : quia non posset obligari ad impossibile, nec ad credendum, ut verum id, quod tanta claritate Angelo constabat esse falsum. Unde aliquis fortasse diceret, nec hominem sanæ mentis credere posse, se non existere, de quo redibit sermo infra agendo de certitudine fidei, et de ejus excessu supra omnem certitudinem naturalem, et per consequens, nec posse mere per fidem credere, se existere, propter maximam evidentiam, quam de hoc objecto habet. Nam licet possit aliquo modo formidare, an ipse vere sit homo, vel anima separata, et de aliis similibus, et in eo sensu dixerit Augustinus aliquando, se facilius dubitaturum, an viveret, quam de rebus fidei; non tamen videtur posse ullo modo formidare, an ipse sit, quidquid reipsa sit. De hoc tamen dicemus loco citato. Nunc solum dicimus, non esse universaliter verum, quod non possit dari evidentia naturalis ita certificans de suo objecto, ut non relinquat locum fidei circa ipsum.

89 An fide possit e[...] cum o[...]nione

Infero decimo obiter, quid dicendum sit ad dubium illud, an cum assensu fidei possit esse simul assensus opinionis, seu probabilis ex alio medio circa idem objectum fide creditum. Negant fere auctores primæ sententiæ, quia fides affert secum certitudinem; opinio incertitudinem, seu formidinem; certitudo autem et incertitudo non possunt conjungi; quod videtur expressum esse apud Aristotelem in *Poster.* cap. XXVI.

Assens[...] fidei cer[...] et assen[...] ex ratio[...] probabi[...] non repugn[...] circa id[...] objectu[...] materia[...]

Dico tamen ultimo, probabilius esse, non repugnare hos duos assensus circa idem objectum materiale. Hanc tenet Valentia ubi supra, qui affert pro se Bonaventuram et Durandum, et est communis apud plures recentiores, et probatur quia quotidie plures conclusiones pluribus argumentis confirmamus; quorum aliqua sunt demonstrationes, alia vero solum probabilia, et tandem propter illa omnia argumenta conclusioni assentimur : ergo habemus assensum scientificum conclusionis per medium evidens, et assensum probabilem per aliud medium probabile. Cur ergo similiter non stabit assensus fidei certus, et assensus ex ratione probabili objecti alicujus? sic probamus quamplures conclusiones theologicas imprimis certo ex Scriptura, deinde probabiliter ex ratione aliqua, vel congruentia. Ratio autem sumitur ex supradictis, quia adhuc post fidei assensum intellectus non acquirit plene, et perfecte illam veritatem per ultimam ejus possessionem, quare adhuc potest considerari ut absens, et ut expetibilis per alia omnia media, quæ quovis modo possint ad eam conducere. Et confirmatur quia mysteria fidei, priusquam credantur fide divina, creduntur fide humana propter motiva, quæ non evidenter, sed probabilissime ea suadent : qui assensus fidei humanæ tantum abest, quod destruatur adveniente fide divina, ut multi existiment, numquam fidem divinam elicere suum assensum, quin fides humana comitetur etiam assentiendo eidem objecto.

Nec obstat fundamentum contrariæ sententiæ. Respondetur enim, assensum probabilem secundum suam substantiam manere posse cum assensu fidei : non vero manere 90

actualem, et formalem formidinem : assensus namque probabilis secundum suam substantiam non est formido formalis, sed radicalis, scilicet talis assensus, ex quo nasci posset formido, si non impediretur per certitudinem alterius assensus scientifici, vel fidei præsentis : manet ergo assensus probabilis, et incertus, quantum est de se, quia vel procedit per medium non habens connexionem infallibilem cum veritate, vel taliter apparet, ut intellectus non assentiatur omnino firmiter objecto propter illud medium, quia non apparet clare ejus veritas per illud : ex qua infirmitate assensus nasceretur formido, nisi adesset alius assensus firmior circa idem objectum : quod autem detur unus assensus firmus, et alius infirmus circa idem objectum per diversa media, non videtur repugnare. Major difficultas esse potest, an possit idem assensus numero esse certus et probabilis, fidei, et opinionis respectu ejusdem objecti, de quo dicemus sectione sequenti.

91 sensus fidei manæ possit simul esse cum sensu divinæ circa idem objectum materiale.

Petes primo, an idem dicendum sit de assensu fidei humanæ, an possit simul esse cum assensu fidei divinæ, circa idem objectum materiale. Aliqui differentiam inveniunt quoad hoc inter assensum probabilem opinativum, et assensum fidei humanæ, concedentes illum, non vero hunc esse posse cum assensu fidei divinæ. Ita indicat Hurtado dicta disp. XXX *de fide* § 2 et 15. Alii tamen melius nullum quoad hoc discrimen agnoscunt inter fidem humanam, et opinionem. Uterque enim de se est assensus obscurus, et solum probabilis; nec videtur referre quod unus sit per medium extrinsecum, et alter per medium intrinsecum; sicut nec hoc facit differre assensum fidei cum evidentia in attestante ab assensu scientifico per demonstrationem. Et quidem aliquando infirmior est assensus opinativus fundatus in ratione probabili, quam sit assensus fundatus in auctoritate magnorum doctorum : sicut ergo cum fide divina potest stare assensus ex ratione probabili, poterit etiam stare assensus fundatus in auctoritate humana : uterque tamen sine actuali formidine propter assensum concomitantem fidei divinæ a quo formido quælibet actualis circa illud objectum excluditur.

92 Assensus opinionis probabilis vel fidei humanæ an possit stare simul cum assensu evidenti de eodem objecto per aliud medium?

Petes secundo, an possit etiam stare simul assensus opinionis probabilis, vel fidei humanæ cum assensu evidenti, vel scientifico de eodem objecto per aliud medium. Alii negant, alii affirmant. Ego juxta supradicta distinguendum puto. Et quidem, quando adest notitia immediata, et evidens ita perfecta, ut intellectus plene possideat objectum, consequenter dicendum est, non posse intellectum moveri a medio rationis probabilis, vel auctoritatis humanæ ad idem credendum. Quod a fortiori, et cum proportione probant rationes adductæ ad negandum, posse assensum fidei divinæ stare cum cognitione evidenti immediata, et perfectissima ejusdem objecti; secus esset, quando intellectus non possideret plene objectum illud, atque ideo posset aliqualiter juvari ad melius illud possidendum ex consortio medii alterius probabilis, vel fidei humanæ.

93 Intellectus si haberet evidentiam de aliquo objecto per medium scientificum, an tunc posset moveri a medio alio probabili circa idem objectum.

Difficultas major esse posset, quando intellectus haberet evidentiam de aliquo objecto, non tamen per notitiam immediatam, sed per mediatam, et innixam aliquo medio scientifico, an tunc posset moveri etiam a medio alio probabili, vel fidei humanæ ad credendum idem objectum. Videtur enim consequenter in eo casu id affirmandum : quia cum intellectus non possideat immediate veritatem illam, sed debeat quærere eam per media aliqua; non apparet, cur non possit uti simul pluribus mediis, quorum aliqua appareant certo efficacia, et alia non appareant ita certo efficacia, sed solum probabiliter. Aliunde videtur eadem experientia probari, quod in præsentia motivi evidentis non moveat aliud motivum probabile : si enim ex radio solis, quem in cubiculo vides, arguis evidenter ortum esse solem in cœlo, non moveris a testificatione alicujus ad credendum ortum esse solem, ad quod jam medio evidenti convinceris. Quod idem videtur in voluntate procedere, quæ non solum quando possidet jam bonum aliquod, sed etiam quando habet in sua plena potestate medium facile ad id assequendum, non videtur posse eligere medium aliud incertum ad eumdem finem, ut si possis facile manu propria cibum ad os applicare, non petis ab alio, ut eum cibum ori tuo applicet, præsertim si dubites de petitionis efficacia : et multo minus eligis ejusmodi media incerta, quando simul vis uti medio alio, de cujus efficacia, et certitudine non dubitas, nec formidas. Cum ergo intellectus utitur medio evidenti, et causante certissimam objecti notitiam, non videtur posse simul uti medio incerto solum ad notitiam ejusdem objecti assequendam.

Digitized by Google

94 Vides, utrinque esse difficultatem, in qua tamen ego magis propendeo, ut putem rationem peculiarem esse quoad hoc magis in voluntate, quam in intellectu. Nam in voluntate, fateor quidem circa bonum, quod nondum plene possidet, posse simul cum medio uno certo eligere aliud minus certum, quando nimirum securius obtineri potest finis per utrumque medium, quam per alterum tantum, et ideo utrumque eligitur, ut si forte casu aliquo inopinato primum non sit efficax, maneat spes assequendi per alterum medium, vel etiam quando apprehenditur aliquid boni in hoc, quod est consequi rem illam duplici titulo, vel in eo, quod pendeat a pluribus causis, quæ omnes, et singulæ habeant aliquem influxum in boni assecutionem; in iis enim, et similibus casibus non solum intenditur bonum illud, sed etiam illud aliud bonum obtinendi pluribus titulis, vel cum dependentia a pluribus causis, etc. Quando vero solum intenderetur possessio simplex boni, et hæc æque bene, certo, et secura habenda proponitur per unicum medium, ac per plura, posset aliquis dicere, non apparere, quo modo ex solo motivo et desiderio illius boni eligatur secundum medium, quod nullo modo auget securitatem et spem assequendi finem intentum. Potest quidem aliquis velle satisfacere iterum pro peccato sibi jam plene dimisso, nempe ut novum titulum ponat ad extinguendum debitum semel contractum; cæterum si non moveatur ex bono secundi tituli, sed solum ex mero desiderio, quod peccatum non sit, posset aliquis contendere, non posse voluntatem moveri ad ponendum aliud medium ad finem, qui per aliud medium, quod adhibetur, videtur omnino certo, et plene obtinendus. Quod argumentum, si quid probat, videtur etiam probare, non solum non posse eligi aliud medium minus certum, quando medium omnino certum eligitur, sed neque etiam posse elici duo media certa, quando utrumque non reddit magis securam, aut certam assecutionem finis, quam alterum solum. Quamvis neque hoc ipsum difficultate careat; quia id totum videtur eligi posse ex desiderio finis, quod cognoscitur utile ad eum finem: medium autem non desinit esse utile ex eo præcise, quod non sit necessarium ad finem: utile enim est omne illud, quod conducere potest ad finem, cum ergo utrumque illud medium si reipsa adhibeatur, possit influere, et causare acquisitionem finis, manet adhuc quodlibet medium utile, licet non sit utrumque simul necessarium; et per consequens poterit voluntas absolute velle utrumque medium propter utilitatem, quam unum quoque retinet etiam in præsentia alterius.

95 Sed quidquid sit de voluntate, dixi, esse specialem rationem in intellectu, ita ut licet propter illam rationem negetur voluntas posse eligere alterum medium adhibito uno omnino certo ad finem; intellectus tamen, quando veritatem objecti non possidet immediate, et plene in se ipsa, possit pluribus mediis, et argumentis uti ad eam indagandam. Alioquin si proponerentur duo argumenta æque evidentia ad conclusionem aliquam perfecte demonstrandam, non posset intellectus ab utroque argumento, et medio moveri ad assensum conclusionis, sive per unum, sive etiam per plures actus, quia unum illorum esset superfluum: quod quidem incredibile est, imo cum intellectus non sit potentia libera, nec esset major ratio de uno, quam de alio, neutro medio moveretur, sed ab ipsamet copia factus inops non posset conclusioni assentiri propter argumentorum copiam, quibus demonstratur. Fatendum ergo videtur, posse intellectum tunc utroque medio uti ad assensum conclusionis, licet alterum solum sufficeret ad eam demonstrandam.

Intellectus quando veritatem objecti non possidet immediate, et plene in seipsa, potest pluribus argumentis uti ad eam indagandam.

96 Ratio autem ea esse videtur ex dictis, quod dum intellectus veritatem immediate non possidet, sed indiget medio aliquo ad eam assequendam, nunquam per medium etiam demonstrationis perfectissimæ ejusmodi veritatem plene assequitur, et possidet, sed minus perfecte, et per anfractus argumentorum, quare quodcumque lumen adveniat alterius demonstrationis, vel argumenti, semper magis illuminatur circa eamdem veritatem conclusionis, et magis eam possidet. In quo differt, ut dixi, intellectus a voluntate, quia voluntas ita quærit finem per media, ut tamen profito medio, possideat postea plene, et perfecte ac immediate ipsum etiam finem intentum, nempe sanitatem, benevolentiam, pecunias, etc. nec magis plene, aut immediate possidetur, vel acquiritur ex eo, quod plura media adhibita sint, cum semper sit eadem possessio finis, quæ acquiritur. Intellectus vero, quando utitur medio ad acquirendam veritatem absconditam, non possidet postea eamdem veritatem conclusionis immediate, et in se

Cur hoc possit intellectus non autem voluntas circa suum finem.

Digitized by Google

ipsa, sed semper mediate, et ex alio : quare ex multiplicatione mediorum melioratur illa possessio veritatis conclusionis, et fit variatio non solum in mediis, sed etiam in ipsa possessione veritatis conclusionis : quare ad hanc meliorem possessionem objecti nunquam est superflua, sed semper aliquo modo necessaria adhibitio diversi medii; diversi inquam, id est talis, quod non fundetur in illo alio medio : quia tunc jam nihil adderet luminis supra primum medium, cum totum lumen secundi medii esset participatum a primo.

97 Nec obstat experientia in contrarium adducta de eo, qui ex radio solis, quem in cubiculo videt, arguit evidenter ortum solis in cœlo, et ideo non movetur a testimonio alterius testificantis ortum solis, ut id credat etiam per motivum fidei humanæ. Responderi enim potest, intellectum se solo, et sine imperio voluntatis non determinari a motivo fidei humanæ, imo nec fidei divinæ, ad credendam conclusionem propter illud motivum, imo nec ad assensum præmissarum. Voluntas autem regulariter non imperat intellectui talem assensum fidei humanæ, vel ex motivo probabili, nisi in defectum motivi evidentis : quia cum assensus probabilis, vel fidei humanæ expositus sit de se periculo fallibilitatis saltem quoad objectum formale, non vult homo ejusmodi periculum subire sine necessitate, atque ideo non vult recurrere ad ejusmodi probationes, nisi in defectum probationis evidentis. Hæc tamen repugnantia non videtur esse talis, et tanta, ut non possit etiam tunc voluntas imperare, si velit, assensum ex motivo fidei humanæ, quod revera aliquod aliud lumen affert, licet tenue, ad illuminandum objectum conclusionis, cujus veritas adhuc non possidetur plene ab intellectu, atque ita aliquando ut complaceat amico, poterit propter ejus etiam testimonium intellectus credere ex imperio voluntatis id, quod ex argumento evidenti aliunde mediate credit.

98 [...]runtur [...]menta [...]tentiæ [...]ncipali [...]traria. [...]ctio I.

Restat nunc respondere ad argumenta contra nostram sententiam principalem. Primo ad probandum, fidem non compati secum aliquem assensum evidentem ejusdem objecti, afferuntur plura Scripturæ, et Patrum testimonia, quale est illud Pauli *ad Hebr.* XI, 1. *Fides est argumentum non apparentium*, et alia similia, quibus dicitur, fidem esse de objecto non scito. Patrum loca multa congerit Valentia ubi supra : ii enim partim super prædicta Pauli verba, partim super illa Christi ad Thomam, *quia vidisti me Thoma, credidisti* : sæpe docent, fidem non esse ubi videtur quod creditur. Respondeo in primis, concedendo fidem esse de objecto non viso, quia licet non repugnet cum scientia abstractiva, repugnat tamen cum intuitione perfecta, ut vidimus. Secundo dicitur fides rerum quæ non sciuntur, quia mysteria nostræ fidei regulariter, et communiter non sciuntur, licet unus vel alius doctus habeat aliquam evidentiam de uno vel de alio articulo in particulari. Rursus fides est de objecto non scito formaliter per ipsam fidem : et in hoc sensu PP. sæpe dicunt, non debere quæri experientiam rerum quas credimus, ne excidamus a fide, loquuntur enim de experientia, cui innitatur assensus, quatenus aliqui curiosi experientiam desiderabant : hæc enim jam non esset fides, ut colligunt ex illis verbis Christi, *quia vidisti me Thoma credidisti* ; ubi sermo est de assensu fundato in ipsa experientia sensuum : credere ergo quia videmus, non est fides ; credere tamen quando scimus, potest bene esse fides, et hanc sententiam concomitantem PP. non reprehendunt ; sed illam cui innitatur fides, et sine qua homo non credat propter præcisam revelationem Dei, juxta quem sensum intelliguntur facile Greg. hom. XXVI *in Evangel.* et lib. IX *Dialog.* c. V, vel XI ; Chrysostom. in verba citata Pauli hom. XXI, Anselmus ibi. Augustinus tract. XL, et LXXXIX *in Joan.* et in *Enchir.* cap. VIII, et alii PP. qui eodem modo loquuntur. Denique verba illa : *argumentum non apparentium*, non continent definitionem fidei quasi exclusivam, ut sensus sit, fides est argumentum solum *rerum non apparentium*, sed habent sensum ampliativum ; hoc est, fides est argumentum rerum etiam non apparentium ; sicut in verbis præcedentibus : *fides est sperandarum substantia rerum*, non est sensus, quod fides solum se extendat ad objecta, quæ sperantur, hoc enim est falsum : sic in verbis sequentibus, sensus non est, quod fides solum probet res non apparentes, ut notavit optime noster Cornelius in eum locum, et constat ex contextu, quia Paulus solum vult probare necessitatem fidei ad credenda quæ non videntur, sed sperantur : hoc tamen non excludit fidei utilitatem ad alia credenda, de quo vide etiam Coninch in præsenti disp. XI, n. 32, et sequentibus.

Joann. XX, 29.

Joann. XX, 29.

Digitized by Google

Non est ergo illa definitio, quæ competat singulis actibus fidei, sed virtuti fidei, quam describit per efficaciam ad sperandas res futuras, et ad credenda ea etiam, quæ non videntur ; sicut si diceres charitas est amor inimicorum etiam propter Deum, non coarctans charitatem ad diligendos solos inimicos, sed explicans ejus efficaciam.

99 Objectio II. *Joann.* xx, 29.

Secundo objiciunt, quia fides est meritoria, et laudabilis : credere autem quod videtur, non habet meritum juxta illud Christi. *Beati qui non viderunt, et crediderunt,* et juxta illud Greg. hom. XXVI *in Evangelia.* « Nec fides habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. » Ergo fides non est de rebus scitis. Respondeo, fidem etiam respectu objecti aliunde sciti esse liberam et obscuram, ac proinde meritoriam, quia licet objectum ipsum evidenter constet : non tamen divina revelatio, ut supra dictum est. Fateor tamen, esse minoris meriti fidem in prædicto casu propter minorem difficultatem objecti, quod etiam fortasse voluit Gregorius. Christus autem loquitur, ut dixi, de assensu non concomitante, sed dependente a visione, qui late appellatur *credere ;* et hic assensus, quatenus terminabatur præcise ad credendum quod videbatur, non mirum si non esset meritorius. Sed contra urgent, quia Patres ex illis verbis Christi, *Quia vidisti me Thoma credidisti,* etc. inferunt, Thomam aliud vidisse, et aliud credidisse, quia credere non poterat id quod videbat. Ita August. d. tr. LXXIX *in Joann.* et Gregor. hom. XXVI *in Evangelia*, Toletus in illud cap. II *Joannis* annotat. XXVIII ; Salmeron t. XI, tr. XXVII, et Maldonatus in eumdem locum *Joannis*. Hoc autem argumentum, seu responsum inutile esset, si posset stare fides cum visione intuitiva, cum facilius potuissent respondere potuisse simul Thomam credere propter revelationem , licet idem objectum sensuum simul experimento sciret.

100 Ad hoc tamen ex dictis responderi potest, responsum horum Patrum fuisse aptum in proposita materia. Christus enim non dixerat, *quod vidisti Thoma, credidisti ; sed quia vidisti me Thoma, credidisti.* Unde oriebatur difficultas, quia si assensus fundabatur in visione, non poterat esse fides. Ad quod dubium potuissent quidem respondere, prout alii respondent, verbum illud, *credidisti*, non accipi in significatione stricta, prout significat solum assensum propter auctoritatem testificantis , sed in latiori significatione , prout extenditur ad omnem assensum intellectualem. Voluerunt tamen ostendere, quomodo posset etiam retineri in significatione stricta, et significare assensum fidei, qui haberet pro motivo formali auctoritatem, et revelationem Dei : quare illud, *quia vidisti*, noluerunt esse motivum formale, sed occasionem, seu motivum extrinsecum. Non enim vidit Thomas divinitatem, quam tamen credidit : visio tamen humanitatis redivivæ movit ad credendam revelationem, qua idem Christus testatus fuerat suam divinitatem; sicut visio etiam miraculorum movet ad credenda mysteria fidei, quæ non videntur. Quare sicut verum est dicere alicui, quia vidisti miracula, credidisti Incarnationem, vel Trinitatem, ita vere dictum est, *quia vidisti me Thoma,* scilicet viventem, *credidisti,* nempe me esse Deum. In utroque enim casu id, quod creditur, non videtur, nec creditur quia videtur ; et in utroque etiam casu unum creditur, quia aliud videtur : nunquam autem negant, posse propter auctoritatem Dei credi idem, quod aliunde videtur, sed solum, posse credi actu fidei ex eo motivo, quia videtur : nam motivum intrinsecum fidei debet esse testificatio Dei obscure cognita.

Addo, sicut Patres illi ad ostendendam 101
differentiam inter id, quod Thomas credidit fide, et id, quod ex visu judicabat, apposuerunt exemplum in divinitate, et humanitate Christi, ita potuisse etiam apponere exemplum in specie externa Christi, quam solam sensibus percipiebat Thomas, et in veritate resurrectionis substantialis, quam fide credidit. Nam, ut observavit Suarez dicta sectione IX, num. 24, species illa externa non fuerat revelata, sed sensibus percipiebatur ; vera autem Christi resurrectio fide credita fuit a Thoma, et cæteris Apostolis, non quidem quia visa, vel certe non solum, quia ex ipsa specie comprobabatur, sed multo firmius, quia a Christo prædicta, et revelata ab ipso Deo fuerat. Concurrebat tamen aliquo modo visio illa speciei externæ ad fidem resurrectionis : alioquin non fuisset vere dictum, *quia vidisti, credidisti :* nam licet resurrectio, vel etiam divinitas Christi crederetur propter revelationem : visio tamen speciei externæ erat motivum extrinsecum partiale credibilitatis : imo in nostra sententia conflabat partialiter revelationem ultimam quia sicut per alia miracula testabatur Christus, et comprobabat suam divinitatem, atque

Digitized by Google

adeo miracula ipsa complebant partialiter revelationem divinitatis; ita per ostensionem sensibilem speciei suæ testabatur, et confirmabat suam veram resurrectionem, atque ea de causa dicebat, *palpate et videte,*
39. *quia spiritus carnem, et ossa non habet;* quare ipsa species sensibilis ostensa integrare poterat attestationem, et revelationem veræ resurrectionis : ipsa tamen species externa non credebatur, sed videbatur, resurrectio autem credebatur propter revelationem, quæ partialiter includebat visionem sensibilem speciei externæ, et ideo verissime dictum est Thomæ, *quia vidisti me Thoma, credidisti,* non quidem idem omnino quod vidisti, sed aliquid aliud.

Unde obiter adverto, verbis sequentibus, *Beati, qui non viderunt, et crediderunt,* non significasse Christum, assensum Thomæ, eo quod fundaretur in visione, aliquo modo non fuisse fidem, sed solum significasse ex hoc capite excellentiorem fuisse, vel futuram fidem eorum, qui non desiderata propria visione illius speciei externæ, credunt Christi resurrectionem per alios sibi sufficienter propositam; sicut ob eamdem causam re-
4. prehendit etiam undecim Apostolos, *quia iis, qui viderant eum resurrexisse, non crediderunt,* et duos alios discipulos in via non adhibentes fidem mulieribus resurrectionem Christi annuntiantibus objurgavit verbis illis, *o*
25. *stulti, et tardi corde ad credendum,* etc. Quia nimirum præcedente prædicatione Christi de sua resurrectione futura tertia die, sufficienter proponebatur credenda resurrectio per testes illius, et ideo merito exprobravit incredulitatem, et duritiam cordis, eo quod sine majoribus motivis non credidissent. In utroque autem casu credebatur propter revelationem, quæ complebatur ultimo, vel per aliorum testificationem, vel per visionem propriam illius speciei externæ, sicut etiam complebatur per miracula visa, et nunc completur etiam partialiter per miracula audita, et sufficienter proposita, ut in superioribus late explicatum est.

Tertio objiciunt, quia minus luminosum
III. coram magis luminoso non illuminat, v. g. stella coram sole, ergo nec fides coram evidentia. Respondeo, stellam vere illuminare partialiter etiam coram sole quoad aliquem gradum, ut dixi in philosophia ; non tamen apparet, eo quod totum spatium proximum cœli habet a sole æqualem lucem, et ideo non possumus visu discernere stellam a reliquo cœlo.

Quarto objiciunt, quia spes non potest esse cum visione, nam quod quis videt, quid sperat? ergo nec fides. Respondeo imprimis concedendo totum de visione, cum qua non potest esse fides ut supra dixi. Deinde concesso antecedenti, posset negari consequentia ; quia spes essentialiter respicit bonum absens, ut absens ; nam erigit se contra difficultates, quæ concurrunt in consecutione illius boni: fides vero essentialiter solum respicit revelationem obscuram : potest autem esse revelatio obscura de objecto aliunde clare scito. Imo ex ipsa spe magis potest confirmari nostra sententia ; nam sicut spes non datur cum visione objecti præsentis, bene tamen cum cognitione etiam evidenti boni futuri, qualem cognitionem fortasse habent animæ in purgatorio : sic fides, licet dari non possit cum visione, bene tamen cum cognitione abstractiva evidenti. Sed revera argumentum a spe ad fidem non est firmum, quia valde diversa est utriusque natura, ut videbimus infra agentes de virtute spei. Objectio IV.

Quinto objiciunt, quia assensus fidei de- 104
bet esse liber: quando autem objectum evidenter constat, non assentitur libere intellectus, sed ex necessitate, ergo non erit assensus fidei. Ad hoc facile respondetur ex dictis ; actum fidei semper esse liberum, quia licet aliunde necessitetur intellectus ad assentiendum illi objecto, nunquam tamen necessitatur ad credendum illud ex motivo revelationis divinæ, quod sufficit, ut actus fidei liber sit, non quidem in se, sed in causa, nempe in voluntate imperante, sive sit voluntas imperans solum assensum ad veracitatem, et revelationem, quo assensu stante, necessitetur intellectus ad credendum objectum revelatum propter divinam auctoritatem, sive requiratur etiam voluntas alia imperans alium assensum præter assensum præmissarum ; de quo dicemus infra agentes de voluntate piæ affectionis requisita ad actum fidei. Objectio V.

Digitized by Google

SECTIO III.

An idem assensus fidei possit tendere circa objectum revelatum per aliud medium scientificum vel probabile.

105 Vidimus sect. præcedenti, posse conjungi assensum fidei cum cognitione evidenti saltem abstractiva ejusdem objecti: inquirimus modo, an proposito utroque motivo ad assentiendum, scilicet revelatione divina, et medio demonstrativo possit intellectus unico actu assentiri propter utrumque motivum, quod etiam de motivo probabili eodem modo dubitari potest, an conjungi possit cum motivo fidei in eodem numero actu. Supponendum autem est, non esse dubium, quod intellectus unico actu possit attingere duplex motivum partiale, quando ex utroque conflatur medium necessarium ad assentiendum conclusioni, prout de facto conflatur ex duplici præmissa objectiva; neque enim potest uno actu assentiri conclusioni propter unam præmissam, et altero actu assentiri conclusioni propter alteram præmissam simul; quia una præmissa sola non est medium, nec motivum sufficiens ad assentiendum conclusioni. Unde fides eodem actu debet assentiri objecto revelato propter veracitatem Dei, et propter revelationem; quia singulæ seorsim non possunt movere ad fidem objecti revelati. Sic etiam assensus theologicus eodem actu attingit principium revelatum, et alterum etiam principium non revelatum, quia singula seorsim non movent ad assensum conclusionis theologicæ. Non procedit ergo quæstio in hoc sensu, sed quando sunt duo motiva completa in suo ordine, singula continentia duas præmissas v. g. si sit argumentum philosophicum demonstrans immortalitatem animæ rationalis, et rursus proponatur sufficienter eadem immortalitas animæ revelata a Deo summe veraci; an possimus unico actu assentiri immortalitati animæ, et propter medium philosophicum demonstrativum, et propter revelationem, et veracitatem Dei, qui assensus, prout innititur medio philosophico, sit scientificus, et prout innititur divino testimonio, sit actus fidei.

Intellectus unico actu potest attingere duplex motivum partiale.

Dublex sensus quæstionis.

Supponendum secundo illa duo motiva in sensu posteriori proposita adhuc posse dupliciter movere intellectum ad assensum conclusionis. Primo, ita ut singula moveant solum partialiter, nec intellectus propter singula seorsim adæquate assentiatur conclusioni: sæpe enim contingit, ut quod singula argumenta seorsim non persuadeant, omnia tamen multiplicata, et collecta convincant; unde dici communiter solet, *singula, quæ non prosunt, simul collecta juvant.* Secundo possunt ita movere, ut singula ex parte sua adæquate moveant: non quidem ita, ut ablato uno ex illis motivis, manere posset idem assensus; hoc enim est impossibile, cum non possit esse idem actus, ablato aliquo objecto, quod de facto per talem actum intrinsece attingitur; et in hoc sensu singula sunt motiva partialia solum, quatenus ab omnibus totaliter, et a singulis partialiter dependet hic numero assensus, qui sine illis omnibus esse non posset: dici tamen possunt in alio sensu singula esse motiva totalia, quatenus a singulis ita sufficienter movetur, et persuadetur intellectus, ut ex modo assentiendi ostendat, se propter omnia, et propter singula assentiri conclusioni, cum independentia unius motivi ab alio, ita ut cessante uno ex iis motivis, adhuc assentiretur conclusioni propter alterum motivum remanens, licet non eodem actu, quo nunc assentitur, ut dictum est. Hoc autem ipsum, quod est attingere motiva cum independentia unius motivi ab alio, et quasi motiva adæquata, et sufficientia ex parte motivi, est modus quidam tendendi diversus intrinsecus, et essentialis tali actui, quo intellectus non solum attingit motiva, sed explicat gradum motionis singulorum, et quantum singulis motivis deferat juxta singulorum dignitatem, et pondus. 106

Duo modi in sensu posteriori propositi possunt dupliciter movere intellectum ad assensum conclusionis.

107 Potest autem totus hic modus diversus attingendi intellectualia motiva explicari, et probari exemplo voluntatis, quæ similiter aliquando vult objectum propter plura motiva, non totaliter propter singula, sed partialiter; aliquando vero propter singula totaliter, v. g. religiosus vitat peccatum contra castitatem propter præceptum sextum decalogi commune omnibus, et propter votum proprium a se emissum: quæ tamen motiva singula movent totaliter, ita ut altero deficiente, adhuc propter alterum remanens servaret castitatem, et ita afficitur voluntas ad utrumque motivum, ut ipsomet affectu explicet dignitatem, et pondus singulorum, et independentiam unius

Digitized by Google

ab alio. E contra vero medicus audiens, esse in aliquo oppido multus ægrotos, et occasionem magni lucri, vult illuc ire, non propter singulos seorsim, ita ut si quilibet illorum ægrotaret, adhuc iret, sed propter omnes simul, vel saltem propter majorem partem illorum, ita ut cessante majori ex parte motivo illo, non iret. Quæ differentia explicari etiam potest in voluntate divina, et in voluntate humana Christi circa redemptionem hominum: Deus enim ita voluit Incarnationem, et passionem Filii divini propter redemptionem hominum, ut si non totum genus humanum periisset, sed unus solus homo peccasset, propter illum solum non fuisset facta Incarnatio ex vi præsentis decreti, quia non mota fuit divina voluntas a remediis singulorum, tanquam a motivis totalibus, ut explicui disp. VII *de Incarnatione* sect. v. At vero humanitas Christi ita se obtulit pro redemptione hominum, ut pro singulis etiam seorsim paratus esset mori, et ideo singuli debeant ei gratias, tanquam si pro uno solo mortuus esset, ut dixi eodem loco. Similiter ergo intellectus potest habere diversum modum tendendi ad plura motiva, ita ut aliquando non moveatur a singulis seorsim, sed a collectione plurium; aliquando voro approbet singula, et moveatur ab illis seorsim cum independentia unius ab alio. Quæstio ergo præsens non procedit in primo casu, quando intellectus assentiretur propter utrumque motivum simul, propter singula autem solum partialiter, sed quando eodem actu assentiretur objecto materiali propter utrumque motivum, et propter singula totaliter, ostendens se credere conclusionem manente altero ex illis motivis, et altero deficiente.

Ut tamen hoc obiter expediamus, petet fortasse aliquis, si intellectus primo modo unico actu assentiretur propter motivum fidei, et propter motivum scientificum, non propter singula totaliter, nec cum independentia unius ab alio, sed propter utrumque simul, an ille assensus esset vere actus fidei? Respondeo, eamdem quæstionem fieri posse de actu voluntatis, quo aliquis ex motivo charitatis erga Deum, et ex motivo misericordiæ, vel alio motivo indifferenti subveniret pauperi, ita ut non moveretur a singulis motivis seorsim, et totaliter, sed ab utroque simul per modum unius, an ille esset actus charitatis: in quo duplex potest esse quæstio; prima, an illi actus dicendi essent simpliciter actus fidei, vel charitatis propter ordinem illum ad motivum fidei, vel charitatis, ut ad motivum saltem partiale. Secunda quæstio esse potest, an propter illam attingentiam partialem actus illi eliciendi essent ab habitibus infusis fidei, vel charitatis.

Et quod attinet ad primam quæstionem, 109
puto, illos actus non esse dicendos simpliciter, et absolute actus fidei divinæ, vel charitatis. Nam hæc denominatio non tribuitur, nisi actibus perfectis, qui constituunt hominem simpliciter, et absolute fidelem, vel amicum Dei, ad quod illi actus non sufficerent. Qui enim iter ageret recreationis causa, et simul propter bonum Petri, ita tamen ut non moveatur totaliter a bono Petri, nec ex eo solo motivo iter ageret non est simpliciter, et absolute amicus, sed semiamicus, quatenus a bono amici semimovetur. Similiter ergo, qui non movetur a solo motivo charitatis erga Deum ad dandam eleemosynam, nec ex eo solo motivo eam daret, non est simpliciter, et absolute amicus, sed semiamicus Dei, quod non sufficit ad justificationem, nisi aliunde Deum diligat super omnia. Nec videtur dubium, quod non esset sufficienter dispositus ad justificationem, qui relinqueret peccata, et doleret de illis, partim propter detrimentum bonorum temporalium, quod ei afferunt, partim propter Deum, ita tamen ut cessante motivo priori non relinqueret peccata solum propter Deum: non est ergo ille actus simpliciter charitatis, et contritionis, sed imperfecte, et solum ex dimidia parte. Idem ergo dicendum est de assensu intellectuali rei revelatæ, partim propter testimonium divinum, et partim propter rationem philosophicam, ita ut seclusa ratione philosophica, non crederetur objectum propter solum testimonium divinum: neque enim tunc etiam homo crederet Deo simpliciter et absolute, sed semicrederet; nec revereretur debito moto divinam auctoritatem, qui seclusa alia ratione philosophica testificationem Dei non acceptaret, nec acceptat, nisi ut confirmatam et associatam argumentis aliunde petitis.

Major posset esse difficultas circa alteram 110
quæstionem propositam, an ejusmodi actus habentes pro motivo solum partiali divinum testimonium, vel bonitatem Dei, elicerentur ab habitibus infusis fidei, vel charitatis. Hoc tamen pendet ab alia quæstione magis

Digitized by Google

universali, an habitus virtutum infusarum eliciant solum actus perfectos in genere talis virtutis, an vero deserviant etiam ad actus imperfectos in eo genere v. g. an habitus charitatis eliciat solum actus, quibus amatur Deus super omnia, an alios etiam actus minus perfectos, quibus amatur idem Deus propter suam bonitatem infinitam licet nec explicite, nec implicite ametur Deus tunc super omnia; de hoc tamen diximus supra disp. I sect. II et dicemus iterum infra disp. I sect. VI agentes de subjecto fidei, ubi videndum erit an assensus, quo propter divinum testimonium creditur aliquis articulus, non tamen super omnia, sit supernaturalis, et elici possit ab habitu infuso fidei divinæ.

111 His suppositis, quæstio præsens est, an unico assensu assentiri possimus mysterio revelato, tum propter motivum divini testimonii, tum etiam propter medium philosophicum, vel quodlibet aliud demonstrativum propter singula totaliter, et ita ut altero ex illis motivis cessante, adhuc ex vi alterius motivi remanentis retineretur assensus conclusionis, non quidem eodem actu, sed alio diverso, qui respiceret unicum solum motivum.

Sententia negativa.

Negant Suarez in præsenti disp. III, sect. IX, n. 10 et sequentibus, Turr. disp. XII, dubio I; Granado in præsenti tr. II, disp. VII, n. 2. Quamvis autem Turrianus pro hac sententia afferat Gregorium, et Henricum, immerito tamen, ut notavit Hurtado in præsenti disp. XXXI, § 10, eam tamen docent etiam alii Recentiores, quorum fundamenta postea examinabimus. Mihi tamen jam diu olim probabilior visa est pars affirmativa, quam docui in lib. *de anima,* et in hac materia ante viginti octo annos, et nunc iterum amplectenda videtur cum Durando qu. prima *prologi* n. 3; Aragonio art, 5; Ochamo *quodlib.* III, qu. VII; Gabr. in III, distinct. XXIII, q. II; Capreolo distinct. XXV, quæst. unica art. 3, ad 3 et 4, arg. Palud. dist. XXIV, q. III; Molina I parte q. I, art. 1, disp. I; Fonseca VI *Metaph.* cap. I, quæst I, sect. V, littera F. Valentia in præsenti q. I, puncto 4, § 2, ante solutionem argumentorum : refertur etiam Victoria in præsenti *in manuscriptis hujus materiæ* dub. III, et favent Conimbr. primo *Poster.* c. XXV, q. II, art. 4, et plures graves, ac docti recentiores, et late probat Hurtado dicta disp. XXXI, et XXXII, et Ripalda tom. I *de ente supernaturali,* disput XLVII, num. 14, et sequentibus.

Sententia affirmativa probabilior.

Probatur primo, quia non repugnat eodem actu respicere duplex objectum formale; ergo nec assentiri propter motivum fidei, et opinionis, vel scientiæ. Consequentia constabit dissolvendo peculiarem repugnantiam, quæ hic inveniri potest : nunc probatur antecedens imprimis, quia omnis actus conclusionis respicit intrinsece objectum utriusque præmissæ, ut dixi in superioribus, et docui in lib. *de anima,* ergo sicut idem numero actus conclusionis assentitur suo objecto propter motivum utriusque præmissæ, sic etiam eodem actu potero assentiri propter motivum fidei, et scientiæ. Deinde eidem conclusioni assentior unico actu propter diversas rationes : audito enim præceptore probante suam sententiam mille rationibus; tandem in fine horæ convictus, illius assentior sententiæ : et sane non est credibile tunc elici simul tot assensus quot sunt rationes adductæ in discursu lectionis, sed unicum assensum, quo propter illas omnes simul assentior illi sententiæ. 112

Secundo probatur a simili voluntatis, quæ unico actu potest eligere idem medium propter diversos fines v. gr. suadente mihi Petro religionem, ut utilem ad placendum Deo, ad vitanda peccata, ad quiete vivendum, ad litterarum studia, ad moriendum securius, ad abundantius gloriæ præmium, et ad alia inumera bona : acquiesco tandem, et eligo religionem propter illas omnes utilitates, quis credat, tot esse actus distinctos, quot fuerunt bona proposita, propter quæ, et ad quæ est utilis religio? Sane hoc est contra omnem experientiam. Confirmatur, quia contingit aliquem teneri ad castitatem præcepto naturali, et voto, et alio præcepto positivo, et occurrente tentatione unico actu resistit, ne violet illa omnia præcepta, quæ quidem sunt motiva specie diversa. 113

Tertio Deo revelante idem mysterium per tres vel quatuor revelationes, possum unico assensu credere mysterium propter omnes illas revelationes; et tamen singulæ sunt diversa numero motiva formalia sufficientia, ergo sicut eodem numero actu possum assentiri propter motiva numero diversa; sic etiam eodem assensu in specie possum assentiri propter motiva specie diversa. Consequentia videtur bona : Antecedens vero constat experientia : nam plures veritates, quas fide credimus, revelatæ sunt per plures revelationes, v. g. per plures scriptores sa- 114

Digitized by Google

eros: propter quas omnes revelationes simul assentior absque eo quod eliciam totidem assensus.

Confirmatur primo, quia jndicium mentale hypotheticum, quo ego judico Petrum esse Romæ, et esse doctum, habet duo objecta specie diversa, ut constat, nempe præsentiam Petri Romæ, et ejus doctrinam, quorum singula potuissent terminare singulos actus seorsim, et tamen potest intellectus unico actu utrumque objectum complecti, qui actus differat specie a duobus actibus, qui singuli terminarentur seorsim ad singula illa objecta; cur ergo non poterit intellectus unico etiam actu complecti duo objecta formalia, seu motiva specie diversa, ad quæ seorsim potuisset duobus actibus tendere?

Confirmatur secundo exemplo specierum moralium, quæ licet sint diversæ, et possint seorsim reperiri; potest tamen dari unus actus, qui participet duas malitias alioquin specie diversas, seu unam tertiam pertinentem ad vitia specie diversa; qualis est voluntas furandi propter incontinentiam, et luxuriam; quod quidem peccatum complectitur turpitudinem injustitiæ, et incontinentiæ, quæ singulæ potuissent specificare duo peccata specie diversa: ergo idem fieri potest in virtutibus, et idem etiam in actibus intellectus, cum nulla assignetur sufficiens repugnantia, ut constabit ex solutione argumentorum.

115 Objectio I. Objiciunt primo, quia, habitus non potest elicere actum, nisi sub proprio objecto formali; neque actus potest extendi ad aliud objectum formale quam habitus; habitus enim non producit nisi actus similes iis, a quibus genitus est; ergo habitus scientificus non potest immediate concurrere ad actum habentem aliud motivum diversum. Respondeo distinguendo antecedens: si habitus concurrat ut causa totalis, concedo; si concurrat ut partialis concurrente simul alio habitu diverso nego: exemplum habes in semine animalis, quod habet etiam virtutem limitatem ad producendam prolem similem in specie illi, cujus semen est: et tamen si adjungatur cum semine alterius speciei, concurrit ad prolem diversam, ut patet in semine equi concurrente ad generationem muli, et aliis hujusmodi.

116 Objectio II. Sed contra ex hoc ipso exemplo objiciunt aliqui secundo, quia ex conjunctione duorum animalium diversæ speciei non generatur animal habens perfectionem utriusque, sed aliquod medium minus perfectum, qualis est mulus, qui degenerat a perfectione equi, ergo similiter ex conjunctione illius duplicis principii non generatur actus, qui habeat perfectionem scientiæ, et fidei: nam effectus æquivocus non potest esse perfectior suis causis. Respondeo negando consequentiam. Ratio discriminis est, quod in priori casu deest una causa requisita ad generandum equum ad cujus productionem requiritur duplex parens, equus, et equa, et cum loco unius subrogetur asinus, non mirum, quod effectus non habeat perfectionem equi: at vero ad generandum perfectum actum fidei, sufficit habitus, et motivum fidei quod utrumque datur in nostro casu, et ultra hæc adjunguntur motiva, et principia scientifica, non ergo mirum, quod effectus habeat perfectionem fidei, et scientiæ ex superabundantia causarum. Dices, ergo effectus est perfectior suis causis. Respondeo, est perfectior singulis, transeat; utraque, nego, nulla enim est perfectio in effectu, quæ non sit in complexo ex utraque causa. Sed contra urget Suarez in præsenti, disp. III, sect. IX, n. 14. quia effectus esset excellentior utraque causa simul, nam haberet perfectionem scientiæ, et fidei simpliciori modo, et sine distinctione unius ab alia, quæ perfectio non reperiretur in utraque causa simul; nam causæ continerent illas perfectiones sine simplicitate, sed cum distinctione reali inter illas. Respondeo, hoc argumentum retorqueri in visione beata, quæ habet vitalitatem, et supernaturalitatem simplicissimo modo identificatam in se, et tamen procedit a duabus causis, scilicet a lumine gloriæ, et ab intellectu naturali, in quibus vitalitas, et supernaturalitas non inveniuntur cum illa simplicitate: quod idem inveniri potest in aliis actibus supernaturalibus: omnes ergo debemus respondere, illas duas causas, licet superentur ab effectu in modo habendi illas perfectiones cum majori simplicitate; superare tamen ipsum effectum in aliis, nempe in modo continendi illas perfectius hoc est, eminenter, seu cum virtute producendi illas, ratione cujus perfectionis sunt causæ æquivocæ, et superant simpliciter, et absolute suum effectum: hoc ergo, quod de principiis visionis beatæ debemus omnes dicere: dici potest etiam de principiis illius actus, qui sit simul fides, et scientia.

Digitized by Google

117 Objectio III. Objiciunt tertio, quia duæ differentiæ dividentes, et oppositæ non possunt conjungi in eamdem speciem, nam quævis earum est adæquatum constitutivum suæ speciei diversæ : sed actus fidei, et actus scientiæ habent differentias oppositas, ergo non potest utraque differentia conjungi in unum actum indivisibilem. Respondeo, hoc argumentum habere mille instantias contra se ; nam actio etiam specificatur ab agente in communi sententia, atque ideo actio ignis est diversa specie ab actione solis. Et tamen potest dari una actio, quæ eadem procedat ab igne et sole concurrentibus simul ad producendum aliquem ignem : quæ quidem actio erit simul actio ignis, et solis. Item in syllogismo, cognitio unius præmissæ differt specie a cognitione alterius præmissæ pro diversitate specifica objecti ; et tamen actus conclusionis intrinsece terminatur ad objectum utriusque præmissæ simul, et participat aliquid utriusque. Item Angelus potest per unam cognitionem cognoscere leonem, et per aliam equum, quæ duo specie differunt pro diversitate objectorum ; et tamen potest idem Angelus elicere tertiam cognitionem terminatam ad leonem et equum ; quia uterque continetur sub una specie impressa Angelica, ut suppono, per quam repræsentari possunt plura objecta vel omnia simul, vel singula seorsim pro arbitrio ipsius Angeli. Item perjurium est diversa species peccati ab injustitia : et tamen potest dari unum peccatum habens malitiam perjurii et injustitiæ. Denique sicut cognitiones differunt specie pro varietate specifica motivorum ; sic etiam accipiunt talem, vel talem individuationem ab objectis materialibus : nam assensus fidei, quo credo Incarnationem, differt saltem materialiter ab assensu, quo credo resurrectionem, per ordinem quem uterque habet ad suum objectum materiale : et tamem potest dari tertius assensus terminatus per unicam simplicem individuationem ad utrumque objectum materiale : possum etiam unico actu voluntatis velle dare prandium Petro, licet possem etiam singulas partes prandii per singulos actus velle, scilicet panem, carnem, vinum etc. sic ergo licet motivum fidei seorsim possit terminare actum fidei, et tribuere illi suam speciem, et motivum scientiæ similiter : certum potest etiam utrumque motivum simul terminare eumdem actum, et tribuere illi unicam differentiam specificam, quæ differat specie a singulis seorsim, et sit alia tertia respiciens utrumque motivum, sicut actio ignis et solis habet aliam tertiam speciem actionis diversam ab actione solis seorsim, et ab actione ignis seorsim. Itaque non conjunguntur in illo assensu duæ differentiæ specificæ oppositæ, sed unica simplex habens ordinem intrinsecum ad objectum formale utriusque differentiæ oppositæ.

Dices, ergo ille actus non est in specie 118
actus fidei, sed in alia specie diversa, ergo non est actus fidei, sicut non esset homo, qui non haberet differentiam specificam hominis. Respondeo, prædictum assensum esse vere actum fidei, non quidem ejusdem speciei cum aliis, sed diversæ : neque enim *actus fidei* significat unam speciem atomam, quæ comprehendat omnes actus fidei, sed speciem subalternam ; de cujus ratione solum est, quod sit assensus propter revelationem obscuram Dei, sive solum illam respiciat, sive etiam aliud diversum motivum : *homo* vero significat unam speciem atomam. Fateor tamen posse esse tertiam speciem habentem proprietetas hominis et equi, saltem illas, quæ non opponerentur inter se : quæ nec esset homo, neque equus, sed aliud animal.

Objiciunt quarto, assensus ille esset obscurus et clarus, evidens et inevidens. Item si respiceret motivum probabile, esset certus, et incertus, quæ omnia repugnant. Resp. illum esse obscurum respectu revelationis, quam nullo modo clare, sed obscure repræsentat : at vero respectu rei revelatæ absolute esse clarum : licet enim dici posset non tendere clare in rem revelatam sub motivo revelationis ; non tamen debet dici absolute tendere obscure ; quia obscuritas simpliciter non solum significat præcisionem, sed realem carentiam claritatis quam carentiam ille assensus non habet : non est autem de ratione actus fidei quod absolute sit obscurus respectu rei revelatæ, sed quod non repræsentet eam clare ex vi revelationis. Quod idem de evidentia cum proportione dicendum est. Denique si haberet simul motivum probabile, non ideo deberet dici simpliciter incertus respectu conclusionis, quia incertitudo simpliciter dicit carentiam realem certitudinis : bene tamen dicetur probabilis, quia probabilitas solum dicit respectum ad medium taliter excitans ad assensum, ut ex modo assentiendi per tale medium non tolleretur formido, nisi aliunde daretur certitudo 119 Objectio IV.

Digitized by Google

per alium medium. An vero possit simul tendere ad motivum probabile, dicemus postea.

Dices : consideremus assensum illum prout
120 præcise terminatur ad objectum revelatum ex vi revelationis : prout sic tenditne ad objectum clare, an obscure : evidenter, an inevidenter ? Resp. realiter loquendo, illum assensum esse clarum et evidentem rei revelatæ : præscindendo autem unam formalitatem solam illius, prout petitur in objectione : dicendum est prout sic nec tendere clare, nec obscure, nec evidenter, nec inevidenter, quia claritas, et obscuritas sunt differentiæ oppositæ, quarum una debet convenire actui a parte rei, non tamen debet convenire actui sub quavis præcisione, et consideratione nostra.

Objicies quinto : Quia si idem actus pos-
121 Objectio v. set respicere objecta propria aliorum diversorum actuum, sequeretur quod possent fieri infinitæ definitiones ejusdem rei, quod videtur esse contra Aristotelem, quem affert Suar. disp. XV *Metaphys.* ect. XI an. 19 : probatur sequela, quia si esset una cognitio infinitorum objectorum specie diversorum, posset ille actus ita definiri, est cognitio equi, et aliorum, vel ita, est cognitio leonis, et aliorum, etc. et sic in infinitum, assignando semper diversa genera juxta diversam convenientiam cum aliis diversis actibus, quorum objecta respiceret illa cognitio; sicut in casu nostro posset definiri ille unicus assensus ita, est assensus scientificus habens simul rationem assensus fidei, vel ita est assensus habens simul rationem assensus scientifici : nam æque esset sub genere fidei, quare æque posset per utrum que genus definiri.

122 Resp. imprimis definitiones illas fore vitiosas : nam bona definitio, debet pro genere habere id, quod apud nos saltem est magis commune ; ideo enim nunc in definitione hominis ponimus *animal* pro genere, quia nota sunt nobis plurima animalia, cum quibus convenit homo in vita sensibili : quare si de facto non esset productum aliud animal, neque aliud corpus, neque alia substantia præter hominem, et Angelum, melius definiretur homo dicendo, *homo est intellectivum corporeum ;* quia tunc apud nos magis communis esset ratio intellectivi, quam corporei. Cum ergo cognitio equi non magis late pateat, quam cognitio leonis, cum utraque possit totidem aliis competere ; perperam, et vitiose poneretur pro genere quælibet illarum, sed deberet dici, est cognitio quædam habens pro objecto infinitas species rerum talium, etc. sic etiam assensus, de quo loquimur, non bene definiretur illo modo, cum æque late patet ratio assensus scientifici, et ratio assensus fidei : sed deberet definiri ita : est assensus quidam habens simul motivum scientificum, et fidei divinæ. Loquendo autem de definitionibus imperfectis et vitiosis, non est absurdum, quod possent infinitæ ejusmodi definitiones fieri de tali cognitione infinitarum rerum : neque hoc est contra Aristotelem, qui in illo loco non negat simpliciter infinita prædicata ratione nostra distinguibilia in eadem entitate, sed solum infinita prædicata subordinata, quorum singula sint sub aliis : at illo in casu prædicata ejusmodi non essent invicem subordinata, sed disparata inter se, cum singula possent sine aliis reperiri in rebus aliis.

Objicies sexto, quia non potest saltem 123
connaturaliter, et fortasse nec de potentia Objectio VI.
absoluta, idem effectus dependere a duplici causa adæquata, ergo nec idem assensus potest pendere a duobus motivis totalibus, et adæquatis. Respond. illa duo motiva in casu nostro non esse singula adæquata repectu hujus assensus, quia tunc solum dantur duæ causæ adæquatæ ejusdem effectus, quando ablata una illarum, maneret idem effectus ex vi concursus, quo dependet ab altera : hic autem assensus ablato uno ex his motivis, non posset ullo modo esse cum altero solo, ut diximus. Dicuntur vero motiva totalia solum, quatenus ita approbantur ab intellectu, ut manente altero solum ex illis, fieret alius assensus circa eamdem conclusionem propter illud solum motivum, quod remaneret, ut supra explicatum est.

Objicies septimo, quia non potest produci 124 Objectio VII.
aliquod animal, quod idem sit leo, et equus : non minus autem differunt specie actus scientiæ, et actus fidei, quam leo et equus ; ergo non potest fieri unus actus, qui simul sit scientia et fides ejusdem objecti. Respond. duas species completas cum omnibus suis prædicatis positivis non posse unquam inveniri identificatas in aliqua tertia specie; posse tamen conjungi in aliqua tertia specie omnia prædicata positiva illarum duarum, quæ non dicunt repugnantiam ad invicem. Unde non potest idem assensus habere omnia prædicata positiva, quæ reperiuntur in actu solum scientifico, et in actu solum fidei : quia actus solum scientificus constituitur in

Digitized by Google

sua specie atoma, non per esse scientificum, sed per talem modum participandi rationem scientifici cum tali limitatione, ut inferat essentialiter negationem fidei in eodem actu, quæ repugnantia fundatur in ipsa entitate positiva talis actus : reliqua autem prædicata, quæ non fundant hanc repugnantiam possunt reperiri in actu fidei. Idem cum proportione dicendum de leone, et equo; quorum ea prædicata poterunt in una tertia specie animalis conjungi, quæ non fundant specialem repugnantiam : sic enim videmus aliqua prædicata equi, et aliqua asini conjungi in mulo. Sunt autem pleraquæ prædicata in leone, et equo, quæ fundant specialem repugnantiam : nam ferocia leonis, et mansuetudo nativa equi conjungi non possunt : sicut neque etiam voracitas carnium, quæ est in leone, et horror illius cibi, qui est in equo, et alia ejusmodi : et in universum omnia prædicata, et proprietates, quæ oriuntur ex tali temperamento primarum qualitatum : cum enim non possit idem animal exigere temperamenta diversa, et contraria primarum qualitatum, consequens est, ut omnes proprietates leonis, quæ ad tale temperamentum sequuntur, non possint reperiri cum proprietatibus equi, quæ consequuntur ad ejus proprium temperamentum, quod est diversum a temperamento leonis, ut constat. Ob eamdem rationem prædicata positiva albedinis, et nigredinis non possunt simul convenire in qualitatem tertiam, neque etiam caloris, et frigoris, quia habent ad invicem manifestam repugnantiam et contrarietatem, qua se invicem expellunt ab eodem etiam subjecto, quanto magis repugnabunt identitati? At vero prædicata communia scientiæ et fidei, præscindendo a limitatione positiva solius scientiæ, aut solius fidei, non habent ullam repugnantiam ad invicem, quæ impediat, ne reperiantur indentificata in aliqua tertia specie.

125 Objectio VIII. Sed contra objiciunt octavo, quia etiam in intellectu repugnat tertia species actus, quæ simul sit simplex apprehensio, et judicium; vel etiam affirmatio et negatio; quia hæ omnes sunt species actuum, vel genera diversa; ergo nec poterit esse tertia species actuum, qui simul sint fides, et scientia. Resp. quidquid est perfectionis in apprehensione circa repræsentationem objecti, reperiri etiam in judicio, non tamen reperiri imperfectionem, quæ significatur nomine *simplicis apprehensionis,* quæ est limitatio positiva intrinseca talis actus, qua determinatur ad sistendum intra limites apprehensionis, nihil affirmando, vel negando de objecto, quod prædicatum aperte repugnat, quod sit in actu judicii, quod non sistit in apprehensione sola, et ideo non mirum, quod non possit esse tertia species, quæ habeat perfectionem judicii, et illam etiam imperfectionem simplicis apprehensionis. Repugnantia item inter affirmationem, et negationem clarissima est, cum neque esse possint simul in eodem intellectu, multo minus in eodem actu. Cujus rationem reddidi in philosophia ex eo, quod intellectus non potest affirmare id, quod ei proponitur ut omnino falsum : cum autem esse et non esse simul idem objectum sit omnino falsum, et impossibile; hinc est, ut nec de potentia absoluta possit intellectus etiam per duos actus affirmare distincte simul, et negare idem objectum; quia eo ipso judicaret, idem simul esse, et non esse : quæ ratio multo magis urget in ordine ad eumdem actum, qui simul affirmaret, et negaret idem objectum; quod esset dicere idem simul esse, et non esse. Quæ rationes non procedunt in eodem actu, quo affirmetur simul idem objectum ex motivo fidei, et ex motivo scientifico.

Objiciunt nono, habitus proportionantur cum actibus in modo tendendi ad objecta; 126 Objectio IX.
ergo sicut datur unus actus tendens ad utrumque motivum formale, ita posset dari unus habitus tendens ad eadem motiva, ergo ille assensus non procederet ab habitu fidei, a quo fiunt cæteri actus fidei, sed ab alio habitu peculiari, qui etiam esset virtus theologica ultra tres habitus theologicos, qui communiter admittuntur.

Resp. si sermo sit de habitibus acquisitis, facile concederem, per actus naturales habentes plura motiva posse generari habitum, seu facilitatem operandi circa illa omnia motiva. Hæc enim facilitas fere non est nisi species impressa bene disposita ad repræsentandum simile objectum, ut dixi in philosophia, quæ species facile gignitur ex specie expressa repræsentante eadem objecta. Si vero sermo sit de habitibus infusis, cum isti non generentur per actus, sed habeant se ad modum potentiæ, quamtumvis actus habeat plura motiva, non relinquent habitum supernaturalem ad similes actus iterum eliciendos; sed illi actus fient

Digitized by Google

ab habitu fidei immediate, concurrente simul intellectu, et præmissa naturali ad illum actum, prout versatur circa aliud motivum naturale. Nec oportuit, ab initio dari alium habitum supernaturalem ordinatum ex se ad hujusmodi actum cum isto duplici motivo : tum quia combinationes, quas intellectus, et voluntas possunt facere ex diversis motivis, innumeræ sunt, et innumeri essent dandi habitus supernaturales; tum etiam quia non erant necessarii; sufficit enim ad hunc actum mistum conjunctio habitus fidei cum principiis naturalibus, ut generetur ex utroque principio actus sapiens naturam utriusque.

Aliter hanc nostram sententiam oppugnant alii recentiores, qui concedunt quidem de potentia absoluta Dei non repugnare ejusmodi actum, qui simul sit fidei et scientiæ; negant tamen de lege ordinaria, et de facto posse dari. Quod probant hoc argumento, quia, si daretur, esset supernaturalis, hoc autem repugnat, nam habitus naturalis scientificus non potest concurrere ad actum supernaturalem, nisi elevetur ab aliquo alio comprincipio, nempe ab habitu fidei : sed habitus fidei non potest elevare habitum naturalem ad actum illum, ergo habitus scientificus non potest convenire. Minor probatur, quia habitus fidei non potest elevare ad operandum supernaturaliter circa aliud objectum, quod non sit objectum formale, vel materiale fidei, quale non est objectum scientificum, ergo actus ille prout scientificus, esset quidem supernaturalis, et non procederet ab aliquo principio supernaturali, in cujus virtute contineretur.

Hoc argumentum multum probat : nam probaret etiam nullam conclusionem theologicam esse posse supernaturalem ; debet enim concurrere cum præmissa de fide alia cognitio naturalis, quæ debet etiam elevari ab habitu fidei, vel alio comprincipio ad illam conclusionem supernaturalem eliciendam : cum ergo conclusio theologica versetur circa aliquod aliud objectum præter objectum fidei, non poterit fides concurrere, aut elevare præmissam naturalem ad illum effectum producendum. Consequens autem esse falsum, ostendi in superioribus; sequeretur enim cognitionem illam, quæ immediate dirigit ad operandum honeste, debere esse semper naturalem ; nunquam enim aut vix unquam dirigere potest immediate actus meræ fidei, sed debet semper dirigere mediate per conclusionem aliquam practicam dictantem hic et nunc bonum esse taliter operari, quia fides docet pauperem sublevandum, et iste apparet sufficienter pauper : quia fides docet Christum esse adorandum ; et est moraliter certum, quod hæc hostia sit consecrata, et contineat Christum etc. qui actus nisi sint supernaturales, voluntas honesta, quæ consequitur, non erit supernaturalis in sententia horum theologorum.

Ad argumentum ergo Respond. imprimis assensum illum esse supernaturalem totum, quia cum sit indivisibilis, et procedat ab habitu infuso, totus est talis, ut non possit fieri viribus naturæ solis, quod sufficit ad supernaturalitatem : unde consequenter dicendum est, habitum scientificum elevari ab habitu fidei ad illum actum producendum, nam sicut habitus fidei potest elevare species naturales, ut concurrant ad actum supernaturalem : sic potest elevare aliud comprincipium naturale, ut concurrat cum habitu ipso fidei ad actum utrique communem. Illud autem, quod assumitur, quod scilicet habitus fidei non possit elevare comprincipium naturale ad actum circa objectum, quod non sit fidei, est omnino falsum : nam licet fides sola non possit versari nisi circa suum proprium objectum ; fides tamen cum alio comprincipio potest operari partialiter circa alia objecta non sua. Quod quidem multipliciter ostendi, et probari potest. Primo ad hominem, quia ii theologi admittunt, posse dari aliquem actum, qui idem sit scientiæ et fidei humanæ, et assentiatur conclusioni propter utrumque motivum, in illo ergo actu fieri potest idem argumentum : ille enim actus est vere scientificus, et prout etiam versatur circa objectum fidei, est perfectior, quam posset a sola fide humana fieri, quare debet fides humana elevari supra suam propriam sphæram, ut producat illum actum scientificum. Quomodo ergo potest habitus scientificus elevare fidem humanam ad producendum actum perfectiorem in sua entitate, etiam prout versatur circa objectum formale non scientiæ, sed fidei ? 129

Secundo explicatur, et probatur ad hominem hoc ipsum in habitibus supernaturalibus voluntatis : admittunt enim, posse voluntatem uno eodemque actu amplecti aliquod objectum propter motiva plurium virtutum, concurrentibus habitibus simul illarum omnium virtutum. Tunc ergo apparet, quod virtus inferior v. g. temperantia, 130

Digitized by Google

sua specie atoma, non per esse scientificum, sed per talem modum participandi rationem scientifici cum tali limitatione, ut inferat essentialiter negationem fidei in eodem actu, quæ repugnantia fundatur in ipsa entitate positiva talis actus : reliqua autem prædicata, quæ non fundant hanc repugnantiam possunt reperiri in actu fidei. Idem cum proportione dicendum de leone, et equo; quorum ea prædicata poterunt in una tertia specie animalis conjungi, quæ non fundant specialem repugnantiam : sic enim videmus aliqua prædicata equi, et aliqua asini conjungi in mulo. Sunt autem pleraquæ prædicata in leone, et equo, quæ fundant specialem repugnantiam : nam ferocia leonis, et mansuetudo nativa equi conjungi non possunt : sicut neque etiam voracitas carnium, quæ est in leone, et horror illius cibi, qui est in equo, et alia ejusmodi : et in universum omnia prædicata, et proprietates, quæ oriuntur ex tali temperamento primarum qualitatum : cum enim non possit idem animal exigere temperamenta diversa, et contraria primarum qualitatum, consequens est, ut omnes proprietates leonis, quæ ad tale temperamentum sequuntur, non possint reperiri cum proprietatibus equi, quæ consequuntur ad ejus proprium temperamentum, quod est diversum a temperamento leonis, ut constat. Ob eamdem rationem prædicata positiva albedinis, et nigredinis non possunt simul convenire in qualitatem tertiam, neque etiam caloris, et frigoris, quia habent ad invicem manifestam repugnantiam et contrarietatem, qua se invicem expellunt ab eodem etiam subjecto, quanto magis repugnabunt identitati? At vero prædicata communia scientiæ et fidei, præscindendo a limitatione positiva solius scientiæ, aut solius fidei, non habent ullam repugnantiam ad invicem, quæ impediat, ne reperiantur indentificata in aliqua tertia specie.

125 Objectio VIII. Sed contra objiciunt octavo, quia etiam in intellectu repugnat tertia species actus, quæ simul sit simplex apprehensio, et judicium; vel etiam affirmatio et negatio; quia hæ omnes sunt species actuum, vel genera diversa; ergo nec poterit esse tertia species actuum, qui simul sint fides, et scientia. Resp. quidquid est perfectionis in apprehensione circa repræsentationem objecti, reperiri etiam in judicio, non tamen reperiri imperfectionem, quæ significatur nomine *simplicis apprehensionis*, quæ est limitatio positiva intrinseca talis actus, qua determinatur ad sistendum intra limites apprehensionis, nihil affirmando, vel negando de objecto, quod prædicatum aperte repugnat, quod sit in actu judicii, quod non sistit in apprehensione sola, et ideo non mirum, quod non possit esse tertia species, quæ habeat perfectionem judicii, et illam etiam imperfectionem simplicis apprehensionis. Repugnantia item inter affirmationem, et negationem clarissima est, cum neque esse possint simul in eodem intellectu, multo minus in eodem actu. Cujus rationem reddidi in philosophia ex eo, quod intellectus non potest affirmare id, quod ei proponitur ut omnino falsum : cum autem esse et non esse simul idem objectum sit omnino falsum, et impossibile; hinc est, ut nec de potentia absoluta possit intellectus etiam per duos actus affirmare distincte simul, et negare idem objectum; quia eo ipso judicaret, idem simul esse, et non esse : quæ ratio multo magis urget in ordine ad eumdem actum, qui simul affirmaret, et negaret idem objectum; quod esset dicere idem simul esse, et non esse. Quæ rationes non procedunt in eodem actu, quo affirmetur simul idem objectum ex motivo fidei, et ex motivo scientifico.

Objiciunt nono, habitus proportionantur cum actibus in modo tendendi ad objecta; 126 Objectio IX. ergo sicut datur unus actus tendens ad utrumque motivum formale, ita posset dari unus habitus tendens ad eadem motiva, ergo ille assensus non procederet ab habitu fidei, a quo fiunt cæteri actus fidei, sed ab alio habitu peculiari, qui etiam esset virtus theologica ultra tres habitus theologicos, qui communiter admittuntur.

Resp. si sermo sit de habitibus acquisitis, facile concederem, per actus naturales habentes plura motiva posse generari habitum, seu facilitatem operandi circa illa omnia motiva. Hæc enim facilitas fere non est nisi species impressa bene disposita ad repræsentandum simile objectum, ut dixi in philosophia, quæ species facile gignitur ex specie expressa repræsentante eadem objecta. Si vero sermo sit de habitibus infusis, cum isti non generentur per actus, sed habeant se ad modum potentiæ, quamtumvis actus habeat plura motiva, non relinquent habitum supernaturalem ad similes actus iterum eliciendos; sed illi actus fient

Digitized by Google

ab habitu fidei immediate, concurrente simul intellectu, et præmissa naturali ad illum actum, prout versatur circa aliud motivum naturale. Nec oportuit, ab initio dari alium habitum supernaturalem ordinatum ex se ad hujusmodi actum cum isto duplici motivo : tum quia combinationes, quas intellectus, et voluntas possunt facere ex diversis motivis, innumeræ sunt, et innumeri essent dandi habitus supernaturales; tum etiam quia non erant necessarii; sufficit enim ad hunc actum mistum conjunctio habitus fidei cum principiis naturalibus, ut generetur ex utroque principio actus sapiens naturam utriusque.

127 Aliter hanc nostram sententiam oppugnant alii recentiores, qui concedunt quidem de potentia absoluta Dei non repugnare ejusmodi actum, qui simul sit fidei et scientiæ; negant tamen de lege ordinaria, et de facto posse dari. Quod probant hoc argumento, quia, si daretur, esset supernaturalis, hoc autem repugnat, nam habitus naturalis scientificus non potest concurrere ad actum supernaturalem, nisi elevetur ab aliquo alio comprincipio, nempe ab habitu fidei : sed habitus fidei non potest elevare habitum naturalem ad actum illum, ergo habitus scientificus non potest convenire. Minor probatur, quia habitus fidei non potest elevare ad operandum supernaturaliter circa aliud objectum, quod non sit objectum formale, vel materiale fidei, quale non est objectum scientificum, ergo actus ille prout scientificus, esset quidem supernaturalis, et non procederet ab aliquo principio supernaturali, in cujus virtute contineretur.

Hoc argumentum multum probat : nam
128 probaret etiam nullam conclusionem theologicam esse posse supernaturalem; debet enim concurrere cum præmissa de fide alia cognitio naturalis, quæ debet etiam elevari ab habitu fidei, vel alio comprincipio ad illam conclusionem supernaturalem eliciendam : cum ergo conclusio theologica versetur circa aliquod aliud objectum præter objectum fidei, non poterit fides concurrere, aut elevare præmissam naturalem ad illum effectum producendum. Consequens autem esse falsum, ostendi in superioribus; sequeretur enim cognitionem illam, quæ immediate dirigit ad operandum honeste, debere esse semper naturalem; nunquam enim aut vix unquam dirigere potest immediate actus meræ fidei, sed debet semper dirigere mediate per conclusionem aliquam practicam dictantem hic et nunc bonum esse taliter operari, quia fides docet pauperem sublevandum, et iste apparet sufficienter pauper: quia fides docet Christum esse adorandum; et est moraliter certum, quod hæc hostia sit consecrata, et contineat Christum etc. qui actus nisi sint supernaturales, voluntas honesta, quæ consequitur, non erit supernaturalis in sententia horum theologorum.

Ad argumentum ergo Respond. imprimis 129
assensum illum esse supernaturalem totum, quia cum sit indivisibilis, et procedat ab habitu infuso, totus est talis, ut non possit fieri viribus naturæ solis, quod sufficit ad supernaturalitatem : unde consequenter dicendum est, habitum scientificum elevari ab habitu fidei ad illum actum producendum, nam sicut habitus fidei potest elevare species naturales, ut concurrant ad actum supernaturalem : sic potest elevare aliud comprincipium naturale, ut concurrat cum habitu ipso fidei ad actum utrique communem. Illud autem, quod assumitur, quod scilicet habitus fidei non possit elevare comprincipium naturale ad actum circa objectum, quod non sit fidei, est omnino falsum : nam licet fides sola non possit versari nisi circa suum proprium objectum; fides tamen cum alio comprincipio potest operari partialiter circa alia objecta non sua. Quod quidem multipliciter ostendi, et probari potest. Primo ad hominem, quia ii theologi admittunt, posse dari aliquem actum, qui idem sit scientiæ et fidei humanæ, et assentiatur conclusioni propter utrumque motivum, in illo ergo actu fieri potest idem argumentum : ille enim actus est vere scientificus, et prout etiam versatur circa objectum fidei, est perfectior, quam posset a sola fide humana fieri, quare debet fides humana elevari supra suam propriam sphæram, ut producat illum actum scientificum. Quomodo ergo potest habitus scientificus elevare fidem humanam ad producendum actum perfectiorem in sua entitate, etiam prout versatur circa objectum formale non scientiæ, sed fidei?

Secundo explicatur, et probatur ad homi- 130
nem hoc ipsum in habitibus supernaturalibus voluntatis : admittunt enim, posse voluntatem uno eodemque actu amplecti aliquod objectum propter motiva plurium virtutum, concurrentibus habitibus simul illarum omnium virtutum. Tunc ergo apparet, quod virtus inferior v. g. temperantia,

Digitized by Google

producit simul cum charitate actum simul charitatis et temperantiæ, debet ergo elevari a charitate, ut possit concurrere ad actum, qui totus in sua entitate nobilior et perfectior est, quam esset si esset solum actus temperantiæ. Ecce quomodo charitas elevat temperantiam ad eliciendum actum perfectiorem circa objectum formale temperantiæ, licet illud objectum non pertineat ad objectum formale charitatis.

Tertio eadem fides elevat species naturales, non solum quatenus repræsentant objecta fidei, sed etiam quatenus repræsentant alia objecta omnino impertinentia, v. g. quando aliquis credit Christum tertia die resurrexisse, utitur specie naturali, quam habet Christi resurgentis, prout eum vidit in imagine cum vestibus, et vexillo, quæ species elevatur ad producendum actum fidei supernaturalem, quo licet non affirmetur vestitus ille, apprehenditur tamen, et objicitur Christus cum veste illa, et de illo affirmatur resurrectio. Ecce species objecti impertinentis, quod nullo modo creditur per fidem, elevatur a fide ad producendum actum supernaturalem, quo exprimatur illud etiam objectum. Quid mirum quod elevet scientiam naturalem, ut cum fide producat actum supernaturalem circa utriusque motivum?

131 Ratio a priori est, quia sicut eo ipso quod scientia potest tendere in tale objectum, habet virtutem concurrendi cum omnibus principiis in ordine ad actum illum, qui tendat in tale objectum formale, et ideo potest concurrere cum fide humana, et quasi elevare illam ad actum fidei, et scientiæ, quia ille actus tendit ad objectum formale scientiæ : ita fides divina, et quilibet habitus supernaturalis eo ipso, quod potest tendere ad tale objectum formale, potest concurrere ad omnes actus, qui habeant tale objectum formale, et consequenter concurrere cum omnibus aliis comprincipiis talium actuum, et ea elevare ; quia totum hoc facit in ordine ad suum objectum formale, quod attingitur per talem actum. Non potest ergo fides sola versari circa objectum formale scientificum ; potest tamen simul cum scientia, et potest elevare scientiam, ut simul cum fide eliciat talem actum, quia ille actus versatur circa objectum formale fidei, quod sufficit sicut potest elevare species circa vestem Christi resurgentis, licet sola fides secundum se non respiciat tale objectum, nec possit illud credere.

Sed contra objiciunt iterum iidem recentiores, quia tanta potest esse diversitas inter duas causas naturales, ut non possint concurrere ad causandum unum effectum communem, nam licet ex equo, et asina generetur tertia species animalis, et ex primo insito in amygdala generetur fructus ; non tamen poterit ex camelo et lepore, vel ex ficu et cucurbita propter magnam diversitatem : major autem est diversitas inter fidem, et scientiam, cum una sit supernaturalis, altera naturalis ; ergo non poterunt coalescere ad producendum actum, qui sit proles utrique communis.

Respondetur, magna etiam est diversitas inter actum fidei humanæ, et scientiæ ; major quam inter duos actus scientiæ, et tamen ipsi admittunt, posse eamdem conclusionem unico actu elici ex utroque motivo, et non potest ex duplici scientia circa objecta diversa ; item magna est diversitas inter virtutem charitatis et temperantiæ ; et tamen potest utraque concurrere ad eumdem actum. Non debet ergo attendi diversitas principiorum secundum suam entitatem, sed objectorum : quando enim objecta sunt talia, ut possint coadunari in uno actu, eo quod utrumque moveat ad idem objectum materiale, potest utrumque principium concurrere ; quia habitus intendunt exprimere in suo actu imaginem, vel affectum sui objecti : et ideo admittunt consortium cujuslibet comprincipii, a quo fiat actus talis, qui exprimat talem imaginem, vel affectum. Et quidem si camelus posset cum lepore producere prolem, quæ exprimeret similitudinem sui, non rejiceret illud comprincipium, nec ficus rejiceret insitionem cucurbitæ, si ex utraque fieret fructus referens similitudinem ficus. Ratio universalis est, quod habitus infusi, qui dantur in via, non dantur ad actum dissimilem in modo exprimendi, aut tendendi ad objecta, sed ad actus omnino similes, addita sola supernaturalitate propter ordinem ad principium supernaturale : quoad reliqua vero servatur idem ordo, et modus operandi, ita ut quando, et quomodo fieri deberent actus naturales, fiant eorum loco alii supernaturales, atque ideo misceri debuit utraque series operationum, et actuum, et sic sese invicem adjuvare : possunt etiam imperari supernaturales a naturalibus, et e contra : nam sicut potest voluntas supernaturalis imperare intellectui speculationem quæstionis philosophicæ, quæ

Digitized by Google

fit per actus naturales, ita poterit imperare voluntati exercitium alicujus virtutis naturalis, quæ non procedat ex fide, sed ex cognitione naturali. Alioquin si non esset hæc mistio utrorumque actuum, sequeretur quod propositis motivis virtutum naturalium, et supernaturalium ad idem objectum amplectendum, et volente homine illud amplecti, prout facere solet, propter omnia illa motiva, non posset, sed cessaret ab amore illius objecti, vel certe eliceret actum naturalem solum; quod quidem esset cum detrimento meriti : quare, cum Deus voluerit, quotiescumque est occasio eliciendi actus meritorii, concurrere concursu supernaturali, debuit consequenter dare virtutem habitibus supernaturalibus concurrendi cum aliis comprincipiis ad quemcumque actum bonum, perinde ac si omnes essent ejusdem ordinis.

133 Objectio ultima.

Ultimo objiciunt, quia misericordia infusa non potest de facto concurrere cum misericordia naturali ad eumdem actum misericordiæ, ergo nec fides, et scientia naturalis ad eumdem actum communem. Antecedens probant, quia si id fieri posset, fieret de facto, quoties justus elicit actum misericordiæ, cum semper proposita sint utriusque virtutis motiva. Consequens autem est falsum : quia ille actus esset supernaturalis, et non posset percipi, atque adeo deberet elici alius actus naturalis a sola misericordia naturali, qui posset percipi.

Hoc argumentum procedit ex falsis principiis : dicimus ergo, id posse contingere, non tamen semper, quia non semper adest cognitio requisita ad operandam operationem utriusque virtutis : nam misericordia infusa operatur ex bonitate misericordiæ cognita per fidem propter auctoritatem Dei, ut suppono ex tractatu *de Gratia*; misericordia vero naturalis ex cognitione ejusdem bonitatis per lumen naturæ, et rationes naturales. Si autem contingat proponi utrumque, poterit fieri unicus actus ex utraque cognitione, qui licet sit supernaturalis, potest, et debet percipi ab homine, qui eum habet, ut diximus in superioribus.

134 [Id]em assensus potest versari circa aliquam veritatem immediate, [e]t mediate.

Ex dictis infero primo, posse eumdem numero assensum versari circa aliquam veritatem immediate, et ex apprehensione terminorum, et circa eamdem mediate propter aliquod motivum rationis, vel auctoritatis : possum enim assentiri, tum quia objectum ex terminis apparet verum evidenter, tum etiam quia Deus id revelat, vel quia infertur evidenter ex principiis certis : et tunc ille actus erit simul primum principium, et simul conclusio respectu ejusdem objecti materialis. Item eodem actu voluntatis possum velle aliquod objectum, v. g. potum ut finem propter bonitatem, et delectationem quam in se habet; et ut medium utile ad sanitatem v. g. quia sicut possum velle idem medium ut utile ad duos fines, sic etiam idem objectum propter se, et propter alium finem, de quo dixi late in tractatu *de actibus humanis*.

Infero secundo decisionem facilem illius quæstionis, de qua in materia de voluntate Dei, et in materia de charitate, quomodo Deus habeat actum formalis amicitiæ erga homines, si quidem omnia vult Deus propter semetipsum. Respondetur enim facile ex dictis, Deum velle bonum hominis propter semetipsum, atque etiam propter ipsum hominem, ita ut habeat duplex motivum formale ad volendum hominis bonum, in quo dicendi modo facile superantur difficultates illius controversiæ. De hoc tamen dicemus agendo de charitate. 135 Quomodo Deus habeat actum formalis amicitiæ erga homines.

Petes primo, an sicut potest idem assensus esse ex motivo fidei, et scientifico, possit etiam esse ex motivo fidei, et ex alio motivo probabili. Affirmat Hurt. dicta disp. XXXI, § 21, et seqq. et disp. XXXII, § 17, quando medium opinativum, et conclusio ex vi illius non contineant falsitatem; neque ego video inconveniens in eo actu. Quod enim aliqui opponunt, quod ille actus afferret, et non afferret formidinem, quia assensus opinativus eo ipso est formidolosus, et assensus fidei est firmus, et sine formidine : hoc, inquam, facile explicatur, sicut dictum est de claritate, et obscuritate. Fatemur ergo assensum illum esse formidolosum respectu ipsius medii opinativi, quod quidem non creditur firmiter, neque per fidem. Loquendo vero de ipso objecto conclusionis, illud creditur firmiter, et absque ulla formidine; quam firmitatem non habet a medio opinativo, sed a motivo fidei, et ab imperio piæ affectionis : quare non debet concedi, quod objectum conclusionis credatur cum formidine, nec etiam prout creditur propter medium probabile, et opinativum, nisi ad summum radicaliter, vel præcisive, hoc est, intellectum non ita fidere illi medio opinativo, ut propter ipsum solum cohiberet formidinem, quam de facto cohibet propter medium fidei; quare licet cum illo eodem 136 An idem assensus possit esse ex motivo fidei, et ex alio motivo probabili.

Digitized by Google

actu non possit esse formido, posset tamen esse cum illo eodem medio opinativo seorsim a motivo fidei, et hunc defectum medii ostendit intellectus in ipso modo assentiendi propter illud medium, ostendens simul se non cohibere formidinem intuitu illius, sed intuitu alterius medii fidei. Nam sicut diximus, posse, et debere intellectum in ipso modo assentiendi indicare, an moveatur ab illo medio totaliter, an solum partialiter, et cum dependentia ab alio motivo, sine quo non moveretur ab hoc solo; ita dicendum est, intellectum in ipso modo assentiendi significare, an cohibeat formidinem intuitu hujus medii, an intuitu alterius, an intuitu singulorum, vel solum intuitu complexi ex utroque : et in hoc sensu manet illud medium opinativum et formidolosum, quia quantum est ex vi illius, non expellitur formido circa conclusionem : non est tamen assensus formidolosus conclusionis : quia revera nulla est formido respectu conclusionis, quamvis non expellatur formido intuitu medii opinativi, sed alterius.

137 Quod explicari, et probari optime potest in voluntate : quando, v. g. aliquis dolet de peccatis propter offensam Dei, et rursus propter paupertatem, quam peccata et vitia ei attulerunt : potest enim homo unico actu dolere propter utrumque motivum; non tamen habebit actus ille æqualem firmitatem ab utroque motivo : nam prout dolet propter offensam Dei, dolet super omnia, et proponit firmissime non peccare, quam firmitatem et appretiationem super omnia non tribuit alteri motivo, neque enim odit paupertatem super omnia, nec proponit eam fugere firmissime supra mortem, et alia omnia mala. Ecce ille actus circa unum motivum est firmissimus, et dolor summus, circa alterum infirmus, et non summus dolor : circa peccata vero est firmissimus, et super omnia; et licet hanc firmitatem non habeat intuitu motivi paupertatis, non tamen habet ab eo motivo infirmitatem positivam circa peccata, sed solum in ipso modo attingendi motiva explicat voluntas eorum inæqualitatem, hoc est, non ita se moveri a paupertate, ut cessante offensa Dei propter solam paupertatem doleret super omnia de peccatis, et vellet in omni prorsus eventu ea vitare. Quod ergo ibi dicitur de infirmitate doloris, dicendum est in nostro casu proportione de formidine, quæ est infirmitas in assensu intellectuali, sicut e contra infirmitas in actu voluntatis videtur esse quasi quædam formido, et incertitudo in volendo aliquo objecto.

An vero dicendus sit assensus ille opinativus, et probabilis, non solum respectu 138 Et an assensus ille dicendus sit opinativus etiam respectu articuli fidei medii opinativi, de hoc enim non est dubium, sed etiam respectu conclusionis, ita ut vere dicatur homo tunc habere opinionem, et probabilitatem etiam de articulo fidei, sicut dicitur habere scientiam, et evidentiam de illo, quando assentitur simul propter motivum scientificum, et motivum fidei : est quæstio de nomine. Qui enim diceret, opinionem, aut probabilitatem non dicere in suo conceptu carentiam firmitatis et certitudinis, sed solum assensum propter medium incertum et infirmum, præscindendo ab eo, quod assensus sit vel non sit aliunde certus : diceret consequenter, assensum illum esse probabilem, et opinativum etiam respectu conclusionis, non tamen solum probabilem, et opinativum sed simul certum et firmum absque omni formidine. Melior tamen videtur modus loquendi, et omnino retinendus; ut simpliciter, et absolute negetur ille assensus esse probabilis, vel opinativus respectu articuli crediti; prout loquitur etiam Hurt. dicta disp. XXXI, § 23 et disp. XXXII, § 17. Nemo enim Catholicus patienter audiet, si dicas, te opinari, Christi corpus esse in eucharistia, vel probabile id tibi videri : ex his quippe loquendi formulis audientes concipiunt, vel contrarium æstimari etiam a te probabile, vel certe hoc non haberi pro certo. Cum ergo simus in quæstione de nomine, utendum est his vocibus *opinionis*, et *probabilitatis* in sensu, quo ab auditoribus communiter intelliguntur, qui est excludens certitudinem, et firmitatem assensus. Unde non est simile de actu simul scientifico, et fidei : nam qui dicit, se habere scientiam, et evidentiam de immortalitate animæ rationalis, non significat incertitudinem, aut infirmitatem in assensu, sed significat solum claritatem : neque etiam qui dicit se habere fidem de eodem objecto, significat apud audientes, se non habere ex alio medio evidentiam de eodem objecto, sed solum significat, se id firmissime credere propter divinam auctoritatem : cum tamen qui dicit, se habere opinionem de animæ immortalitate, vel id sibi probabile esse, significet, se non habere certitudinem. Qui modus significandi et concipiendi adeo communis et receptus est, ut

Digitized by Google

etiamsi non per unicum, et eumdem actum attingantur illa duo motiva, sed per diversos, ita ut per unum attingatur motivum solum fidei, et per alterum motivum solum argumenti probabilis, adhuc non posses dicere simpliciter et absolute, te habere opinionem, vel probabilitatem de illo objecto : quia per hoc significares carentiam certitudinis et firmitatis non solum in eodem actu, sed etiam in eodem intellectu; quod constat ex eodem argumento, quia ita loquens ab omnibus reprehenderetur tanquam infirmus in rebus fidei, nec se excusaret sufficienter dicendo, se per alium actum credere firmissime idem objectum ex fide; sed deberet dicere se ex tali motivo probabili habere opinionem de illo objecto, et æstimare illud probabile ex vi illius motivi. Neque enim magister, qui habet plura argumenta, aliqua demonstrativa, aliqua probabilia ad eamdem conclusionem probandam, asserit simpliciter et absolute, conclusionem illam esse probabilem, quia per hoc significaret apud omnes, non habere evidentiam de tali conclusione.

139 Et quid si motivum probabile non esset verum.

Dices, ponamus motivum probabile non esse verum, vel non bene inferre rem revelatam : tunc ille assensus erit ex eo capite falsus; non enim repugnat probabilitas cum falsitate, ergo manebit idem numero actus fidei et falsus. Resp. illum assensum esse verum respectu rei revelatæ et revelationis, licet sit falsus ut versatur circa motivum falsum. Quo supposito aliqui non reputant inconveniens, quod detur concursus supernaturalis ad actum identice falsum. Ita tenet Salas II, tom. in 1. 2 tr. IX, disp. I. sect. III, n. 41, sed quidquid sit de hoc, facilius negatur, eo casu fieri actum fidei divinæ, nam sicut in simili diximus de actu voluntatis in tract. *de actibus humanis* non esse supernaturalem, quoties ab alia circumstantia etiam partiali est formaliter malus; ita dici potest de actu fidei, qui, quia est actus virtutis intellectualis, debet esse verus; cum ergo tunc non esset simpliciter verus, non esset actus fidei divinæ, nec supernaturalis in entitate.

140 An idem assensus possit respicere duo motiva, alterum ut totale, alterum ut partiale?

Petes secundo, an sicut diximus, posse unicum assensum respicere duo motiva singula ut totalia, et posse etiam respicere singula ut partialia, et cum dependentia unius ab alio, ita ut cessante altero, intellectus non assentiatur conclusioni; sic etiam possit idem actus respicere duo motiva, alterum tanquam totale, et quo manente solo, adhuc retineretur assensus conclusionis : alterum vero ut motivum partiale, et propter quod solum, ablato alio non assentiretur conclusioni. Resp. affirmative : neque enim in hac combinatione motivorum apparet specialis repugnantia, supposita possibilitate alterius duplicis combinationis supra explicatæ. Aliunde vero videtur id colligi posse ex voluntate, quæ hoc etiam modo videtur de possibili, atque etiam de facto attingere duo vel plura motiva, non semper omnia æqualiter, sed cum inæqualitate motionis, quam inæqualitatem explicat ipsemet actus voluntatis. Sic enim qui negotii proprii causa vult venire Romam, ordinat etiam suum adventum, ut negotium amici expediat, propter quod tamen solum non veniret, licet eo cessante veniret propter solum proprium. Similiter ergo intellectus potest moveri ad assensum propter aliquod motivum, quod solum ei sufficeret, et confirmari potest ad eumdem assensum alio quodam motivo, propter quod solum non assentiretur.

141

Quod rursus in eodem intellectu probari potest, quando assentimur, et credimus aliquod propter testimonium viginti hominum id testificantium, quod quidem propter unius, vel duorum testimonium non crederemus : tunc enim testimonium duorum partialiter movet, non tamen sufficienter; nam ablatis aliis, et manentibus illis duobus solis, non crederemus : e contra vero, ablatis illis duobus, et manentibus aliis octodecim, adhuc crederemus : unde non æque movemur ab his duobus, ac ab aliis octodecim, licet partialiter ab illis etiam duobus moveamur.

142 Inæqualis motio utriusque motivi apparet cum unico assensu; credimus ex motivo fidei, et scientifico.

Imo in casu etiam nostræ quæstionis, quando unico assensu credimus ex motivo fidei, et motivo scientifico, apparet in ipso modo assentiendi inæqualis motio utriusque motivi : nam licet singula sint motiva totalia, ita ut quolibet ablato, adhuc assentiremur propter motivum remanens; non tamen assentiremur eodem modo : quia ablato motivo fidei, non assentiremur æque firmiter, et super omnia, sicut credimus res fidei. Non ergo movemur æqualiter ab utroque illo motivo, sed assentimur quidem firmiter, et certo propter utrumque; firmissine vero solum propter motivum fidei; et totam hanc inæqualitatem significamus per talem modum assentiendi, tribuendo unicuique

Digitized by Google

motivo suum gradum motionis inæqualem. Similiter ergo possemus assentiri propter duo motiva, significando ex parte unius motionem partialem solum, et cum dependentia ab alio motivo, et ex parte alterius motionem totalem et sufficientem independentem ab alio motivo.

143 Quando credimus propter duo motiva solum partialia, quorum neutrum sine altero nos moveret, possumus inæqualiter ab iis moveri.

Unde rursus infero, etiam quando credimus propter duo motiva solum partialia, quorum neutrum sine altero nos moveret ad assentiendum, posse nos inæqualiter ab iis moveri, ita ut magis assentiamur propter unum, quam propter alterum, et hanc inæqualitatem significemus in ipso modo assentiendi propter motiva. Hoc experimur frequenter in voluntate, qua volumus aliquid. v, g. propter preces duorum, quorum unus non sufficeret ad impetrandum, quia tamen non audemus utrique negare, id concedimus : sed quia alterum magis reveremur, vel diligimus, magis movemur ab ejus precibus. Item in intellectu, quando credimus duobus testibus, quod uni soli non crederemus : quia tamen alter majoris est auctoritatis, magis movemur ab ejus testimonio ad credendum. Unde judex, qui aliquando non credit uni testi etiam ad torquendum reum, accedente tamen aliquo indicio, vel adminiculo, credit ad eum effectum, sed magis movetur a teste, quam ab indicio, vel adminiculo accedente, licet a neutro totaliter moveatur. Ratio autem sumitur ex supradictis, quia intellectus et voluntas, quando assensum, vel consensum præstant, non solum approbant motiva, et ea explicant, sed etiam explicant gradum approbationis, et quantum singulis motivis deferant, nec confundant motiva omnino inæqualia, æqualem eis affectum, vel consensum exhibendo.

144 Intellectus unde determinetur ad eliciendos duos actus, vel unum tantum, quando proponuntur motiva diversa assentiendi.

Petes ultimo, quando proponuntur duo motiva diversa assentiendi, propter quæ intellectus posset duobus actibus diversis assentiri ; unde proveniat, quod aliquando duos actus eliciat circa illa duo motiva, aliquando unum solum, quo utrumque motivum complectatur, v. g. si proponitur ratio philosophica, et simul motivum fidei ad credendam immortalitatem animæ, unde determinetur intellectus ad eliciendos duos actus, alterum scientiæ, alterum fidei distinctos, vel ad eliciendum unum solum, qui idem sit actus scientiæ et fidei ; cum enim intellectus sit potentia necessaria, videtur, quod si semel elicit duos actus, semper debeat duos elicere, vel e contra, si semel elicit unum solum, semper debet unum, et non duos elicere. P. Hurt. disp. XXXI, § 11 dicit, quando fides jam præcessit cum suo actu, si postea accedat demonstratio, generari alium actum scientificum, qui sit simul cum actu fidei, et e contra : quia adveniente demonstratione, non est cur pereat actus præcedens fidei, neque e contra. Si vero simul applicetur utrumque motivum, quod intelligo de simultate temporis et naturæ, fieri unicum actum ab utroque habitu et motivo ; quia non est, cur multiplicentur actus. Quæ probabiliter dicuntur, et addi 145
potest, licet Angelus fortasse, qui majorem reflexionem, et potestatem habet supra proprios actus, possit voluntate sua determinare intellectum ad unum, vel distinctos actus eliciendos circa plura motiva ; nos tamen, qui nec experimur unitatem, vel pluralitatem actuum, quos simul elicimus, nec scimus modum concurrendi ad unum vel plures actus simul eliciendos, non videri tantam potestatem habere in nostrum intellectum, ut possimus pro arbitrio nostro determinare illum ad unicum, vel plures actus simul eliciendos circa idem objectum sub diversis motivis, sed solum posse imperare assensum, vel dissensum propter tale motivum. Possumus quidem imperare actus distinctos, imperando successionem unius actus post alium, quam actuum distinctionem ortam ex successione temporis bene percipimus : quod autem simul sint plures actus, vel unicus circa plura objecta formalia, non videmur posse imperare immediate, sed solam substantiam assensus, vel dissensus propter talia motiva, quam tendentiam in motivum nos percipimus, relinquendo iutellectui, ut id faciat juxta suam naturam eo modo, quo tunc facere potest. Neque enim invenimus potestatem in anima nostra imperandi sibi, aut suis potentiis aliquid, quod postea aliquo modo cognoscere non possit, an ita factum sit, nec apparet ad quid deserviret talis potestas imperandi, cum homo nunquam agnosceret effectum, vel utilitatem sui imperii, neque eam posset agnoscere.

Digitized by Google

DISPUTATIO III.

De objecto materiali fidei.

Postquam egimus de objecto formali fidei, seu de motivo credendi, sequitur, ut agamus de materiali, seu de iis, quæ creduntur, ut plene cognoscatur fidei objectum, et doctrina S. Thomæ in hac quæstione prima omnino explicetur.

SECTIO I.

Quod sit objectum materiale adæquatum nostræ fidei.

In hac quæstione multa miscentur de nomine : et multæ sententiæ afferuntur diversæ, quæ si res bene intelligantur, fere conveniunt, vel parum possunt differre. Supponendum ergo imprimis est, id quod disp. I, sect. 1 diximus, objectum materiale in præsenti usurpari pro eo, cui propter aliud assentimur; nam licet aliquando objectum materiale dicatur illud, quod non terminat cognitionem immediate per suam entitatem, sed per aliquid sibi inhærens, ut paries dicitur objectum materiale visionis, quia formaliter videtur sola albedo parieti inhærens, illud tamen solum est objectum denominative, et per accidens : nos autem loquimur in præsenti de objecto materiali quod immediate terminat actum fidei per suam entitatem; quare a nonnullis appellatur objectum formale *quod*, ut distinguant illud a motivo assentiendi, quod appellant objèctum formale, *quo*. Sic loquitur Valentia in præsenti disp. I, q. 1, par. 1, § 3, melius tamen appellatur objectum materiale cum S. Th. in præsenti art. 1, quia fides versatur circa illud ut informatum per auctoritatem, et revelationem divinam tanquam per objectum formale.

Supponendum secundo in objecto materiali fidei posse distingui id de quo aliquid creditur, et id quod creditur. Primum dicitur subjectum, secundum vero prædicatum : et utrumque simul dicitur objectum complexum, seu tota propositio objectiva. Si ergo quærimus, quod sit objectum materiale fidei adæquatum, facile respondetur, non esse unum subjectum, sed plura pro varietate actuum fidei : et idem dici debet de prædicatis; multa enim sunt, quæ creduntur, et multa ea, de quibus creduntur; et multo plura, quæ credi possunt, si revelentur : quare objectum materiale fidei in tota sua latitudine possibili comprehendit omnes veritates necessarias et contingentes quæ revelari possunt, et quæ aliunde ex parte objecti non involvunt repugnantiam peculiarem cum assensu fidei : nam omnes illæ, quæcumque illæ sint, sicut cognoscuntur a Deo, ita possunt revelari, et credi per fidem. Dixi, *quæ revelari possunt,* quia si aliquæ veritates non possunt revelari, ut cognitio qua Deus scit se nolle unquam aliquid revelare, et alia hujusmodi, quæ essentialiter repugnant cum revelatione, de iis non est sermo ; dixi etiam, *quæ aliunde ex parte objecti non involvunt repugnantiam peculiarem cum assensu fidei ;* quia si Deus nollet cum intellectu concurrere unquam ad assensum fidei ; posset Deus revelare hanc suam voluntatem, non tamen posset fides elicere assensum circa illam, quia ipsa revelatio supponit, Deum nolle concurrere ad illum assensum. Dices, si revelatio illius decreti, vel concursus ad id credendum est impossibilis ex essentia sua, ergo non comprehenditur sub objecto illius decreti universalis, quia sicut Deus non dicit, nolo creare chimæram, ita non dicit, nolo ponere revelationem impossibilem, vel dare concursum ad actum fidei impossibilem : si autem Deus voluit illam revelationem vel concursum, jam non erit impossibilis ex repugnantia cum decreto divino universali. Resp. nos ideo loqui sub conditione, si vere Deus noluit ullam revelationem possibilem, vel concursum ad ullum actum fidei possibilem : nam posito illo decreto universali, jam argueretur, hanc revelationem talis decreti, vel fidem circa illud esse impossibilem ; quia si esset possibilis comprehenderetur sub no-

Margin notes: [left, cut off] …tum …iale …uo …etur. — [right] 2 In objecto materiali fidei potest distingui id de quo aliquid creditur, et id quod creditur. — 3

Digitized by Google

litione universali omnis revelationis, vel fidei possibilis. Si ergo decretum supponitur universale, fatendum est hanc revelationem, vel fidem talis decreti esse impossibilem non quia Deus illam noluit, sed ex sua essentia.

4 An omnia objecta materialia æque immediate pertineant ad fidem?

Petes, an hæc omnia objecta materialia æque immediate pertineant ad fidem. Respondetur affirmative, quia omnia æque induuntur motivo formali, et æque immediate revelantur a Deo, et ideo æque esset hæreticus, et amitteret fidem, qui negaret Tobiæ canem, ac qui negaret Incarnationem. Dices, gravior blasphemia esset negare Christi divinitatem, quam aliam rem leviorem. Resp. ex specie sua æque immediate esse contra fidem unum, ac aliud; cæterum ex aliqua circumstantia materiali potest crescere peccatum; præsertim quod esset major irreverentia negare Christo, quæ magis pertinent ad ejus dignitatem, atque ideo formaliter in ratione irreverentiæ esset major. Dices iterum; Deus non æqualiter omnia affirmat; aliqua enim simpliciter affirmat: alia vero cum juramento: ergo non omnia exigunt æqualem fidem. Nego conseq. quia tam repugnat Deo mendacium, quam perjurium: licet ut nobis se accommodet, aliquando utatur juramento, ut vehementius nos ad assensum moveat: in rigore tamen semper Deus jurat, cum semper afferat se in testem, quod est proprie jurare.

5 An quædam objecta materialia principalius pertineant ad fidem:

Addo tamen, licet omnia æque immediate credantur per fidem: aliqua tamen principalius pertinere ad fidem, quam alia: tum quia de se sunt nobiliora objecta; quare sicut lumen naturale intellectus magis inclinat ad cognoscendam veritatem nobiliorem; sic etiam lumen fidei. Tum etiam quia quædam sunt, quæ magis conducunt ad finem, qui de facto per fidem intenditur, ut postea videbimus. Dices, objecta materialia credita per fidem non omnia habent æqualem veritatem, ergo non omnia æque creduntur per fidem, sed ea, quæ magis vera sunt, magis debent credi, sicut ea, quæ magis bona sunt, magis amantur per charitatem bene ordinatam. Antecedens vero probatur, quia majorem, et firmiorem veritatem habet esse Dei, et ejus perfectio, quæ per fidem creditur, quam aliquæ res contingentes creatæ, quæ per eamdem fidem creduntur. Respondetur, omissa responsione P. Suar. in præsenti disp. II, sect. II, n. 4, quæ fortasse in idem recidit, sed obscurior est, admisso antecedenti, distinguendo consequens; magis debent credi quæ majorem habent veritatem, quando motivum credendi est ipsa veritas propria objecti crediti, transeat; quando motivum credendi est alia veritas, quæ æque participatur ab aliis veris quæ creduntur, nego. Ad quod retorqueri potest exemplum charitatis, quæ quidem magis amat Deum, quam creaturas, quia bonitas infinita Dei, quæ est motivum amandi, magis et perfectius participatur ab ipso Deo, cui est essentialis, quam a creaturis, quæ illam extrinsece participant; inter ipsas vero creaturas non magis amat semper, quæ in se sunt perfectiores, sed eas, ex quibus major Dei gloria resultat: quare si ex creatione hominis major gloria Dei resultabit, quam ex creatione Angeli, et magis illa, quam hæc sit juxta Dei beneplacitum; charitas magis amabit hominem, quam Angelum: si vero æqualis gloria ex utraque resultet, et æque sit juxta Dei beneplacitum, æque utramque amabit: quia motivum ultimum amandi per charitatem non est propria bonitas Angeli, vel hominis, sed bonitas Dei. Sic ergo fides, cum ejus motivum ultimum non sit veritas objecti crediti, sed veracitas, et testimonium Dei, æque debet credere omnia, quibus æque hoc motivum communicatur: omnia autem revelata æque participant hoc motivum, cum æque infallibilis sit Deus in omnibus, quæ dicit, et æque omnia revelet: ergo fides æque omnia credit propter idem motivum.

6 Mendacium an pertineat ad objecta materialia fidei.

Petes iterum, an mendacium etiam pertineat ad objecta materialia fidei. Respond. distinguendo, mendacium enim non potest esse objectum creditum per fidem, per quam non potest credi aliquid falsum, ut infra videbimus: potest tamen mendacium esse objectum, de quo fides aliquid credat, vel quod de aliquo credat. Nam fides credit, « mendacium esse peccatum, » ubi mendacium est subjectum fidei, de quo aliquid credit. Item fides credit id, quod diabolus dixit Evæ fuisse mendacium, ubi mendacium est prædicatum, quod fides enuntiat de sermone dæmonis, itaque id, quod proprie creditur, est conjunctio prædicati cum subjecto; quæ si sit falsa, non potest credi per fidem: de ipso tamen falso potest fides aliquid vere credere, vel ipsum etiam falsum potest de aliquo vere enuntiare.

7 Dices, saltem in actu dissensus elicito a fide, copulam ipsam prædicati cum subjecto esse falsam, v. g. in actu, quo negamus

Digitized by Google

Patrem esse incarnatum : ideo enim actus ille est verus, quia falsa est conjunctio prædicati cum subjecto, quam actus negat. Suppono autem id, quod dixi disp. I, *de virtute pœnitentiæ,* sect. II, dissensum mentalem non habere pro objecto negationem prædicati de subjecto, sed conjunctionem, quam conjunctionem per fugam intellectualem negamus, et ei dissentimus, quare sola copula falsa videtur esse objectum illius dissensus. Ad hoc tamen facile respondetur, et imprimis dici posset, actus omnes fidei in rigore non esse dissensus, sed assensus, qui inferuntur ex duabus affirmativis, v. g. « quidquid Deus dicit, est verum, et Deus dicit Patrem non esse incarnatum, » quare non potest inferri propositio negativa, sed affirmativa juxta regulas summulisticas, nempe, « ergo verum est, Patrem non esse incarnatum, » qui non est dissensus, sed assensus. Sed quia hoc difficultate non caret, de qua redibit sermo inferius, facilius responderi potest, quod quidquid de hoc sit, in illo dissensu conjunctio falsa prædicati cum subjecto non esset objectum creditum, sed negatum per fidem : nos autem solum dicimus falsitatem non posse esse objectum materiale creditum per fidem, quidquid sit, an possit esse objectum directe negatum.

8 *Objectum materiale adæquatum duplex.* Supponendum ergo tertio objectum materiale adæquatum alicujus scientiæ, vel habitus, aliud esse adæquatum simpliciter : aliud dici adæquatum attributionis : primo modo objectum adæquatum complectitur omnia, quæ attinguntur per omnes actus illius scientiæ. Secundo modo dicitur objectum adæquatum, quod licet non attingatur immediate per omnes actus; omnia tamen objecta illorum ordinantur ad illud melius, et magis complete cognoscendum. Exemplum habes in medicina, cujus objectum adæquatum attributionis est curatio hominis ; et licet non cognoscat immediate hanc curationem per omnes actus; omnia tamen cognoscit in ordine ad eam; unde actus, quo cognoscit naturam, et proprietatem talis vel talis herbæ, et ejus temperamentum, ideo pertinet ad medicinam, quia illa cognitio deservit ad melius sciendum modum curandi talem, vel talem morbum. Sic ergo de fide inquiri potest, an in omnibus objectis materialibus, quæ respicit, sit aliquod objectum adæquatum attributionis, in ordine ad cujus meliorem cognitionem cætera omnia cognoscantur, et quale illud sit. Dixi, alias omnes cognitiones debere ordinari ad objectum attributionis melius cognoscendum; non quidem ad illud faciendum, vel acquirendum, sed cognoscendum : nam licet cognitiones fidei ordinentur ad eliciendum amorem Dei, non est tamen amor Dei objectum attributionis, nisi forte partiale, in quantum fides etiam docet, quomodo sit habendus amor Dei : objectum enim attributionis est, quod cognoscitur per illam scientiam, vel habitum, et ad cujus meliorem cognitionem deserviunt, et ordinantur cæteri actus illius scientiæ.

Omnes iæ cognitiones debent ordinari ad objectum attributionis melius cognoscendum.

9 *Ut hoc intelligi debeat.* Supponendum quarto, quando dicimus, omnia alia objecta cognosci in ordine ad objectum attributionis, non debere intelligi, quod omnes actus ferant secum in sua entitate, seu in modo intrinseco tendendi ad sua objecta aliquem ordinem intrinsecum ad objectum attributionis : nam cognitio, qua medicina investigat naturam, et temperamentum talis herbæ, non habet majorem ordinem quantum est de se, ad curationem hominis cognoscendam, quam ad alium finem, ad quem illius herbæ natura utilis esse potest; et quam si medicina non intenderet illam hominis curationem cognoscere; nam illa cognitio, solum repræsentat naturam, et temperamentum herbæ a priori vel posteriori cognitum præscindendo a fine, quem medicus intendit : quare tota illa ordinatio est extrinseca habens se ex parte habentis illam cognitionem in ordine ad talem finem. Sic etiam fides, quo credimus Tobiam habuisse canem, propter Dei revelationem, de se non habet ordinem intrinsecum, nisi ad hoc peculiare objectum, esto objectum attributionis fidei sit Deus, vel aliquod aliud; quia licet hæc omnia, quæ creduntur, sint opera Dei, et per consequens habeant ordinem ad Deum; possunt tamen credi, præscindendo ab eo ordino, sicut philosophia agit etiam de ante mobili quod habet ordinem ad Deum, et tamen Deus non ideo est objectum attributionis philosophiæ, quia non intenditur præcipue a philosopho per suos omnes actus cognitio Dei, sed cognitio ipsius entis mobilis.

Contrarium ex parte videtur docere Suar. disp. II, sect. I, n. 8, ubi dicit, Deum etiam ut objectum materiale respici ab habitu fidei cum necessitate intrinseca, et essentiali ipsius habitus fidei; quia nihil est credibile per fidem, nisi sub testimonio divino, et per consequens, quoties fides aliquid Deo credit, debet credere Dei revelationem, et Dei etiam 10

Digitized by Google

infallibilitatem; ergo semper supponitur creditum Deum esse, et esse summe veracem; ergo Deus ut objectum materiale habet necessariam connexionem cum fide, quam non habent alia objecta. Hoc tamen argumentum confundit, ni fallor, objectum materiale cum motivo formali fidei, quæ quidem necesse est, quod semper credat Deum esse veracem, et propter ejus auctoritatem credat alia objecta : tunc tamen veracitas Dei non est objectum materiale, sed motivum formale fidei. Quamvis autem veracitas ipsa possit aliquando esse objectum materiale, quia ipsa etiam de facto revelata est a Deo; si tamen non fuisset revelata prout potuit non revelari, ipsa nunquam fuisset objectum materiale. Non ergo probatur, fidem habere ex sua essentia majorem connexionem intrinsecam cum Deo ut objecto materiali, quam cum aliis objectis revelatis.

11 Infertur. Hinc infero, esto de facto Deus sit objectum adæquatum attributionis fidei, de quo postea, de possibili tamen potuisse non esse : potuit enim Deus plures veritates revelare, quæ de se non magis deservirent ad Dei cognitionem, quam aliæ veritates naturales, quas speculatur philosophia, vel metaphysica. Quare sicut philosophiæ, vel metaphysicæ non est Deus adæquatum attributionis objectum, sic nec esset fidei in illo casu. Dices, ergo jam non omnes fidei actus essent virtutis theologicæ, cum non omnes attingerent Deum. Resp. negando sequelam, quia ratio virtutis theologicæ, ut dixi disp. I, non sumitur ex objecto materiali, sed ex motivo formali, quod in fide est veracitas divina.

12 An objectum adæquatum attributionis nostræ fidei, sit Deus solus? An Deus sit objectum principalissimum nostræ fidei. His suppositis quæstio remanet an de facto objectum adæquatum attributionis nostræ fidei, id est, ad cujus cognitionem omnes fidei actus ordinantur, sit Deus solus, an aliquid aliud : et quidem dubitari non potest, Deum, si non sit objectum adæquatum, esse tamen principalissimum, et de quo plura, et potissima nostra fides credit, ut patet ex articulis, qui continent præcipua capita fidei christianæ, et omnes continent aliquas veritates, quas Deo ad intra, vel ad extra confitemur.

13 Et an non solum sub conceptu Deitatis, Dubitari autem potest, utrum Deus sit objectum attributionis fidei solum sub conceptu Deitatis, an etiam secundum attributa, et alias perfectiones intrinsecas quas habet. Ad quod breviter respondeo, Deum ipsum secundum essentiam esse principale subjectum attributionis fidei, de ipso enim Deo creduntur attributa et perfectiones omnes : ipsa tamen attributa, et aliæ perfectiones ut creditæ de Deo sunt objectum attributionis. sed etiam secundum alias perfectiones intrinsecas. Quod explicari potest in aliis objectis attributionis, v. g. physica habet pro objecto attributionis corpus naturale, seu ens mobile : et quidem corpus ipsum est subjectum, de quo physica demonstrare ostendit naturalitatem, seu principium motus et quietis; ipsa tamen naturalitas, seu principium motus et quietis est etiam objectum attributionis, quia physica intendit primario ostendere et docere, quomodo enti naturali seu mobili conveniat hoc prædicatum. Similiter logica habet pro objecto attributionis operationes intellectus ut dirigibiles : et ipsæ operationes intellectus sunt subjectum attributionis, de quo ostenditur dirigibilitas, totum tamen illud complexum, nempe operationes dirigibiles, est objectum attributionis, quod logica probare, et explicare primario intendit. Sic ergo fides ordinatur principaliter ad docendos nos infinitam Dei perfectionem, ut cognoscamus qualis et quantus sit noster Deus : quare Deus secundum se est subjectum attributionis : perfectio autem infinita Dei, quæ conflatur ex omnibus ejus perfectionibus intrinsecis est id, quod fides intendit docere de Deo, ut sciamus, quomodo Deus sit infinite perfectus, et digne sentiamus de Deo. Restat ergo difficultas, an Deus non solum sit objectum principalissimum, et potissimum, sed etiam adæquatum attributionis nostræ fidei.

14 Variæ sententiæ. Plures numerantur sententiæ. Durand. q. V *prologio* docet objectum adæquatum esse bona merita : cujus sententiam late refert Vasq. I, tom. in I par. disp. X, cap. II. Durand. in ea forte non permansit, ut notat Suar. in præsenti disp. II, sect. I, n. 3. Gabr. et Ochamus indicant, objectum adæquatum esse Christum. Alii dicunt, objectum adæquatum esse Deum, non quidem secundum se, sed sub ratione glorificatoris, seu ut alii dicunt, sub ratione Salvatoris : vel ut dixit Albertus, quatenus Alpha et Omega, id est principium et finis. Alii denique dicunt, esse Deum secundum, se, seu sub ratione deitatis, quam sententiam post alios sequuntur Valent. § 3 et Vasq. ubi sup. et Suar. ubi sup. sect. I et II. Hurt. disp. XVI, sect. III et alii. Existimo has omnes sententias parum differre : objectumque adæquatum attributionis fidei esse Deum secundum se, et ut assequibilem a nobis ; hæc enim

Digitized by Google

videntur esse, ad quorum cognitionem ordinantur omnia, quæ fides nostra de facto docet, ut scilicet sciamus, quis sit Deus, et quibus mediis consequi debeamus salutem nostram. Cum hoc tamen stat, quod dici possit Deum esse objectum adæquatum nostræ fidei prout dicitur a S. Thoma, et aliis communiter. Et imprimis, quod Deus sit objectum attributionis constat ex multis Scripturæ testimoniis, quæ ad hoc ponderat
15 Sententia auctoris. Valent. ubi sup. et ex Aug. lib. IV *de Civit. Dei* cap. XXIX, in hæc verba : « Fidei primum, et maximum officium est, ut in verum credatur Deum. » Et ex aliis Patribus ab eodem Valentia adductis. Quod vero salus nostra etiam pertineat ad fidei objectum colligitur ex pluribus locis Scripturæ. *Isaiæ* XLVIII, 17, *Ego sum Deus tuus docens te utilia*; *ad Ephes.* IV, 11. *Ipse dedit quosdam Prophetas, alios autem Evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem Sanctorum* : II *ad Tim.* III, 16; *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corrigendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus*. Ideo fides sæpe appellatur *scientia salutis, Verbum salutis Luc.* I, *Act.* XIII et alibi sæpe.

16 Dices, notitia nostræ salutis etiam ordinatur ad meliorem Dei notitiam, ergo solus Deus, et non salus nostra est adæquatum objectum attributionis fidei cum ad ipsum cætera ordinentur. Ex solutione hujus objectionis constabit ratio nostræ conclusionis, quia ut aliquod sit objectum adæquatum attributionis alicujus scientiæ, non sufficit, omnia, quæ docentur in ea scientia, ordinari ad illud, sed ultra hoc requiritur, quod ea omnia non cognoscantur propter se, sed propter meliorem illius notitiam habendam : sic enim medicus non cognosceret naturam herbæ, nisi conduceret ad sciendum modum curationis. Quod si medicus cognosceret naturam herbæ expetendo etiam illam cognitionem propter se, independenter a cognitione curationis : non esset, cur herba excluderetur a ratione objecti attributionis saltem partiali, ideo in proœmio dialecticæ dixi, demonstrationem non esse objectum adæquatum attributionis dialecticæ, quia licet definitio, et divisio et alia, quæ traduntur in logica, deserviant ad demonstrationem; non tamen cognoscuntur solum propter demonstrationem, sed etiam propter se, quia cognitio definitionis, et divisionis etiam independenter a demonstratione utiles sunt ad dirigendos actus intellectus.

Hinc ergo patet ad objectionem, nam licet cognitio salutis, et sanctitatis conducat ad cognoscendum Deum ejus auctorem et finem; hæc tamen a fide non solum intenduntur ad generandam in nobis meliorem Dei notitiam, sed etiam propter se : ita ut licet ex cognitione mediorum nostræ salutis non gigneretur melior cognitio Dei; adhuc traderetur a fide, et adhuc Deus revelaret nobis, quæ media convenientiora essent ad nostram sanctitatem et perfectionem. Utrumque ergo fides de facto intendit; scilicet, ut cognoscamus Dei majestatem, et de ipso sentiamus prout oportet; et ut sciamus etiam viam salutis et perfectionis nostræ : atque ad hæc videntur ordinari omnia, quæ per fidem nobis manifesta sunt. Denique cum hoc stat, quod dicere possimus Deum objectum adæquatum attributionis nostræ fidei, prout loqui videtur S. Th. præsenti art. 1, loquitur enim de Deo non solum secundum se, sed ut assequibili etiam a nobis, multa enim docet fides non solum ut sciamus, qualis sit Deus in se, sed ut sciamus etiam, qualiter a nobis assequendus. Deus autem sumptus cum hac latitudine bene appellatur objectum adæquatum attributionis fidei. 17 Fides hæc duo intendit : ut cognoscamus Deum, et viam nostræ perfectionis.

Objiciunt aliqui, quia in symbolo continentur præcipua mysteria nostræ fidei, et tamen in symbolo nihil traditur de actu meritorio, nec de modo bene operandi. Respond. fidem esse partim speculativam, partim practicam; et quidem præcipua ejus mysteria, quatenus speculativa est, et ordinatur ad cognitionem continentur in symbolo, quod potissimum ordinatur ad cognitionem : at vero quatenus practica, magis continetur in lege seu decalogo, cujus notitia etiam est necessaria omnibus, et quæ ordinatur ad bene operandum. 18 Fides est partim speculativa, partim practica.

Dubitari posset de humanitate Christi, an etiam pertineat ad objectum attributionis nostræ fidei propter illud *Joan.* XVII, 3. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum* : quod de cognitione etiam fidei solet explicari, et illud *Joan.* XX, 31. *Hæc autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus*. Verius tamen videtur, Christi humanitatem, licet sit primum, et præcipuum medium nostræ salutis, et potissimum Dei in homines beneficium, pertinere tamen 19 Christi humanitas an etiam pertineat ad objectum attributionis nostræ fidei?

Digitized by Google

ad fidem secundario, sicut cætera beneficia Dei, et sicut alia media nobis collata ad salutem; scilicet, ut ex ejus cognitione melius cognoscatur Dei bonitas erga nos, et melius sciamus, quam viam sequi debemus ad consequendam nostram salutem.

20 Objectio I. Contra hanc doctrinam objici potest primo : quia aliqua videntur tradi per fidem, quorum cognitio ad neutrum horum objectorum ordinatur, v. g. Tobiam habuisse canem; quis enim melius cognoscit Deum, aut media suæ salutis ex eo, quod sciat Tobiam habuisse canem? ergo non est solum illud quod diximus objectum attributionis fidei de facto. Respondent aliqui illam veritatem conducere ad cognoscendam veracitatem Dei, quæ nec in re levissima deficere potest. Sed contra, quia imprimis pari ratione diceres, eorum omnium, quæ Petrus narrat, vel docet, esse ipsum Petrum objectum attributionis, quod est ridiculum. Et ratio est, quia narratio Petri non dictat, nec ostendit, Petrum esse veracem; nisi rei eventus aliunde cognitus id probet, imo supponit in audiente fidem veracitatis Petri, ut credatur res narrata. Melius ergo respondetur, canem Tobiæ, licet non per se conducat ad Dei bonitatem, vel viam nostræ salutis cognoscendam : conducere tamen quasi integraliter, et quasi partem historiæ gratissimæ commendantis Dei bonitatem erga Tobiam, cujus aliqua lætitiæ pars fuit adventus canis præcedentis filium suum, et gestientis; qua etiam ratione quasi in speculo videmus nostræ salutis viam per Tobiæ imitationem, cui post ærumnas, et probationes Deus prosperitatem et lætitiam restituit in maximo, et in minimo.

21 Objectio II. Secundo objicies, quia idem est subjectum adæquatum principiorum et conclusionum, principia autem nostræ fidei sunt articuli, qui omnes sunt de Deo; ergo Deus secundum se solum est objectum adæquatum attributionis. Resp. articulos esse quidem quasi dignitates, et principia principalissima nostræ fidei, esse tamen alia plura principia, et veritates immediate etiam revelatas nostræ fidei, quarum subjectum est bonitas et honestas virtutis, malitia vitiorum, etc.

22 Objectio III. Tertio objicies, metaphysica habet etiam pro objecto partiali attributionis Deum, ergo quoad illam partem non distinguitur a fide. Negatur consequentia; quia metaphysica investigat Deum per rationem naturalem; fides vero per solam ipsius Dei revelationem, quare licet non differant quoad objectum materiale, differunt maxime penes diversum motivum formale assentiendi.

Quarto objicies, quia omnis scientia supponit de suo subjecto quod sit, et quid sit, ut dicitur *in Poster.* fides autem non supponit, sed docet esse Deum, et quod sit Deus; ergo Deus non est subjectum fidei. Resp. illam prænotionem de subjecto quod sit, non exigi ab Aristotele ad omnem scientiam, sed ad demonstrationem perfectissimam, qua prima passio demonstratur de sua essentia : plures enim sunt demonstrationes, quibus probatur ipsa existentia subjecti saltem a posteriori. Item prænotio de subjecto, quod sit, solum requiritur, quatenus importat notitiam nominis, et aliquam notitiam confusam ipsius rei significatæ per talem vocem : cognitio enim distincta quidditatis subjecti potius sæpe intenditur, quam supponatur per plures demonstrationes, ut probavi late utrumque in *Posterioribus*. Objectio IV.

Quinto arguit Suar. dicta disp. II, sect. I, n. 2, ex Paulo *ad Hebr.* XI, 6, dicente, *Accedentes ad Deum oportet credere, quia est.* Sed certe ex illo loco magis probaretur non esse solum Deum secundum se objectum adæquatum attributionis fidei, cum statim addiderit Apostolus illud aliud, *et quia remunerator est;* unde non proposuit solum Deum secundum se. Nec magis urget, quod affert idem Suar. ibi ex August. supra relato dicente, « fidei unum, et primum, ac maximum officium est, ut in unum credatur Deum. » Ubi certe August. non dixit, hoc esse solum, et totum fidei officium, sed unum primum, et maximum; cum quo stat, quod aliud etiam officium habeat, ut doceat nos eumdem Deum, ut a nobis assequibilem. Quod satis explicuit idem August. postea lib. XI *de Civit.* c. II dicens, finem totius fidei, et ipsius etiam Christi esse, ut ad Deum perveniatur. Quem duplicem fidei finem indicavit etiam Joannes XX, 31, in illis verbis : *Hæc scripta sunt, ut credatis, et credentes vitam habeatis in nomine ejus.* Quæ omnia magis confirmabuntur ex iis, quæ latius dicentur infra agendo *de Charitate,* et quomodo Deus proprie exerceat actum amicitiæ erga justos; quia nimirum Deus, licet ea, quæ facit, ordinet primario ad gloriam suam; ordinat tamen ad nostram etiam utilitatem, et bonum, quod habet etiam pro fine suorum operum : quare fidem etiam 23 Objectio V.

Digitized by Google

non solum dat, ut credamus et sciamus, quæ de ipso Deo nosse oportet, sed etiam ad nostram utilitatem, ut viam noscamus comparandi ipsum Deum.

4 tio VI. Sexto arguit Gran. in præsenti tr. I, disp. VI, n. 11, quia in Deo est auctoritas, quæ est objectum formale fidei : sed illud in quo est intrinsece ratio formalis alicujus habitus, dicitur objectum materiale præcipuum, ergo. Nescio tamen unde sumpserit illam minorem, aut probare possit, illud esse objectum materiale adæquatum imo nec præcipuum in quo est intrinsece ratio formalis, seu motivum assentiendi. Certe motivum formale fidei humanæ est etiam auctoritas narrantis mihi historiam quam vidit, quæ auctoritas residet in ipso narrante : et tamen objectum materiale fidei humanæ adæquatum, nec præcipuum etiam, aut partiale, non est ipse amicus narrans, sed historia narrata, cujus notitiam mihi communicare intendit. Item philosophia ut in plurimum probat suas conclusiones, et rerum naturas ab effectibus; ab experientia enim gignitur scientia : quare motivum formale assentiendi sunt ipsæ operationes, quæ si sint transeuntes, non manent in principio producente, sed in effectu producto ; et tamen non tam intendit philosophia explicare ipsos effectus, quam naturam causæ, et ideo objectum adæquatum attributionis in philosophia non dicemus esse operationes, et effectus entis naturalis, sed ipsum ens naturale, et sic de aliis. Quamvis ergo Deus aliunde sit objectum materiale præcipuum fidei; id tamen non provenit ex eo, quod in ipso resideat auctoritas, quæ est motivum formale credendi, et multo minus inde probari potest, quod Deus sit objectum totale attributionis.

5 Addo tamen, in aliquo sensu posse dici Deum objectum adæquatum attributionis fidei. Et imprimis possumus simpliciter et absolute dicere, Deum esse subjectum adæquatum attributionis fidei; quia illud est subjectum attributionis adæquatum alicujus habitus, vel scientiæ, de quo prædicantur omnia, quorum notitiam intendit illa scientia, vel qui eam tradit. Sic enim operationes intellectus sunt subjectum adæquatum attributionis logicæ, quia de ipsis prædicatur omnis dirigibilitas, quam ipsa logica solam intendit explicare : de Deo autem prædicantur omnia, quorum notitiam dare intendit ultimo fides : nam de Deo imprimis prædicantur, et creduntur perfectiones divinæ, quas fides docere intendit : et de eodem Deo prædicatur, et creditur assequibilitas, quam eadem fides intendit nos docere, ut teneamus modum assequendi : ergo Deus est subjectum adæquatum attributionis totius fidei. Nam, licet non omnia, quæ per fidem credimus, credamus de Deo, sed de aliis etiam subjectis, v. g. de Abrahamo, quod habuit duos filios, de Tobia, quod habuit canem, etc., horum tamen notitia non intenditur propter se a fide, sed ut melius cognoscamus Deum secundum se, vel certe Deum, ut a nobis assequibilem : in iis ergo actibus, qui propter se intenduntur, semper Deus est subjectum, quia vel cognoscimus aliquid de ipso Deo, vel assequibilitatem ejus, quæ etiam de ipso Deo prædicatur.

Deinde potest Deus dici aliquo modo non solum subjectum sed etiam objectum adæquatum attributionis fidei : non ita ut solus Deus sit objectum attributionis, seu in sensu exclusivo, sed in sensu affirmativo, ita ut Deus sit objectum, ad quod, et ad cujus notitiam referantur, et ordinentur omnia, quæ per fidem creduntur. Sicut dicitur etiam finis universalis omnium, quæ ipse facit, quia omnia ad se ipsum, et ad suam gloriam ordinat, licet ordinet etiam ad nostrum bonum et utilitatem. Sic etiam, licet notitia fidei magna ex parte ordinetur etiam ad hoc, ut cognoscamus assequibilitatem Dei : hæc tamen eadem notitia, et omnia alia, quæ fide creduntur, ordinatur etiam ad hoc, ut melius cognoscamus ipsum Deum, quare in sensu saltem non exclusivo, sed mere assertivo dicere possumus, Deum esse objectum adæquatum attributionis fidei, quia adæquat totam fidei latitudinem, cum nihil fides doceat, nisi vel de ipso Deo, vel saltem ex hoc fine, ut melius cognoscamus ipsum Deum. 26 Deus potest dici non solum subjectum, sed etiam objectum adæquatum attributionis fidei.

Ex dictis infero, quid sentiendum sit de sententia Palud. in III, disp. XXIV, qu. I, concl. 2 qui dixit, ita Deum esse subjectum adæquatum fidei, ut nulla sit propositio fide credita, cujus subjectum non sit Deus, licet prædicatum possit esse aliquid extra Deum. Quod dictum P. Suar. dicta disp. II, sect. II, n. 1, acriter reprehendit, cum multa credantur per fidem, quæ non creduntur de Deo v. g. : Quod Abraham genuit Isaac, quod Beata Maria fuit perpetuo virgo : et his similia, in quibus Deus non est subjectum, sed aliquid extra Deum. Quod quidem 27 Quid sentiendum sit de sententia Paludani.

Digitized by Google

verissimum est : si tamen Palud. suam propositionem limitasset, et dixisset, Deum nihil unquam revelare in quo non revelet aliquid de se, et per consequens, Deus esse subjectum cujuslibet revelationis, verum dixisset : quia, ut latius dixi disp. XXIII *De Pœnit.* sect. 4, quicumque loquitur, immediate significat suam mentem, et dicit, se scire talem rem : quare quotiescumque Deus loquitur, et revelat nobis aliquid, immediate revelat, se scire talem veritatem, et mediate solum, ac consequenter rem ipsam, seu veritatem quam dicit se scire : atque ideo semper Deus ipse est subjectum revelationis, de quo affirmatur scientia talis objecti. Actus tamen, quo postea credo v. g. Abraham genuisse Isaac, non habet Deum pro subjecto, quia per illum actum non credo Deum id scire, sed ex eo, quod Deus id dixerit, infero verum esse, quod Abraham genuit Isaac, quamvis Deus id dicens, non habuerit immediate pro subjecto revelationis Abraham, sed se ipsum, de quo affirmavit scientiam talis veritatis. Unde potuissem ego per fidem inferre etiam, non quidem, Abraham genuisse Isaac, sed Deum id scire, quia hoc etiam Deus revelavit, imo magis immediate, et directe hoc revelavit, quam illud aliud : quare potuissem discursum formalem, vel virtualem fidei ita formare : quidquid Deus dicit, est verum, sed Deus dicit se scire quod Abraham genuit Isaac : ergo verum est Deum id scire; in quo ultimo assensu fidei Deus, et non Abraham esset subjectum, de quo creditur per fidem scientia talis objecti. Communiter tamen non inferimus hanc conclusionem, sed aliter formamus discursum, nempe : quidquid Deus quocumque modo dicit, est verum; sed Deus dicit, saltem indirecte et mediate, quod Abraham genuit Isaac; ergo verum est quod Abraham genuit Isaac. In quo ultimo assensu Deus nullo modo est sujectum talis propositionis, ut dicebat bene P. Suarez.

SECTIO II.

Utrum objectum fidei sit aliquid complexum.

28 Quæstionem hanc proponit S. Th. in præsenti qu. I, art. 2 et testatur fuisse duas sententias, alteram affirmantem, alteram negantem, objectum fidei esse aliquid complexum per modum enuntiabilis : ipse vero utramque sententiam conciliat dicendo, esse quidem incomplexum ex parte rei creditæ, esse vero complexum ex parte credentis, quia cognita sunt in cognoscente per modum cognoscentis : est autem modus proprius humani intellectus, ut componendo, et dividendo veritatem cognoscat, et per consequens cum quadam complexione. Aliqui interpretes distinguunt de objecto formali fidei, et materiali, et formale dicunt esse incomplexum et simplex ex parte rei, quia est veritas divina; materiale vero aliquando esse incomplexum ex parte rei, qualis est Deus, de quo, ut de præcipuo videtur loqui S. Th. aliquando vero esse complexum, qualia sunt plura objecta creata revelata. Ita Suar. disp. II, sect. III. Turr. disp. I, dub. II. Kon. dis. IX, dub. II. Gran. disp. VI, num. 2. Consentit Hurt. disp. XVI, sect. XIV, quoad objecta materialia, addit tamen § 12, objectum etiam formale esse complexum, quia complectitur veracitatem et revelationem divinam, quare S. Thomas indicans esse incomplexum, locutus est de objecto formali partiali, nempe de divina solum veracitate.

Pro explicatione adverto, diversam longe 29

Complexio alia ex parte objecti, alia ex parte cognitionis

esse rationem de complexione tenente se ex parte objecti, et de tenente se ex parte cognitionis : potest enim objectum de se complexum cognosci incomplexe, ut Deus, et Angelus cognoscunt res compositas sine compositione ulla intellectuali, sed simplici intuitu; et e contra res incomplexa et simplex in se, potest cognosci a nobis complexe per compositionem, vel divisionem intellectualem. Et quidem de complexione, seu compositione tenente se ex parte objecti fidei, nulla potest esse difficultas : quia loquendo imprimis de objecto formali certum est, veracitatem divinam esse simplicissimam : certum etiam revelationem actualem Dei, prout comprehendit varias revelationes, non esse simplicem, sed aliquod conflatum ex variis revelationibus. Denique quælibet revelatio in particulari aliquando est complexa constans ex multis vocibus, vel aliis signis : aliquando poterit esse incomplexa, ut si Deus revelet interius per qualitatem aliquam simplicem productam in mente audientis. Conflatum vero ex veracitate Dei, et revelatione actuali, ex quibus componitur objectum formale fidei adæquatum, semper est aliquid compositum, cum revelatio actualis semper sit aliquid creatum condistinctum a

Digitized by Google

veracitate Dei. Et in his non potest esse difficultas.

30 Loquendo etiam de objecto materiali fidei, certum est, etiam aggregatum ex omnibus objectis materialibus, seu revelatis esse aliquid complexum ex multis, et diversis rebus. Objectum etiam materiale attributionis adæquatum non est aliquid simplex, cum dixerimus, esse Deum, et nostram salutem, seu Deum ut assequibilem a nobis. Denique, si sermo sit de objecto materiali uniuscujusque actus fidei in particulari, aliquando erit aliquid simplex in se, ut quando credimus Deum ipsum, vel ejus perfectiones, et attributa intrinseca : aliquando vero erit aliquid complexum, ut quando credimus Abraham habuisse duos filios, vel etiam quando credimus tres personas Trinitatis, quæ quidem ab invicem realiter distinguuntur, et in his etiam non videtur esse difficultas.

31 Quare tota controversia esse videtur de objecto fidei ex parte cognoscentis, an sit aliquid complexum, in quo cavenda etiam est æquivocatio : nam complexio cognitionis non consistit in eo, quod intellectus cognoscat objectum ut plura, vel concipiat in eo pluralitatem ; totum enim hoc stare potest cum incomplexione ex parte cognitionis. Deus enim, et Angelus cognoscunt incomplexe ea, quæ a parte rei sunt plura, ut notavit S. Thom. dicto art. 2. et nos etiam per conceptum incomplexum concipimus plura, ut plura, ut quando concipimus pluralitatem per unicum conceptum, qui certe ferri debet indivisibiliter ad plura ut plura, cum terminetur ad ipsam pluralitatem et multitudinem, et sic in aliis. Nec etiam placet modus, quo alii explicant hanc complexionem mentalem, quam dicunt consistere in pluralitate conceptuum, sicut complexio vocalis consistit in pluralitate vocum significantium. Hoc tamen non potest subsistere, quia judicium mentale, quod fit per compositionem, vel divisionem, habet potissimam complexionem; imo ex eo probat S. Thomas illo 2. art. objectum fidei in cognoscente esse debere complexum, quia homines non possunt credere, nisi per compositionem, vel divisionem ; et tamen judicium illud est una simplex qualitas terminata ad subjectum, et prædicatum, ut cum communi sententia probavi in lib. *de Anima*.

32 Quod rursus confirmari potest ex actibus voluntatis, quæ quando vult Petrum esse calidum, eadem simplex qualitas volitionis unius terminari debet ad totum illud complexum, *Petrum esse calidum*, nec possumus dicere, quod sint tot actus componentes, et conflantes volitionem illam quot sunt, voces, quibus illam volitionem explicamus. Nam tunc peterem de illo actu qui præcise correspondet voci *Petrum*, quod objectum habeat, aut quod bonum velit : non enim vult Petrum secundum suam substantiam, nec potest esse actus voluntatis, qui etiam prout condistinctus ab omnibus aliis, non habeat pro objecto aliquod bonum propter se appetibile. Fatendum ergo est, unico actu simplici et indivisibili voluntatem ferri in totum illud complexum : cum ergo eadem complexio reperiatur in voluntate humana circa objecta, ac in intellectu, fatendum est, intellectum etiam posse ferri cum complexione ad objecta absque multitudine reali conceptuum formalium.

33 Ex eo quod conceptus internus explicetur exterius pluribus vocibus, non sequitur ipsum conceptum esse complexum.

Unde constat, hanc complexionem, quæ reperitur in modo concipiendi intellectus humani, non provenire ex eo, quod ejus objectum explicetur per plures voces : hoc enim per accidens se habet ad complexionem mentalem ponendam, vel non ponendam. Potest enim conceptus esse complexus, licet explicetur per unicam vocem ; et potest e contra conceptus esse incomplexus, licet explicetur per plures voces. Prima pars probatur, quia per accidens est, quod nunc voces nostræ taliter sint institutæ ad significandum, ut indigeamus pluribus vocibus ad exprimendam unicam propositionem mentalem ; potuissent enim homines instituere unicam vocem simplicem ad significandam hanc integram propositionem, *Petrus est albus*. Etenim sicut apud Sinenses characteres non sunt sicut nostri, sed singuli characteres significant unam dictionem integram, et ideo tot habent characteres, quot sunt apud nos dictiones, nec habent, sicut nos, Alphabetum commune, ex cujus paucis characteribus formari possint omnes dictiones : sic possent voces ipsæ institui singulæ pro singulis propositionibus integris, ita ut non essent voces aliquæ communes, ex quibus varie compositis propositiones diversæ componerentur ; sed unica simplex vox significaret totum hoc complexum *Petrus est albus*. Ecce tunc vox esset simplex, et tamen propositio mentalis interna repræsentaret complexe, et fieret per compositionem prædicati cum subjecto : non ergo pendet ne-

Digitized by Google

cessario complexio mentalis ab hoc, quod debeat exprimi per voces complexas.

34 E contra vero, posse esse conceptum incomplexum, licet explicetur a nobis per voces complexas, probari potest, quia Angelus per conceptum incomplexum concipit, et affirmat unionem materiæ cum forma; nec enim concipit unionem ut sic, præscindendo ab extremis, sed talem unionem inter talia extrema: quam quidem unionem nos de facto non possumus exprimere per vocem incomplexam, sed per complexam, nempe, *unio materiæ cum forma*. Et quidem Angelus omnia illa concipit, nempe unionem, et materiam, et formam, quæ plura nos explicamus per plures voces; et tamen non concipit conceptu complexo, sed incomplexo: ergo ex hoc præcise, quod conceptus explicari a nobis possit, et debeat per plures voces, non provenit necessario, quod conceptus ipse internus complexus sit, sed aliunde explicari debet complexio nostrorum conceptuum.

35 Duplex genus complexionis in nostris conceptibus potest considerari.

Potest ergo duplex complexionis genus in nostris conceptibus considerari. Primum est in simplici apprehensione. Secundum in secunda operatione, seu judicio, quatenus affirmatio, vel negatio est. Complexio in simplici apprehensione reperiri quidem potest aliquando in complexione reali ipsarum apprehensionum, quibus vel simul, vel successive apprehendimus res ipsas realiter, vel ratione distinctas, per plures etiam apprehensiones diversas, ita ut sicut complexe loquimur de objectis per plures voces, ut cum dico, v. g. homo albus, qui est terminus complexus; sic etiam in mente uno actu concipiam *hominem*, et altero *album*, vel simul, vel successive, prout successive id audio; quo casu non est dubium, quod resultet complexio intellectus ex apprehensionibus diversis.

36 Complexio reperiri potest in prima operatione intellectus absque distinctione reali plurium actuum.

Aliquando etiam reperiri potest complexio in prima operatione intellectus absque distinctione reali plurium actuum: nam sicut per duas apprehensiones possum concipere hominem album; sic etiam per unicum actum æquivalentem illis duobus possum idem concipere, et dicere, *homo albus*; nec necesse est, quod semper sint duo. Cum enim dixerimus, secundam operationem, seu judicium, quo affirmo propositionem integram, et dico homo est albus, esse simplicem qualitatem, a fortiori poterit esse apprehensio aliqua simplex qualitas, qua apprehendam totum illud complexum, *homo est albus*.

In quo autem consistat tunc in unica operatione modus concipiendi complexus, non debet explicari ex sola distinctione reali objectorum: nam circa objecta realiter distincta potest esse conceptus incomplexus, ut vidimus: et constat in conceptu, quo Angelus concipit *hominem album*, vel quo concipit unionem materiæ cum forma: et aliunde potest esse modus concipiendi complexus etiam in unica simplici apprehensione circa objecta non distincta realiter, ut quando unica apprehensione concipio *animal rationale*, qui est conceptus complexus, et diversus penes complexionem, a conceptu quo concipio *hominem*, qui est incomplexus. Consistit ergo complexio illa in hoc, quod sicut quando *homo albus* significatur per duas voces, dividitur objectum in duas partes, quarum altera seorsim ab altera exprimitur, sic quando complexe apprehenditur, dividitur etiam objectum in duas partes, quarum quælibet quasi seorsim ab altera exprimitur et offertur intellectui. Unde diverso modo concipit Angelus, per conceptum, *homo*, quam nos per hunc conceptum, *animal rationale*: quæ diversitas licet in nobis afferat magis, et minus explicitum conceptum, quatenus conceptus, *homo*, minus explicitus explicatur magis per conceptum, *animal rationale*: comparando tamen nostrum conceptum cum Angelico, non potest dici magis clarus conceptus noster, *animal rationale*, quam sit in Angelo conceptus *homo*, et tamen hic est incomplexus, et ille complexus. Quæ complexio consistit in separatione intellectuali unius partis ab alia, ita ut aliter concipiamus unam partem, et aliter aliam. Aliter, inquam, non per aliam cognitionem, aut cum successione reali, ut prius concipiatur *animal*, et postea *rationale*: jam enim essent duæ apprehensiones distinctæ, sed quod quasi bis per eumdem actum attingatur objectum dando illi diversas denominationes. Nam sicut in hoc judicio, *homo est homo*, attingitur quasi bis idem *homo* ab eodem indivisibili actu, dando nimirum ei denominationem subjecti, et prædicati, subjiciendo hominem eidem homini; sic per apprehensionem possumus aliter tangere unum objectum, et aliter aliud: quia licet in apprehensione non sit affirmatio, vel negatio, et per consequens non sit proprie subjectum, nec prædicatum; reperitur tamen diversitas in modo ipso concipiendi unum, et aliud, v. g. quando

Digitized by Google

apprehenditur *homo justus*, concipitur *homo* ad modum per se stantis, *justus* vero per modum adjacentis. Item quando apprehenditur *homo lapis*, tunc etiam lapis concipitur per modum adjacentis homini, et hunc modum concipiendi significamus per voces, quibus prius proferimus *hominem*, postea *lapidem*, non quia successive etiam expressi sint in mente, sed ut significemus, lapidem conceptum fuisse ad modum adjacentis homini. E contra vero, quando dicimus, *lapis homo*, significamus, hominem conceptum fuisse per modum adjacentis lapidi : unde illi duo diversi conceptus, *homo lapis*, et *lapis homo*, habentes idem omnino ex parte objecti, diversimode tamen denominant idem objectum propter diversum modum apprehendendi, et ideo faciunt conceptum complexum, quia perinde se habent, ac quando loquimur per voces complexas, per quarum singulas significamus unum objectum, nihil explicando de alio ; e contra vero conceptus incomplexus est, quo ita attingitur objectum, ut etiam prout attingit hanc partem, subjecti, attingat, et explicet aliam partem sicut vox incomplexa est, quæ indivisibiliter explicat totum objectum, quod significamus.

8 Dices, imo juxta hanc regulam conceptus etiam, quo Angelus concipit unionem materiæ cum forma, erit complexus, quia aliter, et aliter denominat objecta cognita ; nempe unionem cognitam in recto, et materiam v. g. cognitam in obliquo : non enim dicit, *unio*, et *materia*, sed *unio materiæ*, ergo sicut conceptus ille, *homo albus* in nobis est complexus, quia unum denominat cognitum ad modum per se stantis, et alterum cognitum ad modum alteri adjacentis : ita in Angelo conceptus unionis materiæ erit complexus, quia diversas denominationes cogniti tribuit suis objectis.

9 Resp. negando sequelam : est enim magna differentia ; nam conceptus noster complexus ita fertur ad illa duo, ut quatenus attingit unum, nullo modo explicet aliud, sed habet se, sicut quando loquimur per voces complexas, per quarum primam nullo modo explicamus objectum sequentis vocis, et quando dico *homo*, nullo modo explico albedinem, nec illa vox, *homo*, facit audientem venire in cognitionem albedinis, donec audiat illam aliam vocem *albus* ; ita in intellectu, etiamsi unico actu concipiatur complexe, *homo albus ;* sed tamen quatenus attingitur, *homo*, nullo modo explicatur *albus*, sicut in judicio mentali, quo dico, animal est rationale, licet sit idem simplex actus, sed tamen ex parte subjecti, et quatenus præcise subjicit hominem, nullo modo explicat rationale, sed solum ex parte prædicati. At vero in Angelo conceptus incomplexus de unione materiæ etiam prout attingit unionem ipsam, explicat extremum unitum, nempe materiam. Fertur enim clarissime ad ipsam quidditatem unionis, et quia ipsammet unionem comprehendit, cognoscit materiam, atque ideo etiam reduplicative prout cognoscit unionem in recto, cognoscit materiam in obliquo. Sicut idem Angelus comprehendens meam visionem de albedine, non cognoscit complexe visionem, et albedinem, sed omnino incomplexe, quia non potest intelligi, quod attingat visionem clarissime, quin eo ipso explicet albedinem, ad quam mea visio terminatur. Non ergo appellamus conceptum complexum omnem illum, qui fertur ad plura objecta, et diversimode illa denominat cognita, sed qui ita fertur ad plura, ut quatenus attingit, et explicat unum, nullo modo attingat, aut explicet aliud. Sumimus enim hæc nomina complexi, et incomplexi ex vocibus, quas tunc solum dicimus complexas, non quidem, quoties significant plura, nam hæc vox *multitudo* significat plura, et tamen est incomplexa : nec etiam quoties significant unum in recto, et aliud in obliquo, nam hæc vox *cœna*, significat comestionem in recto, et tempus vespertinum in obliquo, et hæc vox *albus*, significat subjectum in recto, et albedinem in obliquo ; sed quando significant plura, ita ut significando unum non significent aliud : quod quidem non habent vox, *cœna*, et vox *album*, quia non invenimus aliquas syllabas in illis vocibus, quæ deducant in solam cognitionem comestionis sine tempore vespertino, vel in cognitionem subjecti sine albedine : et ideo in vocibus non reperitur complexio, nisi in multis vocibus, quia unaquæque vox significat indivisibiliter totum objectum. Conceptus autem mentis propter suam perfectionem possunt significare complexe, licet sint simplices in entitate sua ; quia potest idem realiter conceptus æquivalere multis vocibus, et significare objecta singula eodem modo, quo a multis vocibus significantur ; quare poterit unica apprehensio æquivalere illis vocibus, *homo albus*, et attingere hominem sicut

Conceptus complexus quid sit.

Digitized by Google

explicatur per vocem, *homo*, et rursus attingere *album*, sicut explicatur per vocem *albus*, et hunc appellamus conceptum complexum.

40 Unde, licet in Angelo conceptus unionis materiæ sit incomplexus, quia terminatur ita clare ad unionem, ut in ipsa tanquam in medio cognoscatur materia ; in nobis tamen potest esse conceptus complexus, quo eodem modo concipiamus unionem materiæ, sicut si per illas duas voces distinctas successive significaretur. Quare sicut tunc vox, *unio* non significaret materiam, sed præcise unionem confuse absque extremo determinato, sic per conceptum internum prout attingit unionem non explicaretur materia. Angelus autem, quia non concipit unionem cum illa confusione, sed clarissime, non facit conceptum complexum de unione materiæ, sed incomplexum, quo indivisibiliter concipit talem unionem ut talem, et ut est unio materiæ.

41 Complexio quæ reperitur in secunda operatione.

Hæc dicta sunt de complexione, quæ reperitur in simplici apprehensione : nunc dicendum est, de complexione, quæ reperitur in secunda operatione, quatenus est affirmatio, vel negatio unius de alio, quæ complexio videtur magis propria secundæ operationis : nam complexio etiam illa, quam explicuimus, et diximus reperiri in prima operatione, potest reperiri in secunda, et tenere se ex parte subjecti, vel prædicati, ut cum habeo hoc judicium internum : *homo justus est amicus Dei,* in quo ex parte subjecti reperitur complexio illa, *homo justus* eodem modo sicut reperitur in simplici apprehensione ; et idem est ex parte prædicati in hoc judicio, *Petrus est homo albus*, sicut etiam in propositione vocali reperiri potest ex parte subjecti, vel ex parte prædicati eadem complexio, quæ reperitur in oratione imperfecta, seu in termino complexo, homo justus, homo albus, etc.

42 Ultra complexionem communem primæ, et secundæ operationi datur alia quæ magis competit secundæ operationi.

Cæterum ultra hanc complexionem communem primæ, vel secundæ operationi datur alia, quæ magis competit secundæ operationi, quatenus est affirmatio, vel negatio unius de alio, et per consequens versatur inter duo extrema propositionis, nempe inter subjectum, et prædicatum, quæ inter se componit per affirmationem, vel dividit per negationem, et ideo dicitur compositio, vel divisio, atque adeo repræsentat complexe objecta non explicando ex parte subjecti id, quod explicat ex parte prædicati, et perinde se habendo, ac quando per diversas voces successive profertur propositio vocalis. Pro quo recolenda sunt, quæ dixi disp I, de *Pænit.* sect. II, nempe in judicio mentali, quod fit per compositionem, vel divisionem, præter extrema, hoc est, subjectum, et prædicatum, objici etiam ex parte objecti identitatem inter utrumque extremum : imo hæc sola identitas in rigore loquendo, est quæ affirmatur, vel negatur ; nam extrema non affirmantur simpliciter, aut negantur, sed identitas inter illa, cui identitati per affirmationem consentit intellectus, per dissensum vero eam fugit, et negat, ita ut objectum affirmatum, et negatum directe idem sit in assensu, et dissensu ; ipsaque affirmatio, vel negatio non sit aliquid ex parte objecti, sed ex parte intellectus, qui vel consentit affirmando, vel dissentit negando idem omnino objectum propositum.

Dixi, in judicio mentali, quod *fit per compositionem vel divisionem,* debere præter extrema objici identitatem inter illa, quæ affirmetur, vel negetur : quia non nego, posse fieri judicium mentale sine compositione, aut divisione, in quo non objiciatur identitas media inter extrema, neque etiam objiciantur extrema, aut subjectum, et prædicatum, sed entitas una, quæ sola affirmetur, vel negetur. Hoc enim modo judicat Angelus saltem communiter, et in plurimum, qui quidem non ponit sicut nos, ex una parte hominem, et ex altera animal rationale, ut dicat *homo est animal rationale,* sed cognoscit clare, et distincte hominem cum omnibus suis prædicatis, et sicut nos affirmamus immediate identitatem inter hominem, et animal rationale, ita Angelus affirmat immediate ipsum hominem, et omnia ejus prædicata clarissime cognita : et hoc est Angelum judicare sine compositione, et divisione, nempe sine subjecto, et prædicato, neque affirmando, aut negando identitatem inter aliqua extrema, sicut nos, sed immediate affirmando totum hominem, vel immediate negando chimæram aut existentiam præsentem Antichristi. Imo in nobis etiam videtur admittendus hic modus affirmandi, et negandi sine compositione, et divisione non solum in patria, ubi Beati certe non componunt, vel dividunt per visionem Dei ; sed etiam in via in cognitionibus saltem intuitivis, quibus homo percipit, et experitur proprios actus intellectus et voluntatis, quos quidem non affirmat per compositionem, aut divisionem, sed percipit simplici intuitu, quamvis non omnino dis-

Digitized by Google

tincte, sed confuse propter imperfectionem præsentis status. Denique in iis etiam judiciis, in quibus per compositionem, aut divisionem affirmat, vel negat prædicatum de subjecto, licet componat, aut dividat subjectum et prædicatum; ipsam tamen identitatem prædicati et subjecti, quam solam directe affirmat, aut negat, non componit cum existentia, aut dividit ab illa. Daretur enim processus in infinitum, nam ad hoc deberet rursus objici identitas media inter ipsam identitatem, et existentiam, quam identitatem affirmaret, aut negaret : et rursus si hanc secundam identitatem affirmaret aut negaret per compositionem, aut divisionem, deberet concipi alia tertia identitas inter secundam identitatem, et ejus existentiam, et sic in infinitum. Sistendum ergo est etiam in iis judiciis in aliqua identitate, quæ affirmetur, aut negetur sine compositione, aut divisione, non dicendo de illa, hæc identitas existit vel non existit, sed simpliciter eam identitatem sine compositione aut divisione affirmando, vel negando, per simplicem consensum, vel dissensum intellectualem.

44 Hæc complexio solum datur quando judicium fit per compositionem et divisionem.

Tota ergo hæc complexio, de qua nunc loquimur, tunc solum datur, quando judicium fit per compositionem, et divisionem, hoc est, quando objicitur identitas media inter subjectum, et prædicatum, quæ sola identitas media affirmetur, vel negetur : ad quod necesse est distinguere mentaliter subjectum a prædicato, concipiendo unum aliter ab alio, nempe subjiciendo unum, et prædicando aliud, et affirmando, vel negando identitatem utriusque. Sic prædicamus album de homine, affirmando immediate identitatem inter hominem, et habens albedinem. Sic etiam prædicamus existentiam de Petro, quando dicimus, Petrus est, quia ponimus ex parte prædicati esse, vel existere, et affirmamus identitatem inter Petrum, et existens. Alia enim est affirmatio, qua Angelus, et qua homo dicit, Petrus est : nam Angelus nihil prædicat de Petro, sed concipiendo simplici intuitu Petrum existentem, ei assentitur, nec ponit existentiam ex parte prædicati, ut eam de Petro prædicet, tanquam de subjecto, sed affirmat simpliciter existentiam Petri absque ulla prædicatione, nos vero concipimus ex parte subjecti Petrum non explicando existentiam, quam tamen ponimus ex parte prædicati, ut eam prædicemus de Petro affirmando directe identitatem inter Petrum, et existens. Imo licet concipiamus explicite ex parte subjecti existentiam, vel alia prædicata, possumus eamdem existentiam, vel eadem prædicata concipere ex parte prædicati, et identitatem mediam, quam affirmemus, ut contingit in propositionibus identicis, quibus dicimus, homo est homo, vel Petrus existens est Petrus existens : sufficit enim illa qualiscumque distinctio rationis ratiocinantis, qua distinguimus idem a se ipso, subjiciendo, et prædicando idem omnino de se ipso, et concipiendo identitatem mediam inter extrema, ut fiat judicium cum vera compositione, et complexione mentali, sicut fieret complexio vocalis per has voces, *homo est homo*. Quia sicut ad veram complexionem vocalem non requiruntur plures voces significantes diversa, unde hic terminus, *gladius ensis*, non est incomplexus, sed complexus : ita ad complexionem mentalem non requiruntur diversa significata, sed sufficiunt diversæ voces mentales realiter, vel virtualiter, quæ idem objectum bis significant, dando illi diversas denominationes subjecti, et prædicati propter talem modum enuntiandi : quare in iis etiam propositionibus identicis datur vera compositio, et complexio mentalis. Præsertim, cum in iis etiam propositionibus concipiatur ultra extrema identitas inter illa, quæ directe affirmatur, et quæ est diversa ab extremis in ratione objecti, cum aliquid explicetur per conceptum identitatis, quod non explicabatur ex parte subjecti, vel prædicati. Imo licet poneretur ex parte subjecti, et prædicati identitas, et diceres : « Petrus habens identitatem cum Petro est Petrus habens identitatem cum Petro, » in qua propositione videtur identitas eadem concipi ex parte subjecti, et ex parte prædicati; adhuc tunc etiam concipitur identitas aliqua media, quæ affirmetur, in qua explicetur aliquid, quod non explicabatur ex parte extremorum, nempe identitas non solum inter Petrum, et Petrum, sed etiam inter identitatem positam ex parte subjecti, et identitatem positam ex parte prædicati, quæ identitas, inter identitatem et eamdem identitatem non explicabatur ex parte subjecti, nec ex parte prædicati. Quoties ergo affirmatur, vel negatur identitas inter extrema, quæ concipiuntur tali modo cum subjectione, et prædicatione, reperitur compositio, vel divisio intellectualis, et per con-

Digitized by Google

sequens complexio mentalis, de qua nunc loquimur.

45 Decisio quæstionis. His ergo circa complexionem mentalem explicatis, facilis est jam decisio præsentis quæstionis, an objectum fidei sit aliquid complexum complexione nimirum proveniente a modo cognoscendi complexo. Respondetur enim affirmative. Et imprimis loquendo de complexione illa, quam diximus inveniri in apprehensione simplici, illa aliquando reperitur in objecto fidei ex parte subjecti vel etiam ex parte prædicati, vel ex parte utriusque v. g. in illo fidei assensu : *homo cum debita dispositione baptizatus est mundus,* reperitur complexio mentalis ex parte subjecti rursus in illo fidei assensu, *Apostoli acceperunt Spiritum sanctum die Pentecostes,* reperitur complexio ex parte prædicati. Denique in illo fidei assensu, *homo moriens in gratia habet jus ad vitam æternam,* reperitur complexio ex parte utriusque, et sic de aliis. Aliquando vero in neutro reperitur complexio mentalis, ut in hoc assensu fidei : *Jesus est Deus,* et in aliis similibus.

46 Complexio mentalis reperitur semper in fide. Loquendo vero de complexione mentali, quam diximus reperiri in secunda operatione intellectus, quatenus fit per compositionem, vel divisionem, dicendum est, reperiri semper in fide nostra : semper enim credimus veritates revelatas per compositionem prædicati cum subjecto. Quod colligitur imprimis ex eo, quod homines communiter hæc objecta credenda accipiunt per voces humanas, quæ repræsentant hæc objecta complexe per propositiones vocales constantes ex subjecto, et prædicato, quare generant species similes subjecti, et prædicati aptas ad generandas apprehensiones distinctas de extremis, et ad quos sequatur assensus complexus componens prædicatum cum subjecto. Deinde ratio magis universalis esse potest, quia quoties veritas propositionis non apparet clare, vel saltem obscure ex se, sed credenda est propter aliud medium et motivum, necesse est adhibere discursum formalem, vel saltem virtualem ad ei assentiendum, ut vidimus in superioribus : cum ergo veritates revelatæ tales sint, oportet quod utamur medio per discursum saltem virtualem ad eis assentiendum. Omnis autem discursus formalis, vel virtualis accipit suam vim, et efficaciam ex illis principiis, *dici de omni ;* et *dici de nullo,* in quibus fundatur tota vis syllogistica, ut suppono ex logica. Quare non potest concludere, nisi ex eo quod duæ extremitates conclusionis conjungantur prius singulæ cum medio in præmissis, ut postea in conclusione conjungi possint inter se propter conjunctionem quam utraque habet cum medio : cum ergo quæ fide credimus, credamus propter aliud, nempe propter motivum fidei, quia nimirum quæ Deus dicit, vera sunt, et dicit hoc; necesse est, quod in iis præmissis formalibus, vel virtualibus fiat compositio, conjungendo medium cum singulis extremis, nempe rem a Deo testificatam, quæ est medium, conjungimus in majori cum veritate, et in minori cum hoc objecto particulari, ut postea in conclusione formali, vel virtuali conjungamus utrumque extremum inter se, nempe hoc objectum cum veritate, debet ergo, et in præmissis, et in conclusione conjungi prædicatum cum subjecto, alioquin nec in præmissis conjungetur medium cum singulis extremis, nec in conclusione conjungentur extrema inter se, prout requiritur ad hoc, ut ex medio deducamus assensum conclusionis.

An vero Angelus in assensu fidei debeat etiam assentiri per compositionem, et complexionem mentalem, pendet ex quæstione illa, an Angeli possint in aliquibus materiis discurrere formaliter, vel saltem virtualiter, de qua dicendum erit in tractatu *de Angelis.*

SECTIO III.

Utrum sit aliquis ordo inter objecta fidei.

De ordine dignitatis non est dubium, cum aliqua sint digniora et nobiliora in sua entitate, ut ea quæ pertinent ad Deum in se, et rursus ea, quæ pertinent ad Christum Dominum, et sic de aliis. Non dico, esse digniora fide, sed esse majoris dignitatis et nobilitatis in se. Neque etiam est dubium de ordine necessitatis; nam aliqua sunt necessaria simpliciter, ut essentia, et attributa Dei : item immortalitas animæ rationalis, et similia. Alia sunt contingentia, ut creatio mundi, passio Christi, etc. Denique nec est dubium de ordine durationis, cum aliqua sint æterna, et ab æterno; alia temporalia sed præterita, alia futura. 47 Objecta fidei alia sunt necessaria simpliciter alia sunt contingentia.

Tota difficultas esse posset de ordine in esse credibilis, an scilicet credibilitas aliquorum objectorum pendeat a fide aliorum, quæ debeant prius supponi credita. Quam 48 Objecta fidei ut possint comparari inter se.

quæstionem late tractat Suar. disp. II, sect. IV. Cum tamen suppositis nostris principiis nihil supersit difficultatis. Comparari autem possunt, vel objecta materialia fidei inter se, vel formalia inter se, vel materialia cum formalibus. Inter objecta materialia, quæ nimirum creduntur propter divinum testimonium, Durand. in III, dist. XXIV, q. I et III, dixit primum locum tenere auctoritatem infaillibilem Ecclesiæ, ut fundamentum ad reliquos articulos credendos. Hanc tamen sententiam bene impugnat Hurt. disp. XVI, sect. V, et constat ex iis, quæ diximus disp. I, sect. XII, ubi vidimus posse aliqua credi fide divina, ab eo qui Ecclesiæ auctoritatem nondum audivit, nec agnovit, quamvis communiter, et regulariter fideles non soleant fide divina credere, nisi quæ ab Ecclesia accipiunt, quam consulunt ut certam regulam credendorum.

P. Suar. disp. II, sect. IV, n. 5, et seqq. videtur docere, quod inter objecta materialia fidei debeat esse ordo, quia fides aliorum objectorum pendet semper objective a fide horum duorum, quod scilicet Deus sit verax, et Deus hæc dixerit, quæ nisi fide ipsa credantur, nihil aliud poterit per fidem credi; cum hæc duo sint motivum formale credendi reliqua. Ubi videtur transire ab objectis materialibus ad formalia; nam illa duo sunt objecta formalia fidei, quare ordo inter illa et alia objecta, non erit ordo inter objecta materialia, sed inter formalia, et materialia. Unde Hurt. *ubi sup.* sect. VI, § 22, indicat defectum consequentiæ in hac Suarii doctrina. Verum Suar. locutus ibi est juxta suam sententiam, qua docet, veracitatem, et testimonium Dei, prout movent ad reliquas veritates credendas, debere credi per eamdem fidem etiam ut objecta materialia, hoc est, quia idem Deus dicit, se esse summe veracem, et se revelasse reliqua omnia, quare illa duo simul debent esse objectum formale, et materiale; imo nec possunt esse objectum formale, nisi quatenus sunt objectum etiam materiale creditum propter eamdem Dei auctoritatem illa duo testificantis. Quam sententiam fateor mihi semper inintelligibilem fuisse, ut constat ex iis, quæ latius dicta sunt disp. I. Quia si illa duo principia sunt objectum etiam materiale creditum propter motivum formale fidei, quodlibet ex illis debet credi propter alterum etiam comprincipium : nam Deum esse veracem, v. g. debet credi, quia Deus dicit, se esse veracem, et e contra, Deum id dicere, debet credi, quia Deus est verax : unde quælibet ex illis præmissis probaret, et inferret veritatem totius objecti, quia hæc præmissa probat alteram, cum qua probat sufficienter conclusionem, ergo ex una præmissa infertur tota veritas conclusionis, quod manifeste repugnat in tota arte syllogistica, in qua una præmissa nihil probare potest. Rursus non minus repugnat, quod altera præmissa debeat per alteram probari; nam licet in causis physicis aliqui concedant de facto, vel de possibili mutuam causalitatem et prioritatem; in hujusmodi tamen motivis formalibus voluntatis, et intellectus ea mutua causalitas omnino, et essentialiter repugnat. Nam in voluntate, si medium amaretur solum propter finem, et finis amaretur solum propter medium, utrumque esset medium sine ullo prorsus fine, quia nihil amaretur propter se, et sistendo in illo, sed semper propter aliud, quod quidem repugnat voluntati, quod non habeat semper bonum aliquod in quo sistat. Sic etiam multo magis intellectus, si unam præmissam credat propter alteram, et e contra, neutram crederet ultimo, sistendo in illa, et per consequens syllogismus ille nunquam reduceretur ad propositiones primas, et immediatas, cum nulla esset, in qua sisti posset, et quæ non esset probanda per alteram, quæ altera probanda rursus esset per hanc primam : quæ omnia intelligi non possunt, et funditus evertunt omnes regulas syllogisticas. Denique non apparet, quomodo non procedatur in infinitum quærendo motivum : nam si Deum esse veracem credere debemus semper, quia id Deus dicit, et rursus, Deum id dicere credimus, quia Deus dicit, se id dicere, hoc etiam ipsum debemus credere, quia Deus dicit : nam in hac sententia nihil creditur sistendo in ipso, sed quidquid creditur est objectum materiale, et creditur propter aliud : unde vel procedendum est in infinitum in motivo credendi, vel sistendum in aliquo motivo, quod non credatur propter aliud, et illud jam non erit objectum materiale fidei sed solum formale quod esset contra P, Suar. Volentem omnia motiva formalia fidei esse debere objecta etiam materialia credita propter motivum fidei : quod, ut dixi, intelligi aut capi non potest.

Dixi autem, hoc multo minus intelligi 51
posse in motivis intellectualibus, quam in motivis voluntatis, quia in voluntate posset

Digitized by Google

fortasse aliquis excogitare casum, in quo medium amaretur propter finem, et finis ipse amaretur aliquo modo propter medium, v. g. si offerretur Petro officium in aula honorarium, cui officio post triennium annexum esset aliud officium magis honorificum necessario obeundum ab eodem Petro in aula; posset quidem Petrus moveri ad acceptandum primum officium partim propter utilitatem, quam habet ut medium ad subsequens officium acquirendum : et rursus posset subsequens officium desiderare, et intendere, partim propter majorem honorem, quem in se habet, et partim propter honorem primi officii, quod non potest acceptari sine necessitate, et obligatione ad secundum officium obeundum. Et quidem contingere etiam posset, ut sese invicem juvarent illa motiva ita, ut nec primum officium acceptaretur sine commoditate acquirendi secundum, quia ille honor, quem secum affert primum officium fortasse non acceptaretur cum ejus oneribus, et rursus secundum officium seorsim a primo non acceptaretur cum majori ejusdem officii onere, nisi moveret etiam honor primi officii. Sed tamen honor, et commodum resultans ex utroque officio bene gesto tanti fiat in æstimatione hominum, ut propter illud complexum prudenter suscipiantur onera, et labores utriusque officii : quo casu utrumque officium esse videtur, et medium ad alterum, et finis alterius acceptandi. Sed tamen tunc et in singulis officiis inveniretur bonitas aliqua propria independens a bonitate alterius; et licet singulæ ex illis bonitatibus seorsim non moverent prudenter ad eas intendendas; complexum tamen ex utraque prudenter moveret; et in rigore illud solum complexum per modum complexi esset finis, et singula officia non intenderentur ut finis, sed solum ut media ad illud complexum, quod solum esset prudenter appetibile propter se.

52 Cæterum si res attente consideretur, et cum debita proportione applicetur, hoc ipsum contingere posset in intellectu : possent enim poni duæ præmissæ, quarum uniuscujusque veritas appareat quidem in se et immediate, non tamen plene sed semiplene, atque adeo singulæ seorsim non acceptarentur ab intellectu. Cæterum alterius veritas probatur etiam ab alterius veritate, et ideo singulæ acceptantur, et creduntur, quia nimirum veritas primæ præmissæ semiplene apparet in se, et semiplene infertur ex altera, non prout probata per istam; hoc enim esset impossibile, sed prout semiplene etiam apparente in se independenter ab hac : unde ex utroque capite movetur sufficienter intellectus ad assensum hujus præmissæ, quia partim apparet in se, et partim infertur ex altera, prout illa etiam semiplene apparet in se independenter ab hac, et eodem modo movetur etiam ad assensum alterius præmissæ : quo casu assensus cujusque præmissæ esset mistus et medium quid, nempe semimediatus, et semiimmediatus : sicut quando eligeres medicinam, partim propter ejus delectationem, et partim propter utilitatem ad sanitatem, ita ut nec propter delectationem solum, nec propter utilitatem solam eligeres, quia modicæ sunt, sed propter utramque simul appetis, tunc volitio illa esset semielectio medii, et semiamor finis respectu medicinæ, et actus mistus tertiæ speciei. Sic dicendum esset de intellectu in casu posito. Sed illud totum non refert ad defendendam, vel explicandam illam Suarii sententiam, nam si ipse diceret, hoc modo se habere, et adjuvare sese invicem illa duo principia veracitatis, et revelationis divinæ, ut veracitas v. g. crederetur, partim quia apparet quasi semiplene in se, et partim quia infertur semiplene ex revelatione divina, quatenus revelatio apparet etiam semiplene in se independenter a veracitate; si hoc, inquam, diceret, in primis jam sequeretur contra ipsum, quod assensus fidei resolvitur ultimo saltem partialiter in veracitatem, et revelationem Dei, prout apparentes in se ipsis, et non prout creditas propter aliud : quod tamen ipse falsum putat, et contendit, non resolvi ullo modo in veracitatem Dei, nisi quatenus veracitas ipsa est credita propter revelationem, neque etiam resolvi in revelationem nisi quatenus est credita propter veracitatem Dei. Et quidem fierent contra ipsum ex illa parte argumenta omnia, quibus ipse utitur ad probandam suam sententiam : quia assensus ille veracitatis divinæ, quatenus non est propter revelationem, non esset æque firmus, cum ex ea parte non resolveretur in testimonium divinum, et alia omnia, quæ ipse infert. Deinde nec explicari posset in casu nostro; quomodo etiam semiplene dependeret assensus veracitatis Dei a divina revelatione, prout apparente in se independenter ab eadem veracitate : quia revelatio Dei, non so-

Digitized by Google

lum semiplene, sed nec etiam plene in se apparens, non potest probare ullo modo veritatem rei revelatæ independenter a veracitate loquentis. Non enim arguitur bene ex testificatione alicujus ad veritatem rei testificatæ, nisi supponendo illum esse veracem : ergo nec semiplene posset probari veracitas divina ex revelatione de veracitate in se semiplene apparente independenter ab eadem veracitate : quare etiam in hac semiplena probatione deberet veracitas probari per se ipsam.

54 eracitas i potest redi ut bjectum ateriale fidei.

Ad vitanda ergo hæc inconvenientia, fatendum nobis est, ut diximus disp. I, assensum fidei resolvi ultimo in veracitatem Dei ut cognitam independenter a revelatione, et in revelationem etiam ut cognitam independenter a veracitate. Fatemur, posse etiam credi veracitatem Dei, sicut objectum materiale propter revelationem, et testimonium primæ veritatis; quia ipsa etiam veracitas Dei revelata invenitur : sed tamen tunc etiam veracitas ipsa, et ejus fides resolveretur ultimo in revelationem, et in eamdem veracitatem, ut in se apparentem independenter a revelatione, ut late explicuimus eadem disp. I, ubi etiam respondimus ad omnia fundamenta, et inconvenientia, quibus P. Suar. suam sententiam probare conatur. Unde consequenter respondendum jam est ad quæstionem propositam, nullum esse ordinem necessariæ dependentiæ inter objecta materialia credita ad invicem, sed singula posse seorsim ab aliis credi, sicut singula potuerunt seorsim a Deo revelari. Dixi tamen, *seorsim ab aliis*, hoc est, ab iis objectis quæ in hac veritate particulari non includuntur, nec essentialiter supponuntur, v. g. non possumus credere Spiritum sanctum procedere a Patre, et Filio, nisi credamus in Deo esse Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Item non possumus credere Deum esse remuneratorem, nisi credamus Deum esse. Item non possumus credere omnes homines resurrecturos, nisi credamus omnes morituros; resurrectio enim supponit essentialiter, imo includit in obliquo mortem præcedentem. Loquimur ergo solum de objectis, quæ ex se, nec includunt, nec supponunt essentialiter alia. Existentia vero Dei necessario credenda est ad omne aliud objectum per fidem credendum : illa tamen non debet semper necessario credi ut objectum materiale, sed potest se tenere ex parte motivi formalis : credendo enim Deum esse veracem, vel certe, Deum revelare, eo ipso credimus Deum esse, cum non possit revelare, nisi Deus existens, atque ideo existentia Dei tunc tenebit se magis ex parte motivi formalis.

55 Comparando objecta formalia fidei inter se, quem dicat esse ordinem inter ipsa objecta P. Suarez.

Comparando vero objecta formalia fidei inter se, P. Suar. dicta sect. IV, n. 14, dicit, inter objecta ipsa esse ordinem in suo esse, quia prius est, Deus esse veracem, cum sit ipsa essentia Dei, quam Deum loqui : in esse autem credibilis nullum esse ordinem inter veracitatem, et revelationem, cum neutra possit credi, nisi propter alteram, nempe veracitas propter revelationem, et revelatio propter veracitatem, quæ sese invicem juvant, ut credantur. Sed licet quoad hoc sit quæstio de nomine; sed tamen consequenter potius videtur, quod P. Suar. debuisset fateri ordinem prioris, et posterioris inter illa duo motiva fidei : nam illi qui ad mittunt dependentiam; et causalitatem mutuam inter causas physicas, non negant inter illas ordinem prioris, et posterioris, imo consequenter sicut concedunt mutuam dependentiam, ita concedunt mutuam prioritatem, et posterioritatem : omnis enim dependentia eo modo, quo est dependentia, affert ordinem prioritatis, et posterioritatis. Cum ergo P. Suarez ponat mutuam dependentiam inter illa duo motiva fidei in ratione credibilis; non debet negare ordinem, sed consequenter ponere etiam mutuam prioritatem, et posterioritatem inter illa. Sed hæc, ut dixi, erit quæstio de modo loquendi, supposita illa sententia. In nostra autem, sicut non ponimus dependentiam illorum motivorum ad invicem in esse credibilis, ita nec agnoscimus in eo genere prioritatem, aut posterioritatem inter illa.

56 Comparando objecta materialia fidei cum formalibus, debet esse ordo inter illa.

Denique comparando objecta materialia fidei cum formalibus, non est dubium, quod debeat esse ordo inter illa, cum objecta materialia dependeant a formalibus in ratione credibilis, et non e contra : motiva enim veracitatis, et revelationis non creduntur propter objecta materialia, quæ tamen credi non possunt propter se, sed propter illa motiva. Et de his non potest esse difficultas.

Digitized by Google

SECTIO IV.

Utrum articuli fidei convenienter in symbolo tradantur.

57 De his agit S. Th. hac q. I ab art. 6 usque ad 9 quæ facilia sunt. Et in primis *articulorum* nomine intelliguntur communiter non omnes veritates revelatæ, quæ in sacra Scriptura, vel conciliis continentur, sed præcipua capita : nam sicut contextura corporis humani certis artubus et articulis sustinetur et connectitur, ne dissolvatur ; sic in fide nostra sunt aliqua magis principalia et capitalia, quæ si dissolverentur, facile reliqua fidei contextura rueret.

Symbola Apostolorum, Nicænum, et Athanasii composita sunt ex articulis fidei.

Ex his potissimum articulis symbola tria composita sunt. Symbolum Apostolorum, symbolum Nicænum, et symbolum Athanasii, quibus tribus solis Ecclesia universalis utitur. Vocatur autem symbolum, quasi tessera, quæ militibus dabatur ut sese invicem cognoscerent, et dignoscerent hostes. Quamvis proprie signum, quod in certis verbis consistebat, vocabatur symbolum ; quando consistebat signum in re aliqua, dicebatur tessera. Appellatur etiam symbolum, quod ex multorum contributione colligebatur. Utraque ratione hoc *symboli* nomen applicatur symbolo fidei : quod nimirum compositum est, ut eo signo fideles sese invicem agnoscant, et ab infidelibus, vel hæreticis dignoscantur : ad quem finem oportuit omnino brevem hanc fidei formulam omnibus communem tradi, ut sicut episcopis, et aliis datur formula professionis fidei faciendæ, longior quidem, et clarior, prout decet prælatos et magistros ; ita omnibus fidelibus daretur formula alia omnibus utilis, et accommodata, quæ, ut dixit August., vel quicumque est auctor, serm. CXV *de tempore,* « est comprehensio fidei nostræ simplex, brevis, et plena, ut simplicitas ruditati, brevitas memoriæ, et plenitudo, consulat doctrinæ. » Non ergo oportuit plura tradere omnibus, qui memoria retinere ea non possent, nec obscura, quæ non caperent ; neque tamen debuerunt prætermitti necessaria, qualia sunt, quæ in Apostolorum symbolo continentur, licet non omnia fortasse æquali gradu necessitatis, ut videbimus infra agentes de necessitate fidei.

Porro symbolum illud, quod Apostolorum appellatur, et quod perpetuo a fidelibus omnibus retentum est, fuisse ab Apostolis compositum, antequam in varias provincias dividerentur concors est Patrum sententia, quos referunt Suarez disp. II, sect. V, Turr. in præsenti disp. XIII, dub. I et alii communiter ; sive omnes Apostoli communi sensu omnes symboli partes, sive singuli unam partem apponentes ex aliorum approbatione, ut alii volunt. Cur autem licet fuerit ab Apostolis compositum, non appelletur Scriptura sacra, quæstio est fortasse de nomine : certum est, æqualem habere auctoritatem cum sacra Scriptura. Suar. ubi supra n. 4 dicit, non esse sacram Scripturam, quia non est de fide fuisse ab Apostolis conditam. Hoc tamen parum refert : quia ut aliqua sit Scriptura sacra, non est necesse, quod constet de fide, imo nec certo, ejus auctor. Addit secundo, non esse Scripturam sacram, quia licet Spiritu sancto regente traditum fuerit ab Apostolis, non tamen dictante singula verba. Tertio, quia Ecclesia non recepit illud inter Scripturas canonicas. Quarto, quia ut sensit August. serm. CXIX *de tempore*, et alii, quos attulerat idem Suar. n. 3, symbolum non fuit ab Apostolis scriptum, sed voce traditum, ut a fidelibus corde retineretur ; unde non poterat esse Scriptura sacra, cum nec esset scriptura. Alii addunt, non esse Scripturam sacram, quia non continet primam revelationem doctrinæ fidei, sed expositionem, et compendium doctrinæ jam revelatæ. Ita Lorca in præsenti in *Commentario* art. 9, n. 6. Ego adderem, non esse Scripturam sacram, quia symbolum non est factum, tam ut Apostoli nobis in eo loquerentur, quam ut traderent nobis formulam, qua nos loqueremur, et profiteremur nostram fidem. Facta quippe fuit communis formula, ut omnes fidem professuri eam usurparent, in quo differt symbolum Apostolorum a symbolo Athanasii, quod quidem Athanasius composuit, ut ipsemet loqueretur, et profiteretur fidem ; quem Athanasii sermonem, et professionem postea Ecclesia sibi usurpavit, et ab omnibus etiam usurpari voluit. At vero Apostoli symbolum fecerunt, non solum ut propriam fidem profiterentur, sed ut instruerent alios, et darent illis formulam congruam ad fidem suam profitendam, juxta quam et cathecumeni, et alii fideles deberent suam fidem ostendere, ut se Christianos probarent : quare in symboli constructione non tam Apostoli lo-

58 Symbol[…] Apostolo[…]rum fuit […] Apostoli[…] composi[…]tum.

Symbol[…] Apostolo[…]rum car[…] non appe[…]letur Scri[…]tura sacra[…]

Ad quid Apostoli fecerint symbolum.

Digitized by Google

quebantur, quam suggerebant aliis verba, quibus locuturi essent congrue ad fidem profitendam. Loquebantur quidem nomine suo Apostoli, et docebant Ecclesiam, quando instruebant fideles, ut formula illa uterentur. Hoc tamen documentum non fuit Scriptura sacra, cum non fuerit litteris exaratum in epistola, vel alia scriptura. Loquebantur etiam Apostoli nomine suo, quando postea singuli recitabant symbolum; sed tunc non instruebant Ecclesiam, ut magistri communes, sed sicut quando recitabant orationem dominicam, ita recitabant symbolum ad profitendam singuli suam fidem.

59 Symbolum Nicænum unde sit dictum.

Secundum symbolum fuit Nicænum, quod recitari solet in missa diebus dominicis, et in festis solemnioribus. Appellatur autem Nicænum, quia majori ex parte ordinatum fuit in concilio Nicæno; non quidem, ut usus symboli Apostolici relinqueretur, sed ut aliquando fideles profiterentur magis explicite aliquos articulos propter hæreses denuo exortas, et ad præcavendum ne iterum resurgerent, et ideo propter Arii potissimum errorem negantem Filii divinitatem, hæc magis explicite declarata ibi est. Postea vero in concilio I Constantinopolitano, quæ fuit secunda synodus generalis, additæ fuerunt aliquæ particulæ præsertim contra hæresim Macedonianam negantem divinitatem Spiritus sancti. Quare post verba illa: « Et in Spiritum sanctum, » apposita sunt hæc alia, « Dominum, et vivificantem: qui cum Patre, et Filio simul adoratur, et conglorificatur, qui locutus est per Prophetas: » Et illa etiam verba, « de Spiritu sancto ex Maria Virgine, » quæ non erant in Nicæno, et illud, « cujus regni non erit finis. » Dubium etiam est an tunc mutata fuerint illa verba, prout nunc habentur, « et unam sanctam Catholicam, et Apostolicam Ecclesiam; » cum antea solum diceretur, « sanctam Ecclesiam Catholicam, » ut in symbolo Apostolorum; denique postea, consentiente, et probante Ecclesia, licet tempus non sciatur, additæ sunt particulæ illæ, « Passus, » et, « secundum Scripturas: » atque etiam contra errorem Græcorum negantium jam processionem Spiritus sancti a Filio, addita est particula illa *Filioque*: de qua additione, et ejus antiquitate, et auctoritate disputatum late fuit in concilio Florentino, et agunt theologi in tractatu de Trinitate.

In concilio primo Constantinopolitano quid additum symbolo Nicæno.

60 Symbolum Athanasii unde auctoritatem acceperit.

Tertium symbolum appellatur Athanasii, qui ut diximus non habebat auctoritatem condendi symbolum, sed professus est suam fidem explicite formula illa, quæ merito placuit summo Pontifici, et acceptata fuit ab universa Ecclesia, quæ symbolum illud recitat solemniter diebus Dominicis in Prima. Fuisse autem Athanasium hujus symboli auctorem constat ex Nazianz. in orat. *de laudibus Athanasii*, et ex August. *in Psal.* CXX, et ex consensu totius Ecclesiæ.

61 Ex his tribus symbolis primum solum necessarium omnibus fidelibus. Argumenta fieri solita contra hæc symbola. Objectio I.

Ex his tribus symbolis, primum solum necessarium est omnibus fidelibus, ut in uno contenta explicite credant: alia vero duo necessaria sunt magistris, et pastoribus ad præcavendos errores, et instituendam plebem. Solent autem fieri aliqua argumenta contra hæc symbola, quæ facilem habent solutionem. Primum est, quia in decreto concilii Ephesini, et Chalcedonensis cavetur, ne liceat « Aliam fidem, vel proferre, vel componere, quam eam, quæ præstituta, et præscripta est a sanctis Patribus, qui in Nicænorum urbe cum auxilio Spiritus sancti coacti fuerunt, » et subjungitur in Chalcedonensi: « qui autem audent exponere aliam fidem, aut proferre, aut docere aliam fidem, si quidem episcopi, aut clerici fuerint, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clero; si vero monachi, vel laici fuerint, anathema fieri, » etc. Non ergo licuit symbolo Nicæno quidquam adjungere. Respond. cum S. Th. art. 10 ad 2, prohibitionem illam fieri personis privatis, non concilio Generali, nec summo Pontifici, a quo concilium suam auctoritatem habet: possunt enim Pontifices, et concilia subsequentia, non quidem aliam fidem tradere a fide Nicæna, sed illam ipsam magis explicare propter insurgentes denuo hæreses, et ad hunc finem edere, vel augere denuo formulam profitendæ fidei. Imo solet Ecclesia diversas formulas professionis fidei proponere pro diversis provinciis, juxta necessitatem diversam ob errores peculiares in singulis provinciis divulgatos. Sic enim diversa formula professionis fidei proponitur Græcis redeuntibus ad unionem Ecclesiæ; diversa Armenis; alia etiam episcopis, et magistris in ecclesia Latina, antequam promoveantur, vel doceant; quia totum hoc fit contra errores quorum gravius periculum in regionibus singulis timeri potest.

62 Objectio II.

Secundo objicitur, quia vel symbolum præcedens erat sufficiens, et tunc secundum fuit superfluum; vel non erat sufficiens, et per consequens erat defectuosum. Nec sufficit dicere, quod prius symbolum erat suf-

Digitized by Google

ficiens, sed postea propter novos errores oportuit alia addere magis explicite. Contra hoc enim urgeri potest, quia symbolum Nicænum, et in concilio Constantinopolitano additum, non continet omnia, quæ sunt in symbolo Athanasii, quod magis antiquum erat, et ante concilium Constantinopolitanum; si ergo eo tempore posteriori æstimatum fuit sufficiens symbolum Nicænum cum illis additionibus, superflua erant, quæ addita fuerant in symbolo Athanasii. Respondeo, symbolum Apostolorum sufficiens esse ad instruendum populum de his, quæ necessario debet explicite credere. Symbolum etiam Nicænum cum suis additionibus sufficiens fuit ad extirpandos errores denuo ortos circa materiam prioris symboli. Hæc tamen sufficientia non consistit in indivisibili, sed habet plures gradus, et potest unum symbolum magis sufficiens esse alio: quia vero, ut videbimus in symbolo conjungenda est brevitas cum sufficientia, et quia symbolum Nicænum frequentius cantatur in Ecclesia ad captum totius populi inter missarum solemnia, oportuit consulere simul brevitati cum sufficientia. Symbolum autem Athanasii, quod semel solum in hebdomada cantatur in choro in horis canonicis, potuit longius esse, ut in eo magis explicaretur eadem fides, et ita singula fuerunt sufficientia, et utilia cum proportione ad suum peculiarem finem. Sicut, et nunc longior, et magis distincta proponitur professio ejusdem fidei a prælatis, et magistris facienda, quia ea rarius recitatur, et apud doctores. Unde etiam non est mirum, quod aliqua in symbolo etiam posteriori omittantur, quæ continebantur in priori: quia recitans symbolum posterius supponitur alias recitare illud prius, nec necesse est, in singulis omnia contineri.

Singula symbola sunt sufficientia cum proportione ad suum peculiarem finem.

63 Objectio III.

Ad Hebræos XI, 6.

Tertio objicitur, quia objecta fidei magis necessaria sunt, Deum esse, et renumeratorem esse, juxta illud Pauli: *accedentem ad Deum oportet credere, quia Deus est, et quia remunerator est*. Quæ tamen non videntur contineri in symbolo Apostolorum communi omnibus fidelibus. Respondetur omissis aliis solutionibus, hæc duo contineri sufficienter in eo symbolo: nam statim initio dicimus, *Credo in Deum*, quibus verbis confitemur, esse unum Deum: remuneratio vero continetur in ultimis illis verbis, *et vitam æternam*, in quibus confitemur æternam beatitudinem præparatam a Deo observantibus divina mandata; in quibus etiam verbis comprehenditur providentia Dei: nam qui gubernator est, et debet præmiare, et punire, necesse est, quod habeat providentiam, quæ est pars bonæ gubernationis. Quæ eadem providentia magis universalis includitur in articulo *omnipotentiæ* in symbolo posito: si enim Deus est omnipotens, potest utique facere quidquid vult, quod facere non posset, nisi providentiam perfectissimam haberet.

Objectio IV.

Quarto objicitur, quia inter mysteria fidei explicite ab omnibus credenda, unum ex præcipuis est sacramentum eucharistiæ, et quidem ex difficilioribus, quare per antonomasiam vocatur *mysterium fidei*: et tamen in nullo ex his tribus symbolis continetur. Aliqui volunt contineri in articulo omnipotentiæ Dei. Alii in aliis verbis symboli, quod rejeci disp. V *de Eucharistia* n. 4, ubi dixi, hoc mysterium non esse positum in symbolo, quia ibi ponuntur ea solum, quæ necessaria erant propter fidem explicitam pertinentem ad intellectum. Fides autem explicita eucharistiæ non est necessaria propter se, sed ad implendum digne præceptum sumendi eucharistiam. Unde, ut colligitur ex Augustino tract. XI *in Joannem*, olim doctrina de eucharistia non tradebatur catechumenis, neque etiam hodie, quando catechizantur ante baptismum, interrogantur de fide hujus mysterii: non ergo mirum, si in symbolo, quod catechumeni etiam ante baptismum edoceri, et profiteri debent, non continetur hic articulus, cujus fides explicita ab eis non exigitur, donec hoc sacramentum suscepturi sint.

64 Objectio V.

Quinto objicitur, quia in symbolo Apostolorum dicitur, *Credo in sanctam Ecclesiam*: sic enim legisse videntur aliqui Patres antiqui, quos affert Suar. disp. II, sect. V, n. 11, quod tamen videtur falsum, cum Ecclesia non possit esse, nisi objectum creditum; in Deum autem credimus, quia est ultimus finis noster. Unde oritur sexta objectio similis, quomodo peccatores possint recitare symbolum, et dicere vere, se credere in Deum, cum aversi sint ab eo, nec diligant Deum, tanquam suum ultimum finem. De utraque tamen objectione dicemus infra disp. VIII, sect. II, ubi videbimus lectionem legitimam, et genuinam esse, *Credo sanctam Ecclesiam*, licet illa alia posset aliquem etiam sensum verum habere. Denique peccatores posse non solum nomine Ecclesiæ, sed etiam suo, dicere, *credo in Deum*, interim videatur Suar. ubi supra n. 12 et 13.

Digitized by Google

SECTIO V.

Utrum objecta materialia fidei successive creverint vel decreverint.

65 Fides aliquo bjecto test haeri vel plicita, l implicita. xplicita quid. plicita.

De hoc agit S. Thom. art. 7 et breviter responderi potest separando certa a minus certis. Supponendum ergo est primo, fidem de aliquo objecto posse haberi vel explicitam, vel implicitam. Explicita est, quando assensus fertur ad ipsum objectum, prout tale est, ita ut, qui credit, possit interrogatus in particulari dicere se illud credidisse. Fides implicita est, quando aliquid credimus, in quo vel alia involvuntur, quamvis nos lateant quæ illa sint, vel non possumus credere hoc, quin eo ipso saltem in communi alia credamus. Potest autem hæc implicita fides provenire primo ratione formalis objecti ejusdem, v. g. qui credit fide infusa unum articulum propter auctoritatem divinam, eo ipso videtur implicite amplecti quidquid Deus revelaverit; sicut qui detestatur unum peccatum grave, præcise, quia est offensa gravis Dei, eo ipso implicite videtur detestari omne peccatum grave, in quo idem detestandi motivum reperitur. Secundo potest hæc continentia implicita provenire ex eo, quod credatur aliqua collectio rerum confusa, in qua alia objecta continentur, quæ in particulari ignorantur. Sic enim rusticus, qui credit omnia, quæ ecclesia Romana credit, ibi credit implicite omnes articulos, et omnes veritates fidei catholicæ. Tertio denique potest contingere, quod credatur aliquid connexum cum alio, ita ut credens unum, implicite credat aliud, v. g. credens Christum fuisse nostrum redemptorem, implicite credit, aliquo modo exercuisse redemptionem, quamvis modum in particulari non cognoscat, et sic de aliis. Ex quibus certum videtur, non crevisse successu temporis objecta credenda, ita ut eadem saltem implicite non fuerint semper credita. Nam in primis ratione ejusdem motivi formalis, qui aliquid fide divina credebant, eo ipso implicite amplectebantur omnia, quæ Deus vel jam revelaverat, vel revelaturus erat. Deinde plurima ex objectis postea revelandis, et omnia, quæ ad substantiam fidei nostræ spectant, continebantur saltem implicite in iis, quæ explicite semper credita sunt. Nam ea omnia, quæ ad Christum spectant, et ad redemptionem nostram, implicite continebantur in fide Christi, et reparatoris venturi. Fides etiam Trinitatis continebatur implicite in fide explicita Dei infinite perfecti, si quidem ad infinitam perfectionem naturæ divinæ pertinet fecunditas ad processiones divinas, et sic de aliis.

Secundo, certum videtur, fidem de his substantialibus fuisse semper in Ecclesia explicitam apud aliquos v. g. in Adamo, Moyse, David, Prophetis, et aliis similibus, licet apud fidelium vulgus solum implicita haberetur, de quo videri potest Suar. disp. II, sect. VI, n. 4 et 5. 66 Fides explicita de præcipuis mysteriis fuit semper in Ecclesia apud aliquos. Fides explicita aliquorum objectorum in particulari non fuit semper æqualis.

Tertio, certum videtur, fidem explicitam aliquorum objectorum in particulari non fuisse semper æqualem. Nam in primis comparando statum legis gratiæ cum statu legis naturæ, et legis scriptæ, negari non potest, Christum multa explicasse, quæ antea latebant, ac proinde vulgares fideles nunc plura explicite credere, quam fideles vulgares veteris testamenti. In ipso etiam statu antiquo non semper eadem æqualitas erat, aliquando obtenebrescente rerum notitia, aliquando postea per prophetas renovata. Imo in statu etiam legis gratiæ, non omnia sæcula sunt æqualia, cum plura objecta, quorum notitiam explicitam habuerant, postea ignorantiæ tenebris consopita fuerint, et postea iterum conciliorum, et Pontificum definitionibus, et doctorum, ac Patrum studio in lucem fuerint revocata. Nec potest certa regula aliqua præscribi, ut vel priora, vel posteriora semper sæcula præferamus in hac explicita rerum notitia; cum alternantibus vicibus, aliquando hoc sæculo major lucis splendor affulgeat, aliquando minor, providente Deo suis temporibus doctores Ecclesiæ suæ, prout necessitas, et divinæ providentiæ ordo exigit.

Quarto tamen fatendum videtur, nunquam contingere magis explicitam rerum fidem, quam fuerit in Apostolis, et primis Christianæ religionis capitibus. In quo conveniunt theologi, et colligitur ex multis Scripturæ sacræ locis. *Joan.* XIV, 26, XV et XVI : *Ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quæcumque dixero vobis.* Unde dicuntur habuisse primitias spiritus ad *Rom.* VIII, *et revelata facie gloriam Domini speculantes.* II, *ad Cor.* III, 18, et iterum *ad Ephes.* I, 7, *secundum divitias gratiæ ejus, quæ abundavit in nobis in Dei sapientia.* Unde Epiph. hæresi LXVI dicit, « Apostolos accepisse donum, 67 Nunquam contingit fides magis explicita, quam fuit in Apostolis.

Digitized by Google

quo omnia ipsis clare Spiritus sanctus exposuit. » Videri etiam possunt Cypr. Epist. LXXIV August. lib. V, *de Baptismo* cap. 26. Cyrill. lib. IV. *in Isaiam* orat. II. Suar. ubi sup. n. 10. Turr. disp XIII, dub. 2 et alii. An vero hanc plenitudinem fidei explicitæ acceperint ab initio totam in ipso die Pentecostes, affirmat cum aliis Turr. ibi dub. III. Quod tamen non ita universaliter admittit Suar. n. 18, ut tunc fuerint edocti explicite de omnibus mysteriis fidei quoad particulares eorum circumstantias, ut de modo vocationis gentium, et de cessatione legalium, ut colligitur ex *Actorum* X et XV. Unde Joannes in *Apocalypsi* multa intellexit denuo de futuris, quæ aliis revelata non fuere.

68 An in Ecclesia aliquid incipiat post Apostolorum tempus esse de fide, quod antea de fide non fuerat.

Illud videtur difficultatem in hoc puncto habere, an in Ecclesia aliquid incipiat post Apostolorum tempus esse de fide, quod antea de fide non fuerat. Et quidem de lege naturæ non videtur dubium : quia licet Deus ab initio revelaverit Christum venturum; non tamen erat tunc de fide futurum ex semine Abrahæ, vel de progenie David, donec Deus id postea specialiter promisit. Multa etiam Deus denuo per Patriarchas, et Prophetas revelavit, quæ antea revelata non fuerant, et quæ postea erant de fide, et ab omnibus credi debebant. Difficultas ergo est in novo testamento, an post Apostolos Deus per Ecclesiam, vel aliter revelet aliquid de novo, quod antea non erat de fide, nec revelatum fuerat.

69 In quo etiam certum in primis videtur, id per principia intrinseca, ut ita dicam, non repugnare. Nam sicut in veteri testamento Deus successive misit prophetas, quibus ita revelavit aliqua de novo, ut obligarentur omnes fideles de novo ad eas prophetias suscipiendas et credendas, non est repugnantia intrinseca, quod etiam in novo testamento id faceret, quare si id non fit, non est, quia intrinsece repugnet, sed quia Deus justas ob causas decrevit totam fidem novi testamenti fundare supra fundamentum Apostolorum, quos voluit esse bases hujus ædificii spiritualis. Secundo etiam certum est, in novo etiam testamento incipere aliquando obligationem credendi aliqua explicite de fide, quæ proxime ante non obligabant omnes saltem communiter ad fidem explicitam; nam licet antea fuissent revelata, et credita; postea tamen, notitia illa antiquata, cessaverat obligatio communis, licet fortasse apud aliquos mansisset notitia sufficiens, donec postea accedente Ecclesiæ definitione, rediit obligatio ad fidem explicitam. Sic multa, quæ antea erant sub opinione, postea definita sunt in conciliis, nec amplius negari possunt, ut infusio virtutum in baptismo, valor baptismi collati rite ab hæreticis, qui prius sine hæresi negatus fuit a S. Cypriano; justificatio per gratiam inhærentem, et his similia. Ad hoc enim deservit assistentia Spiritus sancti cum summo Pontifice, et cum concilio ab eo legitime congregato et approbato, ut errare non possint in proponendis rebus credendis per fidem.

70 An omnia quæ ab Ecclesia in Concilio vel a summo Pontifice definiuntur, ita pertineant de novo ad fidem ut antea nunquam pertinerent.

Quæstio esse potest, An hæc omnia, quæ ab Ecclesia in concilio, vel a summo Pontifice definiuntur, ita pertineant de novo ad fidem, ut antea nunquam pertinerent. In quo theologi communiter negant, aliquid nunc ab Ecclesia definiri de fide, quod jam antea a Deo revelatum non fuisset in Scripturis sacris, vel per traditionem, vel alio modo : ideoque Ecclesiam, et Pontificem in ejusmodi definitionibus solere prius scrutari diligenter sensum Scripturæ, doctrinam SS. PP. traditiones, etc. ut appareat, quid Apostoli ipsi de hac re senserint, et quid a Deo acceperint : fides enim catholica est simul apostolica, et ab apostolis hæreditaria successione ad nos transmissa; nec Deus veritates aliquas novas Ecclesiæ nunc revelat ad fidem pertinentes, quas prius Apostolis ipsis non manifestaverit. Quare Pontifex in sua definitione manifestat, hanc veritatem contineri in iis, quæ per Scripturam, vel alio modo Apostolis manifestatæ fuerint, et in doctrina quam ipsi nobis reliquerunt. Ita cum S. Thoma hac q. I, art. 10 ad 2. docent Waldensis lib. III. *Doctrinal. fidei antiq.* cap. XXII et XXIII. Castro adversus hæreses lib. I, cap. VIII. Cano lib. IV, *de Locis* cap. VII et lib IV, c. IV. Suar. dicta disp. II, sect. VI, n. 15 et 16, ubi alios affert. Hoc autem debet intelligi de iis veritatibus, quæ ad fidem catholicam pertinent. Possunt enim de facto alicui privatæ personæ aliqua revelari a Deo, quæ Apostolis non fuerint manifestata : et quidem potest revelatio illa taliter fieri, ut is, cui fit, teneatur firmissime objectum illud revelatum credere, sicut credit veritates nostræ fidei, cum dixerimus supra, posse aliquando fidei habitum elicere suum assensum ex motivo etiam revelationis privatæ : sufficit ergo, quod veritates illæ, quæ ad fidem catholicam et universa-

Digitized by Google

lem omnium fidelium pertinent, non sint novæ, sed contentæ in iis, quæ jam antea Apostolis revelatæ fuerant.

71 An aliqua nobis de fide credendæ proponantur, quæ Apostoli explicite non crediderunt.

Contra hoc tamen videtur urgere difficultas, quia aliqua nobis de fide credenda proponuntur, quæ Apostoli explicite non crediderunt, v, g. hunc hominem esse summum Pontificem, et Christi vicarium : Beatam Virginem non commisisse peccatum veniale: quod quidem, cum nondum positum fuisset, sed B. Virgo adhuc viveret, non potuerunt Apostoli credere : et his similia. P. Suar. dicta sect. VI, n. 18. distinguit duplex genus propositionum, quæ successu temporis explicite creduntur. Primum pertinet veluti ad substantiam mysteriorum, ut in mysterio Incarnationis, quod Christus habuerit duas voluntates, et in mysterio Eucharistiæ, quod substantia panis post consecrationem non maneat, et similes; et de hujusmodi credendum, inquit, est fuisse cognitas ab Apostolis, non tantum implicite, sed explicite, quia optime intelligebant Scripturas, et mysteria omnia, quæ ad traditionem fidei pertinebant. Secundum vero genus est propositionum contingentium, quæ tempore Apostolorum nondum evenerant, ut quod iste sit Pontifex, quod hoc sit verum concilium, et similes : et has non oportuit ab Apostolis cognosci explicite, sed tantum in universali, quia non erat necessarium illis revelari omnia futura. Hæc Suar. qui non explicat, an immunitas B. Virginis a peccato veniali per totam vitam fuerit ex primo, vel ex secundo genere propositionum.

72 Ego hanc distinctionem ita admitto, ut tamen non concedatur, nunc credi aliquid explicite de fide, quod de novo revelatum sit Ecclesiæ, et Apostolis non fuerit revelatum. Aliud enim est, Apostolis non fuisse revelatum, aliud vero, quod Apostoli ex vi revelationis sibi factæ non potuerint tunc credere explicite hoc objectum determinatum, sed solum in confuso. Primum existimo falsum propter rationes supra adductas: et quia Pontifex, et Ecclesia in ejusmodi definitionibus semper consulit, et sequitur revelationes antiquas, et doctrinam apostolicam, ut appareat, an hoc objectum contentum fuerit in doctrina apostolica: alioquin numquam proponitur ab Ecclesia ut credendum de fide. Secundum autem est verum : quia quamvis hoc etiam objectum revelatum fuerit Apostolis, non poterant tamen explicite cognoscere, et credere illud in particulari. Pro quo recolenda sunt, quæ dixi supra disp. I, sect. XIII, § 3, ubi notavi, posse credi de fide particularem contentam in universali revelata, v. g. hunc hominem peccasse in Adam, hunc hominem esse verum Papam et vicarium Christi, et alias similes : quia Deus revelans omnes posteros Adæ peccasse in Adam, et omnes canonice electos esse veros pontifices, distincte cognoscebat hunc et illum in particulari, et de illis loquebatur, licet audientes tunc non intelligerent de illis distincte, sed in confuso, quia non habebant distinctam speciem eorum; quod ibi multis exemplis comprobavi, nec oportet nunc id repetere. Quo supposito, dicimus, nihil nobis revelari, aut Ecclesiæ, quod idem non fuerit Apostolis revelatum, nec fieri nunc revelationem Dei immediatam condistinctam ab illa, sed solum posse nos nunc magis distincte percipere, de quo objecto in particulari locutus sit Deus, propter meliorem, et magis distinctam applicationem ipsius objecti in particulari, quæ nobis fit propter præsentiam ipsius objecti, quod tunc non erat præsens, in quo nullum est inconveniens; quia cum hoc stat bene fidem etiam nostram de hoc objecto in particulari fundatam esse in doctrina Apostolica, seu in revelatione illis facta, Credimus enim, hunc posterum Adæ peccasse in Adamo, quia Deus Apostolis revelavit, omnes Adæ posteros in ipso peccasse, et simul revelavit de hoc, et de illis omnibus.

Quod vero attinet ad immunitatem B. 73

Immunitas B. Virginis ab omni peccato veniali, an nunc credatur a nobis propter revelationem novam.

Virginis ab omni peccato veniali per totam vitam, ego idem cum proportione dicendum puto : nec existimo, nunc credi a nobis propter revelationem novam qua Deus post tempora Apostolorum id suæ Ecclesiæ revelaverit, cum antea non revelasset. Quod a posteriori probari potest applicando eadem argumenta : nam Ecclesia ut hanc veritatem nobis proponeret, non minus examinavit, et consuluit Scripturas, et doctrinam Apostolicam, quam in quolibet alio dogmate, quod definit. Neque enim consuluit revelationem aliquam postea alicui factam; et licet consuluerit, et examinaverit testimonia, et consensum SS. PP., non tamen quasi ipsi habuissent revelationem sibi a Deo factam de hac veritate, vel quia eorum sensus faceret revelationem Dei, sed ut appareret, quo sensu ipsi Scripturas, et doctrinam Apostolicam intellexerint, et dignitatem

matris Dei in Scripturis, et doctrina Apostolica traditam, et contentam. Cum ergo Ecclesia ex excellentissima matris Dei dignitate a Deo revelata hoc sibi persuaserit, et hoc privilegium in dignitate illa contentum fuisse crediderit; consequens est, ut et Apostoli ipsi, qui eamdem Matris Dei dignitatem ex Dei revelatione credebant, et clarius ejus excellentiam penetrabant, potuerint non minus immunitatem illam credere. Quod vero tunc nondum fuisset posita quoad effectum, ejusmodi immunitas, vivente adhuc B. Virgine, parum refert: quia poterant credere de futuro idem omnino, quod nos credimus de præterito. Sicut idem quod nos credimus de humanitate Christi, fuisse scilicet immunem ab omni peccato, propter unionem ad hypostasim divinam, potuerunt, et debuerunt credere Apostoli, adhuc vivente Christo, tanquam ex parte adhuc futurum: quia differentia præteriti, et futuri in ordine ad assensum fidei per accidens se habet.

74 Addere autem possumus plures ex ipsis Apostolis, et fere omnes supervixisse Beatissimæ Virgini, si quidem præsentes fuerunt morti, et funeri ipsius : quare non minus quam nos potuerunt immunitatem illam a peccato veniali, ut rem omnino præteritam credere; prout de facto crediderunt, et testati videntur in liturgiis ab ipsis Apostolis compositis, in quibus memoriam ejusdem Dei Genitricis fecerunt vocando eam puram, et immaculatam. Sic enim orat diaconus in missa composita a Jacobo Apostolo fratre Domini, quam liturgiam veneratur sexta synodus can. 32 « Commemorationem agamus sanctissimæ, immaculatæ, gloriosissimæ, benedictæ Dominæ nostræ matris Dei, et semper virginis Mariæ, etc. » Et post consecrationem sacerdos dicit. « Præcipue sanctissimæ, immaculatæ, super omnes benedictæ gloriosæ Dominæ nostræ Deiparæ, etc. » et Cantores respondent : « Dignum est, ut te vere beatam dicamus Deiparam semper beatam, et omnibus modis irreprehensam, et matrem Dei nostri. »

DISPUTATIO IV.

De repugnantia fidei cum falsitate.

Hoc etiam pertinet ad objectum fidei divinæ, quod quidem, ut possit terminare actum fidei supernaturalis, debet esse verum; de qua proprietate, et unde proveniat hæc repugnantia, et quanta sit, agendum nobis est hac disputatione. Duplex autem quæstio venit potissimum sub hoc titulo examinanda. Prima est, an possit Deus revelare aliquid falsum. Cum enim dictum sit in superioribus, objectum fidei esse quidquid Deus obscure revelaverit; si semel admittas, Deum posse revelare aliquid falsum, consequens est, quod aliquid falsum possit esse objectum nostræ fidei. Secunda quæstio est, esto Deus non possit aliquid falsum dicere; si tamen falsum aliquid proponatur nobis, ut revelatum a Deo, an possit nostra fides elicere assensum circa illud objectum apparenter revelatum.

Duplex quæstio venit sub hoc titulo.

SECTIO I.

Præmittuntur aliqua de mendacio.

Ut clarius procedamus, adverto primo. Mendacium esse *dicere aliquid scienter aliter ac sentimus*. Ita S. Augustinus in *Enchir.* cap. XVIII, tom. III. Unde cum eodem August, inferunt theologi communiter, non esse idem *mentiri*, ac *falsum dicere;* potest enim aliquis dicere falsum absque mendacio, quia nimirum putat id esse verum, 2

Mendacium quid sit.

Digitized by Google

Potest aliquis dicere verum, et tamen mentiri.

atque ideo non mentitur, quia mentiri est contra mentem ire. E contra vero potest aliquis dicere verum, et tamen mentiri, quia id, quod reipsa verum est, ipse putabat esse falsum, atque ideo locutus est contra id quod sentiebat. Quod diserte explicuit idem August. ibid. his verbis : « Melior est, qui nesciens falsum dicit, quoniam id verum putat, quam qui mentiendi animum sciens gerit, nesciens verum esse quod dicit ; ille namque aliud non habet in animo, aliud in verbo ; huic vero qualecumque per seipsum sit, quod ab eo dicitur ; aliud tamen clausum in pectore, aliud in lingua promptum est : quod malum proprium est mentientis. » Ex quibus verbis colligitur, totam, et solam malitiam mendacii consistere in oppositione verborum cum mente. Fateor, in ordine ad Deum hæc duo esse inseparabilia, mentiri, et falsum dicere. Cum enim Deus non possit sed debeat scire omne verum : consequens est, ut si loquitur juxta suam mentem, loquatur etiam id, quod verum est : et e contra, si diceret falsum, diceret etiam contra suam mentem. Cæterum in ipso etiam Deo virtus veracitatis formaliter loquendo, non est immediate ad dicendum id, quod est verum, sed ad dicendum id, quod revera habet in mente, et non aliter, ac habet in mente.

3 Adverto tamen secundo, licet hoc pertineat ad modum loquendi, apud Augustinum eum, qui dicit quod falsum putat cum reipsa sit verum, non dicere verum ; aliud enim est, *dicere verum*, aliud *inveniri verum quod dicitur*. Sic enim dixerat August. paulo ante loco citato, his verbis : « qui non, quod sentit, hoc dicit, non verum dicit ; quamvis verum inveniatur esse, quod dicit. » Quod ex eodem August. observavit S. Th. infra q. CX, art. 1. Hoc tamen, ut dixi, pertinet ad modum loquendi, nam in rigore possumus etiam dicere, quod ille dicat verum : sicut e contra, qui loquitur quidem juxta mentem, sed fallitur, solemus dicere, quod non mentitur, sed dicit falsum. Clarius tamen distinguunt aliqui veritatem, et falsitatem physicam, vel moralem : illa desumitur ex conformitate, vel difformitate, cum objecto : hæc autem ex conformitate, vel difformitate ad mentem. Ita etiam Hurtado disp. XVII, sect. I § 8.

Aliud est dicere verum, aliud invenire verum quod dicitur.

4 Illud potest magis de re ipsa dubitari; an qui loquitur id, quod reipsa est verum, sed ipse putat falsum, committat peccatum mendacii consummatum, an vero solum secundum affectum, sicut qui furatur monetam æream, quam putabat esse auream, committit furtum grave affective, non tamen cum effectu, et ideo licet peccet mortaliter ; non tamen incurreret reservationem, aut censuram, vel alias pœnas, si quæ essent impositæ furto gravi. Sic quæri potest, an perjurium ejus, qui putavit objectum falsum, cum tamen esset verum, intelligatur reservatum, vel afferens censuram, ubi reservatum esse, vel sub censura prohibitum peccatum perjurii. Videtur enim idem dicendum quoad hoc de mendacio et perjurio, quod dicitur de furto, homicidio, et aliis, quæ non censentur peccata completa quoad reservationes et pœnas, nisi exterius etiam ponatur effectus prohibitus.

An qui loquitur verum, putans esse falsum, committat peccatum mendacii consummatum.

5 Omnino tamen puto, illud esse peccatum consummatum mendacii, et perjurii prout colligitur ex S. Th. dicto art. 1, et ex verbis citatis Augustini, qui dicit, illud esse *malum proprium mentientis,* dicere rem aliter, ac est in mente. Idem docet Suar. disp. III, sect. v, n. 1 dicens, illud esse proprie mendacium, « quia contra mentem loquitur, in quo ratio mendacii consummatur. » Unde credo, incurri per ejusmodi perjurium reservationem, et alias pœnas perjurio impositas : quod etiam fatetur Hurt. disp. XVII, n. 9, quia perjurium illud exterius consummatum est, dum juratur contra mentem jurantis. Possumus autem hoc ipsum confirmare, et explicare magis ex doctrina a nobis sæpe supposita, quod scilicet verba, et voces non significant immediate res, sed conceptus loquentis : quare quando dico, *Petrus est in foro,* voces illæ immediate non exprimunt Petrum in foro, sed mentem meam de Petro existente in foro, quasi implicite dicam, *ego credo quod Petrus sit in foro.* Quamvis ergo Petrus sit in foro, si tamen id ego non credo, falsæ sunt voces illæ, per quas testor me credere Petrum esse in foro, cum tamen id non credam. Unde si in rigore loquamur, non videtur absolute, et universaliter loquendo necessaria distinctio illa de veritate, et falsitate physica, vel morali ; nam licet illæ duæ veritates separabiles sint ad invicem respectu ultimi, et indirecti objecti, v. g. quod Petrus sit in foro, et possit locutio esse vera veritate physica, et falsa falsitate morali, in quo sensu Augustinus loquitur, quando dicit illum verum dicere, et simul mentiri : cæterum loquendo de objecto, quod immediate, et directe significo et testor per

Digitized by Google

voces, quod semper est mens mea, non potest una veritas ab alia separari; quia vel credo Petrum esse in foro, vel id non credo. Si credo, jam voces habent utramque veritatem, quia conformantur cum mente, et habent veritatem moralem, et conformantur etiam cum objecto directe testificato, cum per illas voces affirmem me id credere, et revera ita credo, atque ideo habent etiam veritatem physicam. Si vero id non credo, jam habent utramque falsitatem : moralem quidem, quia non conformantur cum mente, atque etiam physicam, cum id, quod affirmo, nempe mea credulitas de Petro in foro, non detur a parte rei. Ex quo apparet jam, quomodo perjurium illud sit in omni sensu completum et consummatum, non solum quia juratur contra mentem jurantis, sed quia Deus affertur in testem falsitatis non solum existimatæ, sed veræ et realis falsitatis; nam jurans affert Deum in testem, non tam quod Petrus sit in foro, quam quod ipse credat Petrum esse in foro; quod quidem falsissimum est; ergo affertur reipsa Deus in testem falsitatis : quod sufficit ad omnimodam consummationem perjurii undequaque completi.

6 Aliqui distinguunt inter mentiri, et dicere mendacium.

Adverto tertio, aliquos distinguere etiam inter mentiri, et dicere mendacium, ita ut mentiri sit dicere contra mentem, sive id reipsa verum, sive falsum sit : dicere autem mendacium includat utrumque, nempe dicere contra mentem, et quod id, quod dicitur, falsum sit. Ita videntur sentire Magister in III, disp. XXXVIII et Bonavent. ibi. Hoc tamen pertinet ad modum loquendi, et distinctio illa non habet solidum fundamentum, ut bene notavit Lorca disp. VII, n. 5 quia, licet objectum sit verum, si tamen dicitur contra mentem, eo ipso qui ita mentitur, peccat, et non alio peccato, nisi mendacii; nec postest separari mentiri, a commissione mendacii. Nec Augustinus quem pro illa differentia afferunt, id dixit, sed distinxit solum inter *mentiri*, et *dicere falsum*, cum possit aliquis mentiri dicendo verum, et e contra dicere falsum absque mendacio.

7 Quidam requirunt ad mendacium, quod proferatur cum animo fallendi, seu decipiendi. Alii hanc conditionem rejiciunt.

Adverto quarto, aliquos requirere ad mendacium quod proferatur cum animo fallendi, seu decipiendi. Ita magister, et Bonavent. locis citatis, Cano lib. II *de locis* cap. III, Bannes in præsenti q. I, art. 3, dub. I, et Gratianus in capit. *Beatus* dist. XXII, et videtur colligi ex definitione mendacii, quam tradit August. *in Enchir.* cap. XVIII, ubi dicit, esse *falsam vocis significationem cum animo fallendi.* Alii tamen hanc conditionem rejiciunt, Cajetan. Richardus, Alensis, Durand. Gabr. et Almainus, quos refert, et sequitur Lorca dicta disp. VII, num. 2, quibus videtur favere S. Thom. infra q. CX, art. 1, et idem August. in II *soliloq.* ubi distinguit mendaces a fallacibus. « Mendaces, inquit, hoc a fallacibus differunt, quod omnis fallax appetit fallere, sed non omnis vult fallere, qui mentitur, » et in lib. *contra mendacium* in tribus primis capitibus nihil de hac questione definit : quare quando alibi posuit in definitione *animum fallendi*, explicant hi auctores, id est, animum dicendi falsum.

8 Sententia auctoris.

Resp. in primis non requiri ad mendacium voluntatem fallendi, quæ habeat pro fine intento deceptionem : qui enim decipit ad furandum non habet pro fine deceptionem : sed furtum, ut constat. Deinde certum videtur non requiri voluntatem aliquam fallendi reduplicative, sed sufficere voluntatem fallendi materialiter, et specificative. Nam *fallere* includit significare hoc objectum, seu facere, quod audiens veniat in cognitionem hujus objecti : et rursus quod hoc sit contra meam mentem, seu contra veritatem objecti : et primum sine secundo, non sufficit ad fallendum. Qui autem mentitur, solum vult sæpe, quod audiens cognoscat tale objectum, non autem vult, quod objectum illud sit falsum, imo frequenter vellet, quod esset verum, v. g. qui fingit se nobilem, vult, quod alii credant ejus nobilitatem, non vult autem quod decipiantur, imo vellet quod non deciperentur : non ergo vult fallaciam secundum totum, quod fallacia adæquate sumpta includit, sed solum specificative et materialiter illam notitiam, quæ in his circumstantiis aliunde erit falsa, et deceptio. Denique puto, ad mendacium requiri voluntatem aliquam vel directam, vel saltem indirectam decipiendi. Nam qui mentitur, loquitur; ergo ordinat suam mentem ad alium, cui eam intendit communicare, ergo habet voluntatem aliquam ordinandi talem mentem suam ad eum, cui loquitur : si ergo notitia, quam ordinat, est falsa, jam habet voluntatem aliquam ordinandi ad alium mentem, quam non habet, et per consequens vult, quod audiens concipiat mentem suam aliter, ac revera est. Dixi tamen requiri volunta-

Ad mendacium requiritur voluntas directa, vel indirecta decipiendi.

Digitized by Google

tem fallendi directam, vel indirectam : quia fortasse ad mendacium, et ejus malitiam non requiritur voluntas formalis loquendi, sed sufficit velle proferre eas voces in iis circumstantiis, in quibus faciunt ex se hunc sensum, quod velit communicare talem mentem audientibus. Nec unquam credam, excusari a mendacio, vel etiam a perjurio illum, qui proferret verba ex se significantia juramentum, vel assertionem, excludendo solum interius intentionem loquendi, et habendo intentionem proferendi solum materialiter illa verba ad exercendam vocem, etiamsi in his circumstantiis auditores concipiant eum loqui. Certe si hoc licet, frustra esset prohibitio mendacii, et perjurii : omnes enim qui nunc mentiuntur, effugere possent ejusmodi peccata, proferendo easdem voces quod ad eorum intentum sufficeret et excludendo intentionem internam loquendi. Unde sequerentur eadem omnia inconvenientia, ob quæ mendacium est illicitum; quod nempe impediretur commercium, et convictus humanus, et homo redderetur non fide dignus, et cui credi non posset : semper enim audientes merito timerent, quod verba essent prolata sine animo significandi et loquendi : et quantumcumque affirmaret, se habere animum loquendi, de his ipsis verbis formidare possent, quod essent solum prolata ad exercendam vocem. Virtus ergo veracitatis, quæ obligat ad non mentiendum, obligat propter eadem motiva ad non proferendas voces, quæ in iis circumstantiis ex se debeant significare determinate id solum, quod est contra mentem proferentis : quare non minus id esset contra veracitatem, aut etiam contra religionem, si proferretur juramentum. Vide, quæ in simili dixi tom II, *de just. et jure* disp. XXIII, sect. I, n. 12, agendo de eo, qui promitteret exterius absque intentione interna promittendi, de quo dixi, non minus obligari ex fidelitate ad implenda promissa, quia veracitas in promissis, quæ appellatur *fidelitas*, obligat ad conformanda facta cum dictis externis, sicut veracitas in loquendo obligat ad conformanda verba externa cum mente loquentis, ideo ergo dixi, ad mendacium requiri voluntatem directam, vel saltem indirectam fallendi : quia si aliquis vellet proferre solum materialiter voces illas sine animo loquendi, ut se liberaret ab instantia interrogantis, videtur fortasse non habere voluntatem directam loquendi contra mentem, cum non habeat voluntatem loquendi aut significandi; habet tamen voluntatem saltem indirectam fallendi cum velit proferre illas voces, prævidens in his circumstantiis, sequi ex prolatione tali, quod audiens decipiatur. Et certe difficile potest excogitari casus, quo mendax non habeat voluntatem directam fallendi : quia eo ipso, quod profert illas voces, ut liberet se, vel ut satisfaciat desiderio, aut interrogationi auditoris, eligit eas voces, ut utiles ad eum finem; non sunt autem aliter ad eum finem utiles, nisi prout significant talem mentem loquentis, et generant in audiente talem notitiam : si enim solum deservirent, prout talis sonus materialis est, æque posset mendax proferre alias voces non sigificativas : vult ergo illas, prout aptæ sunt ad generandam talem notitiam, et per consequens directe etiam vult, quod audiens decipiatur, vel possit decipi, quantum ex vi sui responsi. Nisi forte imaginemur aliquem proferre illas voces mere propter alium finem disparatum, v. g. ut memoriæ mandet talem phrasim; in iis tamen circumstantiis, in quibus auditores non possunt aliud cogitare, nisi quod cum eis loquatur; quare ex virtute veracitatis deberet eas voces non proferre, quæ ex se hic et nunc determinate, et omnino signignificant audientibus propositionem contra mentem proferentis : quare sicut peccaret contra religionem, si in eis circumstantiis proferret verba materialia blasphemiæ, vel perjurii, etiamsi faceret exercendæ memoriæ gratia, quando ea intentio nullo modo posset innotescere auditoribus; sic etiam peccaret peccato mendacii absque intentione, aut voluntate directa fallendi. Hic tamen casus metaphysicus est, et nullo modo moralis.

Non excusatur a mendacio vel perjurio qui profert verba ex se significantia juramentum vel assertionem, excludendo intentionem internam loquendi.

10. Veracitas in loquendo obligat ad conformanda verba externa cum mente loquentis.

11 An possit committi peccatum mendacii vel perjurii si aliquis apud se solum proferat verba significantia contra mentem suam.

Hinc tamen oritur duplex dubium. Primum est, an possit committi peccatum mendacii, vel perjurii si aliquis apud se solum sine ullo teste proferat verba significantia contra mentem suam, vel etiam juramentum. Affirmat Lorca dicta disp. VII, n. 2, in fine, atque ideo dicit, futurum reum perjurii. Ego quidem fateor, posse aliquem vere, et proprie loqui locutione externa, licet solus sit : sic enim loquimur recitantes horas canonicas, loquimur, inquam, vel cum Deo, vel cum Angelis, vel etiam nobismetipsis, ut quando nos excitamus ad aliquid v. g. dicendo, *Benedic anima mea Dominum*, etc., et sacerdos consecrans etiam sine ullo teste, vere loqueretur proferens formam consecra-

Digitized by Google

tionis : unde peccatum etiam hæresis potest exterius consummari, et subjacere censuris, quando aliquis solus proferret verba significantia hæresim internam. Non tamen credo quod possit aliquis apud se solum proferens voces committere peccatum mendacii. Primo, quia veracitas, ut ab omnibus supponitur, est pars potestativa justitiæ, atque ideo semper est ad alium; sicut fidelitas, quæ intendit conformitatem verborum cum factis, non potest esse alicujus ad se ipsum, sed ad alium : item etiam veracitas, quæ intendit conformitatem verborum cum mente, debet esse ad alium; ergo impossibile est, quod aliquis sibi ipsi mendax sit. Secundo, et a priori, quia turpitudo mendacii sumitur ex eo, quod impediat commercium, et convictum hominum ad invicem; qui non possent mutuo sibi credere. Hinc oritur obligatio non fingendi contra mentem. Hæc autem ratio, ut constat, non procedit, si aliquis apud se solum voces falsas proferat. Denique, si coram aliis proferas voces falsas, facta tamen prius protestatione, quod per illas voces non intendis loqui vel significare tuam mentem; non peccares peccato mendacii; cum ergo proferens voces falsas apud se solum, sciat optime se nolle per eas voces significare suam mentem, non est, cui possit mentiri. Unde fit etiam, non posse facile eo casu dari perjurium assertorium : hoc enim videtur non posse sine mendacio, cui superaddatur juramentum : si ergo non datur mendacium, nec dabitur perjurium : nec apparet facile, quomodo possit Deus afferri in testem illius quod asseritur, quando nihil asseritur, tunc autem nihil asseritur, cum nemini detur notitia mentis proferentis falsa, quam quidem nemo intendit dare sibimet ipsi contra propriam mentem, quia nemo potest sibi persuadere id quod scit, et credit esse omnino falsum.

Veracitas est pars potestativa justitiæ.

Mendacii turpitudo unde sumitur?

Hoc tamen intelligo, quando proferens voces cum nemine prorsus loqui vult absolute, vel saltem sub conditione. Unde aliter dicendum erit in primis, quando vellet loqui per illas voces falsas cum Deo, vel cum Angelis bonis, vel malis, vel etiam cum animabus separatis. Nam licet Deum non possimus fallere, nec facere quod veniat in notitiam mentis nostræ aliter, ac est : possumus tamen ponere voces aptas ex se ad dandam ei talem notitiam falsam, et hoc ipsum intendere, quantum est ex parte nostra : atque adeo possumus illi mentiri dicendo, nos habere propositum aliquid faciendi, cum tale propositum non habeamus. Quia sicut possumus loqui cum Deo per voces externas veras, licet non demus ei notitiam mentis nostræ per voces, quam ipse aliunde perfectissime intuetur; sic possumus per voces falsas mentiri Deo, licet cum effectu non persuadeamus ei notitiam mentis nostræ contra id, quod in mente habemus : quia conamur saltem, quantum in nobis est, id ei persuadere. Quod tamen nobismetipsis persuadere non conamur; quia nemo sibi vult persuadere id, quod putat et tenet esse falsum. Dixi tamen, non posse facile contingere tunc perjurium; quia nolo nunc contendere, an possit aliquis habere aliquando etiam eam voluntatem, qua velit persuadere sibi, si fieri posset, mentem suam non esse illam, quam de facto habet, sed aliam, et ad hoc sibi per voces loquatur : quo casu, licet proprie non mentiretur, quia mendacium, sicut et veritas est ad alium, videtur tamen afferre Deum in testem, non quidem mendacii sed falsi, quod sufficeret ad peccatum perjurii contra religionem.

Unde etiam posset concedi, quod possit inveniri mendacium, atque etiam perjurium, quando aliquis apud se solum ita loqueretur per voces externas falsas, ut ex intentione sua dirigat voces illas ad alios sub conditione, si eas audiant. Sic enim sacerdos celebrans coram uno solo, vel etiam recitans officium divinum solus dicit, *Orate fratres*, *Dominus vobiscum*, et similia, dirigens illas voces, quantum est ex se, ad plures, si adsint, vel audire possint. Sic aliquis in loco obscuro posset loqui cum aliis, si forte adsint, quamvis neminem adesse videat, et tunc posset mendacium, et perjurium committere. Sic ergo, qui solus profert voces, posset dirigere eas non ad se, sed ad alios sub conditione, si adsint, vel audiant. Ideo dixi, requiri voluntatem saltem conditionatam manifestandi mentem falsam aliis, ut possit esse mendacium : quare a fortiori eadem intentio conditionata sufficeret tunc ad peccatum perjurii. 13

Secundum dubium circa hoc ipsum esse potest, an qui scit, dicta sua a nemine credenda, peccet adhuc peccato mendacii. Ratio dubitandi esse potest, quia tunc nullum animum fallendi habet, cum sciat a nemine id credendum; imo fortasse ideo id dicit, quia scit non esse credendum, non dicturus, si credendum putaret : ergo nullo modo 14

An qui scit, dicta sua a nemine credenda, peccet adhuc peccato mendacii. Ratio dubitandi.

Digitized by Google

intendit communicare aliis notitiam, quam non habet. Dicendum tamen est, reperiri, tunc verum mendacium et per consequens perjurium, si jusjurandum apponatur. Ita Lorca dicto n. 2 in fine, et ratio ex dictis esse potest, quia in eo casu ille adhuc loquitur; ergo ordinat mentem suam falsam ad eos, quos alloquitur, et per consequens habet aliquam voluntatem, quod ii cognoscant, eam esse suam mentem. Ad hoc enim non requiritur voluntas, et intentio absoluta finis, nempe notitiæ falsæ in aliis generandæ, sed sufficit voluntas absoluta medii, nempe vocis ex se manifestativæ talis objecti falsi, et voluntas saltem conditionata finis, nempe quod alii concipiant eam esse mentem loquentis. Quæ voluntas stare potest cum desiderio simul, quo optet, ne auditores id credant. Sic enim testis coactus ad testificandum verum crimen sui amici, illud manifestat judici, a quo tamen désiderat id non credi. Qualis autem sit illa voluntas in loquente communicandi mentem, et quomodo possit stare cum desiderio, quo optat non intelligi, videbimus postea sect. III.

SECTIO II.

Utrum Deus possit mentiri, vel saltem falsum revelare.

15 **Blasphemia et errores quorumdam referuntur.** Supposita ergo differentia inter mendacem, et falsum asserentem, probandum jam est, utrumque Deo repugnare. Fuit autem imprimis error omni blasphemia plenus aliquorum, qui ut sua excusarent mendacia, Deum etiam mendacem facere non erubuerunt dicentes, ipsum de facto sæpe mentitum fuisse: ita Priscillianistæ hæretici, et Armeni, de quibus August. lib. *contra mendacium* cap. II, et lib. *de hæresibus* hæresi LXX, Guido Carmelit. lib. *de hæresibus* cap. XXX, Castro *adversus hæreses*, verb. *Deus*, hæresi XIII, et Valentia in præsenti qu. I, pun. 3.

Ab hoc errore parum distat Robertus Holchot. in II, qu. II, art. 8, memb. 3, et in I, q. I, art. 8, qui fatetur, Deum non posse quidem mentiri; posse tamen decipere, et dicere falsum: quia mendacium addit malitiam mortalem, quæ Deo repugnat, sicut potest Deus hominem occidere, non tamen committere homicidium, quia hoc nomine significatur occisio injusta et illicita. Ita Deus potest dicere falsum et decipere, et de facto id fecit; licite tamen, et ideo absque mendacio, quod non fit, nisi illicite et contra prohibitionem.

Secundo, alii dixerunt Deum de facto nec 16
mentiri, nec falsum dicere, nec id posse facere de potentia ordinaria, posse tamen de potentia absoluta, non quidem mentiri propter rationem proxime traditam, sed tamen falsum revelare. Ita Petrus de Aliaco in I, qu. II, dub. III, *circa solutionem 4 rationis*, Adamus Godamus in I, dist. XIV, qu. IV, art. 2, Almainus *in moralibus* cap. VII, Gabr. in III. dist. XVIII, litt. G.

Catholica, et communis doctrina negat imprimis Deum unquam mentitum, vel falsum etiam asseruisse. Hanc esse de fide fatentur theologi omnes, quos videre poteris apud Suar. disp. III, sect. V, nu. 6, et constat sine hæresi negari non posse, cum opponatur directe propositionibus de fide revelatis in sacra Scriptura *Numer.* XXIII, 19. *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur,* ad *Tit.* I, 2. *Qui non mentitur Deus,* ad *Rom.* III, 4. *Est autem Deus verax, et omnis homo mendax. Joan* VIII, 26. *Qui misit me, verax est. Matth.* XXIV, 35. *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. Psal.* CXLIV, 13. *Fidelis Deus in omnibus verbis suis, et sanctus in omnibus operibus suis*, et alibi passim. Testimonia vero SS. PP. et alia Scripturæ loca indicabo conclusione sequenti ad probandum, nec de potentia absoluta posse Deum falsum dicere. **Catholica et communis doctrina.**

Nunc adverto, hæc loca non solum pro- 17
bare, Deum non esse mentitum, prout mendacium includit peccatum, sed etiam non dixisse falsum. Ad quod ponderari possunt verba adducta ex c. XXIII, 19 *Numer. Non est Deus quasi homo, ut mentiatur,* etc. nam statim subjungitur. *Dixit ergo, et non faciet, locutus est, et non implebit*? Quæ consequentia non esset bona, si Deus sine peccato mendacii posset falsum dicere: non bene enim argueretur, Deus mentiri non potest, ergo faciet quod promisit: posset enim respondere, qui sententiam illam Holchot tueretur, Deum quidem non posse mentiri, posse tamen falsum prædicere: et promittere, atque ideo ex Dei prædictione non sequi quod res ponenda sit. Ad hoc etiam est optimus locus ex prima Epist. *Joan.* cap. V, 10. *Qui non credit Filio Dei, mendacem facit eum quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo.* Quod etiam argumentum inutile et vanum esset, si Deus absque men-

Digitized by Google

dacio posset testificari falsum : tunc enim, qui non crederet Deo testificanti, non faceret Deum mendacem, sed dicentem falsum : et tamen Apostolus affirmat, quod eo ipso faceret Deum mendacem : idem constat ex verbis illis universalibus Psalmi : *Fidelis*
CXLIV. 13. *Deus in omnibus verbis suis*. Si enim Deus aliquando decipit, quamvis tunc non esset mendax, quia sine peccato id faceret ; non tamen esset positive fidelis in verbo illo, cum non conformaret facta dictis, quod est proprium fidelitatis.

18 Fateor quidem, in nobis posse distingui, et separari, *mentiri* et *dicere falsum etiam scienter*, quia posset aliquis per ignorantiam invincibilem putare, quod liceat aliquando dicere falsum ; et tunc diceret falsum, et deciperet absque peccato, et non mentiretur formaliter loquendo, quia mendacii nomen fortasse includit malitiam formalem, qualis in illo actu non esset, sed solum materialis, quare posset fortasse dici mendacium materiale, et non formale ; in Deo tamen hæc distinctio non habet locum : quia sicut in Deo non possunt distingui *mentiri* et *dicere falsum* ratione ignorantiæ, sicut in nobis, qui sæpe dicimus falsum, quod ex ignorantia putamus verum absque mendacio ; quia nimirum Deus non potest dicere falsum, quod non sciat esse falsum : ita licet nos possemus aliquando dicere falsum scienter absque culpa mendacii, quia per ignorantiam invincibilem, vel inadvertentiam non adverteremus ad ejus turpitudinem et malitiam, Deus autem nec ignorare, nec oblivisci potest illam turpitudinem, atque ideo hæc tria in Deo idem essent, *dicere falsum*, et *dicere falsum scienter*, et *mentiri*.

19 **Deus nec de potentia etiam absoluta potest mentiri, aut falsum dicere.**

Hoc supposito dicendum est secundo, et omnino tenendum, Deum nec de potentia etiam absoluta posse mentiri, aut falsum dicere : in hac etiam conclusione conveniunt fere omnes theologi : et licet aliqui tradant eam solum ut sententiam theologicam, quos refert Suar. loco supra citato : alii tamen gravi censura contrariam afficiunt. Valentia ubi supra, dicit, esse ad minus temerariam ; Suar. dicit, esse æque certam hanc conclusionem ac primam, quæ erat de fide : Lorca disp. IX, memb. I, n. 2 dicit contrariam esse erroneam ; quod idem dicunt Turr. disp. III, dub. I, dicens; sine injuria fidei id dici non posse, et Bannes, quem sequitur Gran. tr. I, disp. VII, sect. I, nu. 8. Kon. disp. X, n. 5, dicit, vel esse de fide, ut ipse opinatur, vel proximam fidei hanc conclusionem, et n. 4 dicit, esse apertam blasphemiam, et hæreticum dicere, quod Deus de potentia absoluta possit mentiri. Denique Hurtado disp. XVIII, sect. IV, § 14 putat, sine hæresi defendi non posse, quod Deus de potentia absoluta possit mentiri, vel falso loqui. Ego quidem, licet non judicarem puniendum ut hæreticum formalem, qui id diceret, puto quod proxime ad hæresim accedat.

Probatur primo ex Scriptura *ad Heb.* VI, 20 **Probatur ex Scriptura.**
17. *Volens Deus abundantius ostendere immobilitatem consilii sui interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, firmissimum solatium haberemus*, in quo loco pondero imprimis juramentum, licet in nobis addat supra simplicem assertionem, in Deo revera solum addere energiam, quia jurare est afferre Deum in testem : Deus autem non potest loqui, quin afferat se in testem. Deinde adverte, Paulum non solum excludere a Deo mendacium de potentia ordinaria, sed etiam de potentia absoluta, nam si posset Deus mentiri de potentia absoluta, non haberemus firmissimam spem, quam colligit Paulus ex impossibilitate mentiendi ; possemus enim formidare, an Deus utens sua potentia absoluta promisisset nobis falso sine intentione implendi. Deinde est optimus locus ad *Rom.* III, 4. *Est enim Deus verax ; omnis autem homo mendax*, quo loco non est sermo de actu, sed de potentia ; nam plures sunt homines qui actu non mentiuntur ; Deus autem nec actu ; nec potentia mentitur : quo sensu hunc locum explicat Ambr. lib. VI, epist. XXXVII.

Idem colligitur ex eodem Paulo II, *ad* 21
Tim. II, 13. *Si non credimus*, inquit, *ille fidelis permanet : negare se ipsum non potest*, quasi diceret, si non permaneret fidelis, sed posset non stare promissis, negaret se ipsum Deus, quod tamen de potentia absoluta facere non potest. Unde Dionys. *de divinis nominibus* cap. VII. « Negatio, inquit, sui est a veritate prolapsio : est ab eo, quod est, prolapsio ; Deus ab eo, quod est, prolabi non potest. » Item *ad Hebr.* VI, 10. *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*, ubi Apostolus supponit, Deum, si negaret præmia promissa, fore injustum, hoc est, infidelem : Deus autem nec de potentia absoluta potest esse infidelis, ut constat. Possunt etiam induci verba supra citata ex c. XXIII, 19 *Numer. Non est Deus quasi homo, ut mentia-*

Digitized by Google

Deus esset nisi homo mentiretur.

tur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Ex quibus verbis colligitur primo, si Deus mentiretur, futurum jam ut hominem; deinde esse repugnantiam de potentia etiam absoluta ut promissa non servet: quia alioquin posset responderi, adhuc spem vacillare, cum Deus saltem de potentia absoluta posset a promissis deficere, induci etiam possunt verba citata Christi, *Cœlum, et terra transibunt, verba autem mea non transibunt* : defectio autem cœli, vel terræ non esset de potentia ordinaria, sed de absoluta, ergo de hac eadem potentia negat possibilem defectum in verbis suis. Denique afferri potest illud *Joan*. VIII, 44. ubi Christus de diabolo dicit, *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est, et pater ejus*. Si autem Deus mentiri posset, jam Deus etiam esset pater mendacii, et alia similia.

Matth. XXIV 35.

22 Probatur ex Patribus.

Probatur secundo ex Patribus, qui hanc repugnantiam agnoscunt ut essentialem Deo. Athanas. lib. *de Incarnatione Verbi* : « Absurdum est, inquit, Deum in suis verbis mentiri : non enim Deus fuisset. » Dionysius verbis supra relatis dixit, negationem veritatis esse prolapsionem ab ente, et Deum ab ente prolabi non posse. Basilius serm. *de abdicatione rerum* : « Hæc verba, inquit, Dei sunt, et ideo falsa esse non possunt. » Ubi adverte Patres non solum de mendacio loqui, sed de falsitate, seu desertione veritatis. Sicut etiam August. tom. IX, l. I. *de symbolo* in princ. in Deo æquiparat impotentiam moriendi, et impotentiam fallendi. « Deus omnipotens est, inquit, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. » Et paulo post : « Nam si mori posset, non esset omnipotens, si mentiri, si fallere, si falli, si inique agere, non esset omnipotens. » Ubi ad utrumque, nempe ad mentiendum, atque etiam ad fallendum negat Deo potentiam, sicut ad moriendum, vel ad errorem concipiendum, et lib. LXXXIII, *Quæstionum*, q. LIII, dixit, impium atque nefarium esse cogitare de Deo, quod decipiat: clarissime etiam Anselmus lib. I *cur Deus homo,* cap. XII. ostendit, non potuisse in Deo reperiri falsitatem, et deceptionem sine malitia. « Non enim sequitur, inquit, justum est mentiri, si Deus vult mentiri; sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas; imo quæ deserendo veritatem corrupta est. » Et subdit : « Cum ergo dicitur : Si Deus vult mentiri, non est aliud, quam si Deus est talis naturæ, quæ vult mentiri; et idcirco non sequitur, justum esse mendacium; nisi ita intelligatur, sicut de duobus impossibilibus dicimus : si hoc est, illud est: quia neque hoc, aut illud est. » Nec dicas Anselmum loqui solum de mendacio, prout includente malitiam, et prout sic repugnare Deo : imo enim probat, non potuisse in Deo reperiri materiale ipsius mendacii sine malitia et turpitudine : dicit quippe, non posse fieri justum illum actum ex eo, quod Deus illum velit, ergo non posse separari a turpitudine: quod rursus explicat ratio, quam affert, « quia non potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, » quam veritatis corruptionem supponit repugnare divinæ voluntati, quia alioquin voluntas deserendo veritatem corrupta esset: ergo ex mente Anselmi ipsa etiam corruptio veritatis Deo repugnat, et ideo repugnat mendacium. In eodem sensu loquitur Chrys. hom. I *in symbolum* : « Creditis inquit, Dei omnipotenti, quia posse ipsius non potest invenire non posse; tamen aliqua non potest, utpote falli, fallere, mentiri. » Certum est autem quod nec de potentia absoluta falli potest: ergo eodem modo non potest fallere; quod item repetit lib. I *de providentia* post medium. Bernardus item serm. *De omnibus sanctis* : « Deus neque falli, neque fallere potest. » Videantur alii Patres apud Valentiam loco citato, et apud Suar. d. sect. V, n. 7.

Tertio probatur ratione, quia mendacium est intrinsece malum, et ex iis quæ non sunt mala quia prohibita, sed prohibita quia mala, ut suppono ex S. Thom. et aliis infra q. CX, art. 3, adeo ut nec Deus possit in eo dispensare; adhuc enim maneret cum sua indecentia, et disconvenientia in ordine ad naturam rationalem; quæ indecentia potissimum oritur ex dedecore, quo natura rationalis afficitur in ordine ad humanum commercium, amittendo veracitatem et auctoritatem, quam quisque honestus vir conservare debet; unde merito mendaces viles reputantur: ex quo fit nullo casu posse mendacium honestari, ut decernitur in cap. *super eo, de usuris*, ubi dicitur nec pro salvanda quidem vita licere mendacium: quod ipsum refert S. Clemens lib. III *recognitionum*, dictum esse a S. Petro Simoni mago. Et sane hæc ratio potissimum habet locum in Deo, nam licet daremus, hominem in

23 Probatur ratione. mendacium non ideo malum quia prohibitum, sed ideo prohibitum, quia intrinsece malum.

Digitized by Google

dacio posset testificari falsum : tunc enim, qui non crederet Deo testificanti, non faceret Deum mendacem, sed dicentem falsum : et tamen Apostolus affirmat, quod eo ipso faceret Deum mendacem : idem constat ex verbis illis universalibus Psalmi : *Fidelis*
CXLIV. 13. *Deus in omnibus verbis suis*. Si enim Deus aliquando decipit, quamvis tunc non esset mendax, quia sine peccato id faceret; non tamen esset positive fidelis in verbo illo, cum non conformaret facta dictis, quod est proprium fidelitatis.

18 Fateor quidem, in nobis posse distingui, et separari, *mentiri* et *dicere falsum etiam scienter*, quia posset aliquis per ignorantiam invincibilem putare, quod liceat aliquando dicere falsum; et tunc diceret falsum, et deciperet absque peccato, et non mentiretur formaliter loquendo, quia mendacii nomen fortasse includit malitiam formalem, qualis in illo actu non esset, sed solum materialis, quare posset fortasse dici mendacium materiale, et non formale; in Deo tamen hæc distinctio non habet locum : quia sicut in Deo non possunt distingui *mentiri* et *dicere falsum* ratione ignorantiæ, sicut in nobis, qui sæpe dicimus falsum, quod ex ignorantia putamus verum absque mendacio; quia nimirum Deus non potest dicere falsum, quod non sciat esse falsum : ita licet nos possemus aliquando dicere falsum scienter absque culpa mendacii, quia per ignorantiam invincibilem, vel inadvertentiam non adverteremus ad ejus turpitudinem et malitiam, Deus autem nec ignorare, nec oblivisci potest illam turpitudinem, atque ideo hæc tria in Deo idem essent, *dicere falsum*, et *dicere falsum scienter*, et *mentiri*.

19 **Deus nec de potentia etiam absoluta potest mentiri, aut falsum dicere.**

Hoc supposito dicendum est secundo, et omnino tenendum, Deum nec de potentia etiam absoluta posse mentiri, aut falsum dicere : in hac etiam conclusione conveniunt fere omnes theologi : et licet aliqui tradant eam solum ut sententiam theologicam, quos refert Suar. loco supra citato : alii tamen gravi censura contrariam afficiunt. Valentia ubi supra, dicit, esse ad minus temerariam; Suar. dicit, esse æque certam hanc conclusionem ac primam, quæ erat de fide : Lorca disp. IX, memb. I, n. 2 dicit contrariam esse erroneam; quod idem dicunt Turr. disp. III, dub. I, dicens; sine injuria fidei id dici non posse, et Bannes, quem sequitur Gran. tr. I, disp. VII, sect. I, nu. 8. Kon. disp. X, n. 5, dicit, vel esse de fide, ut ipse opinatur, vel proximam fidei hanc conclusionem, et n. 4 dicit, esse apertam blasphemiam, et hæreticum dicere, quod Deus de potentia absoluta possit mentiri. Denique Hurtado disp. XVIII, sect. IV, § 14 putat, sine hæresi defendi non posse, quod Deus de potentia absoluta possit mentiri, vel falso loqui. Ego quidem, licet non judicarem puniendum ut hæreticum formalem, qui id diceret, puto quod proxime ad hæresim accedat.

Probatur primo ex Scriptura *ad Heb*. VI, 20 **Probatur ex Scriptura.**
17. *Volens Deus abundantius ostendere immobilitatem consilii sui interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, firmissimum solatium haberemus*, in quo loco pondero imprimis juramentum, licet in nobis addat supra simplicem assertionem, in Deo revera solum addere energiam, quia jurare est afferre Deum in testem : Deus autem non potest loqui, quin afferat se in testem. Deinde adverte, Paulum non solum excludere a Deo mendacium de potentia ordinaria, sed etiam de potentia absoluta, nam si posset Deus mentiri de potentia absoluta, non haberemus firmissimam spem, quam colligit Paulus ex impossibilitate mentiendi; possemus enim formidare, an Deus utens sua potentia absoluta promisisset nobis falso sine intentione implendi. Deinde est optimus locus ad *Rom*. III, 4. *Est enim Deus verax; omnis autem homo mendax*, quo loco non est sermo de actu, sed de potentia; nam plures sunt homines qui actu non mentiuntur; Deus autem nec actu; nec potentia mentitur : quo sensu hunc locum explicat Ambr. lib. VI, epist. XXXVII.

Idem colligitur ex eodem Paulo II, *ad* 21
Tim. II, 13. *Si non credimus*, inquit, *ille fidelis permanet : negare se ipsum non potest*, quasi diceret, si non permaneret fidelis, sed posset non stare promissis, negaret se ipsum Deus, quod tamen de potentia absoluta facere non potest. Unde Dionys. *de divinis nominibus* cap. VII. « Negatio, inquit, sui est a veritate prolapsio : est ab eo, quod est, prolapsio; Deus ab eo, quod est, prolabi non potest. » Item *ad Hebr*. VI, 10. *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*, ubi Apostolus supponit, Deum, si negaret præmia promissa, fore injustum, hoc est, infidelem : Deus autem nec de potentia absoluta potest esse infidelis, ut constat. Possunt etiam induci verba supra citata ex c. XXIII, 19 *Numer*. *Non est Deus quasi homo, ut mentia-*

Digitized by Google

Deus esset ut homo mentiretur. *tur, nec ut filius hominis, ut mutetur.* Ex quibus verbis colligitur primo, si Deus mentiretur, futurum jam ut hominem; deinde esse repugnantiam de potentia etiam absoluta ut promissa non servet: quia alioquin posset responderi, adhuc spem vacillare, cum Deus saltem de potentia absoluta posset a promissis deficere, induci etiam possunt Matth. XXIV 35. verba citata Christi, *Cœlum, et terra transibunt, verba autem mea non transibunt*: defectio autem cœli, vel terræ non esset de potentia ordinaria, sed de absoluta, ergo de hac eadem potentia negat possibilem defectum in verbis suis. Denique afferri potest illud *Joan.* VIII, 44. ubi Christus de diabolo dicit, *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est, et pater ejus.* Si autem Deus mentiri posset, jam Deus etiam esset pater mendacii, et alia similia.

Probatur secundo ex Patribus, qui hanc repugnantiam agnoscunt ut essentialem 22 Probatur ex Patribus. Deo. Athanas. lib. *de Incarnatione Verbi*: « Absurdum est, inquit, Deum in suis verbis mentiri : non enim Deus fuisset. » Dionysius verbis supra relatis dixit, negationem veritatis esse prolapsionem ab ente, et Deum ab ente prolabi non posse. Basilius serm. *de abdicatione rerum* : « Hæc verba, inquit, Dei sunt, et ideo falsa esse non possunt. » Ubi adverte Patres non solum de mendacio loqui, sed de falsitate, seu desertione veritatis. Sicut etiam August. tom. IX, l. I. *de symbolo* in princ. in Deo æquiparat impotentiam moriendi, et impotentiam fallendi. « Deus omnipotens est, inquit, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. » Et paulo post : « Nam si mori posset, non esset omnipotens, si mentiri, si fallere, si falli, si inique agere, non esset omnipotens. » Ubi ad utrumque, nempe ad mentiendum, atque etiam ad fallendum negat Deo potentiam, sicut ad moriendum, vel ad errorem concipiendum, et lib. LXXXIII, *Quæstionum*, q. LIII, dixit, impium atque nefarium esse cogitare de Deo, quod decipiat: clarissime etiam Anselmus lib. I *cur Deus homo,* cap. XII. ostendit, non potuisse in Deo reperiri falsitatem, et deceptionem sine malitia. « Non enim sequitur, inquit, justum est mentiri, si Deus vult mentiri; sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas; imo quæ deserendo veritatem corrupta est. » Et subdit : « Cum ergo dicitur : Si Deus vult mentiri, non est aliud, quam si Deus est talis naturæ, quæ vult mentiri; et idcirco non sequitur, justum esse mendacium; nisi ita intelligatur, sicut de duobus impossibilibus dicimus : si hoc est, illud est: quia neque hoc, aut illud est. » Nec dicas Anselmum loqui solum de mendacio, prout includente malitiam, et prout sic repugnare Deo : imo enim probat, non potuisse in Deo reperiri materiale ipsius mendacii sine malitia et turpitudine : dicit quippe, non posse fieri justum illum actum ex eo, quod Deus illum velit, ergo non posse separari a turpitudine: quod rursus explicat ratio, quam affert, « quia non potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, » quam veritatis corruptionem supponit repugnare divinæ voluntati, quia alioquin voluntas deserendo veritatem corrupta esset: ergo ex mente Anselmi ipsa etiam corruptio veritatis Deo repugnat, et ideo repugnat mendacium. In eodem sensu loquitur Chrys. hom. I *in symbolum* : « Creditis inquit, Dei omnipotenti, quia posse ipsius non potest invenire non posse; tamen aliqua non potest, utpote falli, fallere, mentiri. » Certum est autem quod nec de potentia absoluta falli potest: ergo eodem modo non potest fallere; quod item repetit lib. I *de providentia* post medium. Bernardus item serm. *De omnibus sanctis* : « Deus neque falli, neque fallere potest. » Videantur alii Patres apud Valentiam loco citato, et apud Suar. d. sect. V, n. 7.

Tertio probatur ratione, quia mendacium est intrinsece malum, et ex iis quæ non sunt mala quia prohibita, sed prohibita quia mala, ut suppono ex S. Thom. et aliis infra q. CX, art. 3, adeo ut nec Deus possit in eo dispensare; adhuc enim maneret cum sua indecentia, et disconvenientia in ordine ad naturam rationalem; quæ indecentia potissimum oritur ex dedecore, quo natura rationalis afficitur in ordine ad humanum commercium, amittendo veracitatem et auctoritatem, quam quisque honestus vir conservare debet; unde merito mendaces viles reputantur: ex quo fit nullo casu posse mendacium honestari, ut decernitur in cap. *super eo, de usuris*, ubi dicitur nec pro salvanda quidem vita licere mendacium: quod ipsum refert S. Clemens lib. III *recognitionum*, dictum esse a S. Petro Simoni mago. Et sane hæc ratio potissimum habet locum in Deo, nam licet daremus, hominem in 23 Probatur ratione. mendacium non ideo malum quia prohibitum, sed ideo prohibitum, quia intrinsece malum.

aliquo necessitatis casu posse mentiri ad vitandum aliquod malum, quod alia via vitari non poterat : Deus tamen hoc titulo mentiri non posset, quippe qui facillime posset consequi illum finem sine mendacio. Quare Plato lib. II *de Republica* in fine, cum admittat licere homini mendacium ad vitandum aliquod periculum, Deo tamen id negat propter dictam rationem : quod etiam docuisse Origenem lib. VI *Stromat.* refert Hieronymus lib. I *contra Ruffinum*. Hujus rationis vim magis examinabimus sect. sequenti.

24 Quarto probatur, quia infinita auctoritas in dicendo, et cui summa fides debeatur, est sane perfectio simpliciter simplex, ut patet a contrario, cum etiam inter homines habeatur pro dedecore habere talem auctoritatem in dicendo, cui cum formidine credi possit : hæc autem infinita auctoritas non esset in Deo, si aliqua ratione posset mentiri, ergo.

Quinto probari solet, quia si de potentia absoluta posset Deus mentiri, nutaret tota fides Scripturæ : credimus enim certissime illam, quia Deus eam revelavit : quod si Deus posset falsum revelare, merito formidare possem, an esset falsa : et hoc etiam si Deus reflexe diceret, se in ea nihil falsum, vel de potentia absoluta revelare : nam hæc etiam reflexio posset esse nobis suspecta propter eamdem rationem : ergo, ut nostræ fidei certitudo firma sit, ponenda est in Deo impotentia ad falsum, ut probavi disp. I.

25 Sicut Deo repugnat de potentia absoluta mendacium vel falsitas in asserendo, ita et in promittendo.

Ex dictis infertur primo, sicut Deo repugnat de potentia absoluta mendacium, vel falsitas in asserendo, ita etiam repugnare mendacium, vel falsitatem in promittendo, si v. g. non conformarentur postea facta cum dictis, vel promissis. Hoc etiam non minus constat ex Scriptura *Numer.* XXIII, 19, ubi de fidelitate agitur : *Non est Deus, quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur : dixit ergo, et non faciet? locutus est, et non implebit; Psalm.* CXLIV, 13, *fidelis Deus in omnibus verbis suis, et sanctus in omnibus operibus suis.* De eadem veritate loquebatur Christus *Matth.* XXIV, 35, quando dixit : *Cœlum, et terra transibunt, verba autem mea non transibunt :* et Paulus *ad Hebr.* VI, 17, in illis verbis : *Volens Deus abundantius ostendere immobilitatem consilii sui, interposuit jus jurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum,* etc., et II, *ad Timoth.* II, *ille fidelis permanet : negare se ipsum non potest,* quæ loca superius ponderavimus : et idem habet *Deut.* XXXII, 4, *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate justus, et rectus :* quasi infidelis, et iniquus futurus esset si promissa non impleret. Unde merito Suarez dicta sect. V, n. 10, dicit, hoc esse omnino de fide : et rationem optimam affert; quia vel Deus promitteret cum animo implendi, vel sine illo. Si primum ergo promisit cum ignorantia circumstantiæ novæ superventuræ quæ deobligaret ab observanda promissione : et hæc esset in Deo summa imperfectio : si autem nihil ignoravit, et adhuc serio promisit ex animo implendi; non potest animum postea mutare : tum quia sine nova saltem causa urgente non prævisa, promissio et fides data obligat ex fidelitate, tum etiam quia voluntas quælibet efficax Dei debet sortiri effectum : si ergo Deus habuit semel voluntatem absolutam implendi promissum, non potest postea habere voluntatem contrariam quia prior illa voluntas efficax fraudaretur suo effectu, et quia cum omnis voluntas Dei sit æterna, et ab æterno; habuisset Deus ab æterno duas voluntates efficaces contrarias circa idem objectum : quod est omnino impossibile. Si vero Deus ab initio non habuit voluntatem implendi, fuit mendax : sicut qui cum juramento dicit, se aliquid facturum sine animo id faciendi, est perjurus, quia affirmat cum juramento animum, quem non habet. Aliud esset, si non omnino absolute, sed sub conditione saltem implicita Deus aliquid promitteret, vel comminaretur, prout comminatus est subversionem civitatis Ninivitarum, nisi tamen ipsi interim pœnitentiam egissent; quam conditionem in iis prædictionibus contineri, protestatus nobis est Deus ipse *Jerem.* XVIII, 7 dicens : *Repente loquar adversus gentem, et regnum, ut eradicem, et destruam illud; si autem gens illa egerit pœnitentiam a peccato suo, pœnitentiam agam, et ego a malo quod locutus sum facere eis.* Eodem fere modo intelligitur prædictio facta Regi Ezechiæ ab Isaia c. XXXVIII. *Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives.* Sensus enim non erat omnino absolutus, sed solum secundum cursum naturalem, et causas inferiores, ut explicat S. Thomas, I part., quæst. X, art. 7 ad 2.

Neque etiam obstat, quod afferri solet ex *Gen.* IV, 14, ubi Caino paventi et dicenti; *Omnis igitur, qui invenerit me, occidet me :* Respondit Deus, nequaquam fiet : et tamen 26

Digitized by Google

postea vers. 23 indicatur, quod Cainus occisus fuerit a Lamech. Ad hoc tamen facile respondetur, imprimis incertum esse, quod fuerit Cainus ille, quem Lamech occidit. Deinde neque Deus dixit, Cainum non occidendum, sed dixit, *omnis, qui occiderit Cainum septuplum punietur:* et ad ejus tutelam, et notitiam hujus comminationis: *posuit Dominus in Cain signum, ut non interficeret eum omnis, qui invenisset eum.* Videatur Turrianus disp. III, dub. II in 7 objectione, qui varias interpretationes diversorum congerit.

27 ...us nec seipsum nec per ...s mentiri aut ...ere potest.

Infertur secundo, sicut per se ipsum Deus mentiri aut fallere non potest; ita nec etiam per alios, qui ejus nomine loquantur. Quod esse etiam de fide putat Suar. dicta sect. V, n. 12, Turrianus vero ubi supra cum Bannes conclus. III dicit contrarium affirmare de potentia absoluta, esse erroneum. Et quidem merito, quia si Deus non haberet eamdem impotentiam fallendi, aut falsum dicendi per alios, vacillaret auctoritas Scripturæ sacræ, quam per Prophetas, quasi per suos nuntios revelavit, in quibus familiare est loqui ex parte Dei verbis illis: *hæc dicit Dominus: locutus est Dominus per Prophetam: factus est sermo Domini ad Prophetam.* Et ideo *Luc.* I et *ad Hebr.* I dicitur Deus locutus per ora Prophetarum: et in utroque casu æque dicitur Deus loqui. Unde dicitur Deus apparuisse Moysi, et locutus ei fuisse in flamma Rubi, *Exod.* III, et tamen *Act.* V, Stephanus dixit, locutum fuisse tunc Deum per Angelum: qui idem est loqui per se ipsum, ac loqui per suum Angelum a se missum, ut ejus nomine loquatur.

28 ...tionem ...eddit ...arez.

Rationem autem hujus reddit Suarez loco citato, quia quoties Deus loquitur per alium, necesse est quod prius Deus ei loquatur et suggerat, quæ debet dicere. Unde ne detur processus in infinitum, debemus devenire semper ad aliquem, cui Deus immediate locutus sit; alioquin ille, per quem loquitur Deus, loquetur de suo, si non loquitur ea quæ accepit a Deo, vel ab eo, qui a Deo accepit. Si ergo repugnat Deum per se loqui falsum, æque repugnabit loqui falsum per alium; quia semper Deus illud immediate per se alicui locutus invenietur. Hæc tamen ratio, ut verum fatear, non videtur mihi omnino solida: quia non videtur universaliter verum, quod quoties aliquis loquitur per alium, debeat ei testari et affirmare id, quod vult ut suo nomine loquatur. Potest enim Petrus præcipere suo famulo, ut dicat nomine suo Joanni aliquid v. gr. se ægrotare, licet famulus sciat ipsum bene valere, nec Petrus tunc dicit famulo, aut testatur se ægrotare, nec hoc vult ei persuadere, sed committit solum ut suo nomine dicat Joanni, se ægrotare. Imo nec famulus mentietur tunc dicendo, Petrus dicit tibi per me, se ægrotare: hoc enim verissimum est, et famulus in toto rigore loquitur tunc ex parte domini, et dominus loquitur Joanni per suum famulum, cui tamen famulo non dixit dominus se ægrotare, sed ut nomine suo id diceret Joanni. Sic ergo posset Deus loqui per alium nobis, licet ille non accepisset a Deo rem, quam proponit, sed solum mandatum proponendi. Non ergo repugnat, Deum loqui falsum per alium ex eo præcise, quod semper Deus debuisset illud idem alicui immediate per se ipsum dicere et testificari; imo de facto legatus regis aliqua dicere potest et affirmare regis nomine, quæ tamen legatus ipse non credat futura, aut vera; et tamen loquitur tunc proprie regis nomine, cujus mandatum accepit id regis nomine dicendi, quia legatus non affirmat, id verum esse, nec ostendit se id credere, sed testatur mandatum sibi a rege, ut id ejus nomine dicat: quo casu rex nulli per se ipsum immediate loquitur objectum illud, sed solum mediate loquitur aliis per suum legatum.

...tio P. ...ez non ...detur ...lida.

Aliunde ergo reddenda est ratio universalis hujus repugnantiæ in Deo ad loquendum falsum per alios: quia nimirum sicut materialiter se habet, quod quis loquatur vocibus, nutibus, vel scriptura, et obligatio veracitatis eadem omnino est, quocumque modo quis loquatur: ita prorsus materialiter se habet, quod quis loquatur immediate per se, vel per nuntium suum: cum nuntius sit merum instrumentum, sicut scriptura, vel alia signa, quibus utitur, et ideo David appellavit linguam suam *Calamum velociter scribentis.* Eadem ergo est in utroque casu obligatio veracitatis, quæ solum inclinat ad non testificandum contra propriam mentem: quod autem quis testificetur mentem suam per voces, per nutus, per scripturam, vel per voces alterius suppositi, quibus ad hunc ipsum finem uti vult, materialiter, et per accidens se habet ad intentum veracitatis. Sic enim in instrumentis et scripturis publicis, quando contrahentes scribere nesciunt, rogant alios, ut eorum nomine subscribant, et utuntur characte- 29 Ratio Auctoris.

Digitized by Google

aliquo necessitatis casu posse mentiri ad vitandum aliquod malum, quod alia via vitari non poterat : Deus tamen hoc titulo mentiri non posset, quippe qui facillime posset consequi illum finem sine mendacio. Quare Plato lib. II *de Republica* in fine, cum admittat licere homini mendacium ad vitandum aliquod periculum, Deo tamen id negat propter dictam rationem : quod etiam docuisse Origenem lib. VI *Stromat.* refert Hieronymus lib. I *contra Ruffinum.* Hujus rationis vim magis examinabimus sect. sequenti.

24 Quarto probatur, quia infinita auctoritas in dicendo, et cui summa fides debeatur, est sane perfectio simpliciter simplex, ut patet a contrario, cum etiam inter homines habeatur pro dedecore habere talem auctoritatem in dicendo, cui cum formidine credi possit : hæc autem infinita auctoritas non esset in Deo, si aliqua ratione posset mentiri, ergo.

Quinto probari solet, quia si de potentia absoluta posset Deus mentiri, nutaret tota fides Scripturæ : credimus enim certissime illam, quia Deus eam revelavit : quod si Deus posset falsum revelare, merito formidare possem, an esset falsa : et hoc etiam si Deus reflexe diceret, se in ea nihil falsum, vel de potentia absoluta revelare : nam hæc etiam reflexio posset esse nobis suspecta propter eamdem rationem : ergo, ut nostræ fidei certitudo firma sit, ponenda est in Deo impotentia ad falsum, ut probavi disp. I.

25 Ex dictis infertur primo, sicut Deo repugnat de potentia absoluta mendacium, vel falsitas in asserendo, ita etiam repugnare mendacium, vel falsitatem in promittendo, si v. g. non conformarentur postea facta cum dictis, vel promissis. Hoc etiam non minus constat ex Scriptura *Numer.* XXIII, 19, ubi de fidelitate agitur : *Non est Deus, quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur : dixit ergo, et non faciet? locutus est, et non implebit; Psalm.* CXLIV, 13, *fidelis Deus in omnibus verbis suis, et sanctus in omnibus operibus suis.* De eadem veritate loquebatur Christus *Matth.* XXIV, 35, quando dixit : *Cœlum, et terra transibunt, verba autem mea non transibunt :* et Paulus *ad Hebr.* VI, 17, in illis verbis : *Volens Deus abundantius ostendere immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum,* etc., et II, *ad Timoth.* II, *ille fidelis permanet : negare se ipsum non potest,* quæ loca superius ponderavimus : et idem habet *Deut.* XXXII, 4, *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate justus, et rectus :* quasi infidelis, et iniquus futurus esset si promissa non impleret. Unde merito Suarez dicta sect. V, n. 10, dicit, hoc esse omnino de fide : et rationem optimam affert; quia vel Deus promitteret cum animo implendi, vel sine illo. Si primum ergo promisit cum ignorantia circumstantiæ novæ superventuræ quæ deobligaret ab observanda promissione : et hæc esset in Deo summa imperfectio : si autem nihil ignoravit, et adhuc serio promisit ex animo implendi; non potest animum postea mutare : tum quia sine nova saltem causa urgente non prævisa, promissio et fides data obligat ex fidelitate, tum etiam quia voluntas quælibet efficax Dei debet sortiri effectum : si ergo Deus habuit semel voluntatem absolutam implendi promissum, non potest postea habere voluntatem contrariam quia prior illa voluntas efficax fraudaretur suo effectu, et quia cum omnis voluntas Dei sit æterna, et ab æterno; habuisset Deus ab æterno duas voluntates efficaces contrarias circa idem objectum : quod est omnino impossibile. Si vero Deus ab initio non habuit voluntatem implendi, fuit mendax : sicut qui cum juramento dicit, se aliquid facturum sine animo id faciendi, est perjurus, quia affirmat cum juramento animum, quem non habet. Aliud esset, si non omnino absolute, sed sub conditione saltem implicita Deus aliquid promitteret, vel comminaretur, prout comminatus est subversionem civitatis Ninivitarum, nisi tamen ipsi interim pœnitentiam egissent; quam conditionem in iis prædictionibus contineri, protestatus nobis est Deus ipse *Jerem.* XVIII, 7 dicens : *Repente loquar adversus gentem, et regnum, ut eradicem, et destruam illud; si autem gens illa egerit pœnitentiam a peccato suo, pœnitentiam agam, et ego a malo quod locutus sum facere eis.* Eodem fere modo intelligitur prædictio facta Regi Ezechiæ ab Isaia c. XXXVIII. *Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives.* Sensus enim non erat omnino absolutus, sed solum secundum cursum naturalem, et causas inferiores, ut explicat S. Thomas, I part., quæst. X, art. 7 ad 2.

Sicut Deo repugnat de potentia absoluta mendacium vel falsitas in asserendo, ita et in promittendo.

Neque etiam obstat, quod afferri solet ex *Gen.* IV, 14, ubi Caino paventi et dicenti; 26
Omnis igitur, qui invenerit me, occidet me : Respondit Deus, nequaquam fiet : et tamen

postea vers. 23 indicatur, quod Cainus occisus fuerit a Lamech. Ad hoc tamen facile respondetur, imprimis incertum esse, quod fuerit Cainus ille, quem Lamech occidit. Deinde neque Deus dixit, Cainum non occidendum, sed dixit, *omnis, qui occiderit Cainum septuplum punietur:* et ad ejus tutelam, et notitiam hujus comminationis: *posuit Dominus in Cain signum, ut non interficeret eum omnis, qui invenisset eum.* Videatur Turrianus disp. III, dub. II in 7 objectione, qui varias interpretationes diversorum congerit.

27 (…us non seipsum …ec per …s mentiri aut …ere potest.) Infertur secundo, sicut per se ipsum Deus mentiri aut fallere non potest; ita nec etiam per alios, qui ejus nomine loquantur. Quod esse etiam de fide putat Suar. dicta sect. V, n. 12, Turrianus vero ubi supra cum Bannes conclus. III dicit contrarium affirmare de potentia absoluta, esse erroneum. Et quidem merito, quia si Deus non haberet eamdem impotentiam fallendi, aut falsum dicendi per alios, vacillaret auctoritas Scripturæ sacræ, quam per Prophetas, quasi per suos nuntios revelavit, in quibus familiare est loqui ex parte Dei verbis illis: *hæc dicit Dominus: locutus est Dominus per Prophetam: factus est sermo Domini ad Prophetam.* Et ideo *Luc.* I et *ad Hebr.* I dicitur Deus locutus per ora Prophetarum: et in utroque casu æque dicitur Deus loqui. Unde dicitur Deus apparuisse Moysi, et locutus ei fuisse in flamma Rubi, *Exod.* III, et tamen *Act.* V, Stephanus dixit, locutum fuisse tunc Deum per Angelum: qui idem est loqui per se ipsum, ac loqui per suum Angelum a se missum, ut ejus nomine loquatur.

28 (…tionem …eddit …arez.) Rationem autem hujus reddit Suarez loco citato, quia quoties Deus loquitur per alium, necesse est quod prius Deus ei loquatur et suggerat, quæ debet dicere. Unde ne detur processus in infinitum, debemus devenire semper ad aliquem, cui Deus immediate locutus sit; alioquin ille, per quem loquitur Deus, loquetur de suo, si non loquitur ea quæ accepit a Deo, vel ab eo, qui a Deo accepit. Si ergo repugnat Deum per se loqui falsum, æque repugnabit loqui falsum per alium; quia semper Deus illud immediate per se alicui locutus invenietur. (…tio P. …ez non …detur …lida.) Hæc tamen ratio, ut verum fatear, non videtur mihi omnino solida: quia non videtur universaliter verum, quod quoties aliquis loquitur per alium, debeat ei testari et affirmare id, quod vult ut suo nomine loquatur. Potest enim Petrus præcipere suo famulo, ut dicat nomine suo Joanni aliquid v. gr. se ægrotare, licet famulus sciat ipsum bene valere, nec Petrus tunc dicit famulo, aut testatur se ægrotare, nec hoc vult ei persuadere, sed committit solum ut suo nomine dicat Joanni, se ægrotare. Imo nec famulus mentietur tunc dicendo, Petrus dicit tibi per me, se ægrotare: hoc enim verissimum est, et famulus in toto rigore loquitur tunc ex parte domini, et dominus loquitur Joanni per suum famulum, cui tamen famulo non dixit dominus se ægrotare, sed ut nomine suo id diceret Joanni. Sic ergo posset Deus loqui per alium nobis, licet ille non accepisset a Deo rem, quam proponit, sed solum mandatum proponendi. Non ergo repugnat, Deum loqui falsum per alium ex eo præcise, quod semper Deus debuisset illud idem alicui immediate per se ipsum dicere et testificari; imo de facto legatus regis aliqua dicere potest et affirmare regis nomine, quæ tamen legatus ipse non credat futura, aut vera; et tamen loquitur tunc proprie regis nomine, cujus mandatum accepit id regis nomine dicendi, quia legatus non affirmat, id verum esse, nec ostendit se id credere, sed testatur mandatum sibi a rege, ut id ejus nomine dicat: quo casu rex nulli per se ipsum immediate loquitur objectum illud, sed solum mediate loquitur aliis per suum legatum.

Aliunde ergo reddenda est ratio universalis hujus repugnantiæ in Deo ad loquendum falsum per alios: quia nimirum sicut materialiter se habet, quod quis loquatur vocibus, nutibus, vel scriptura, et obligatio veracitatis eadem omnino est, quocumque modo quis loquatur: ita prorsus materialiter se habet, quod quis loquatur immediate per se, vel per nuntium suum: cum nuntius sit merum instrumentum, sicut scriptura, vel alia signa, quibus utitur, et ideo David appellavit linguam suam *Calamum velociter scribentis.* Eadem ergo est in utroque casu obligatio veracitatis, quæ solum inclinat ad non testificandum contra propriam mentem: quod autem quis testificetur mentem suam per voces, per nutus, per scripturam, vel per voces alterius suppositi, quibus ad hunc ipsum finem uti vult, materialiter, et per accidens se habet ad intentum veracitatis. Sic enim in instrumentis et scripturis publicis, quando contrahentes scribere nesciunt, rogant alios, ut eorum nomine subscribant, et utuntur characte- 29 (Ratio Auctoris.)

Digitized by Google

ribus alienis ad testandam suam mentem, nec minus obligantur ad veritatem et fidelitatem, quam si propria manu subscriberent : quia characteres alieni de eorum mandato facti reputantur pro suis in omnibus, et per omnia inconvenentia etiam, quæ sequerentur ex eo quod per se ipsum posset aliquis mentiri, vel fallere, et turpitudo naturæ rationalis, cui fides non deberetur, et perversio convictus, et commercii humani, et alia omnia, æque sequerentur, si liceret fallere, et mentiri per alios, ut constat ; præsertim cum illi, per quos loquimur, ignorarent an ea vera essent, vel falsa, et essent omnino immunes a culpa. Unde veracitas divina, et infinita ejus perfectio, et auctoritas non minus, nec aliter exigit, quod Deus non possit mentiri, vel fallere per alios, quam per se ipsum. Alioquin enim jam Deus non esset fide dignus, quando per alios loquitur, et hoc etiamsi nobis omnino constaret, Deum per illos loqui ; quia possemus merito formidare, an Deus mentiretur, vel falleret ; quod totum in magnum dedecus resultaret auctoritatis divinæ. Quare omnia testimonia et argumenta, quæ probant Deum non posse mentiri, vel fallere, probant in universum de omni testificatione, et locutione divina ; est autem propriissima testificatio et locutio, quæ per alios fit, nec differt, nisi materialiter sub eodem genere, vel specie a locutione immediata : et ideo cui prohibetur communicare cum excommunicato, vel illum alloqui, non minus censetur prohibita communicatio, vel allocutio mediata per nuntium, quam immediata, quia utraque est vera et propria communicatio et allocutio.

SECTIO III.

Argumenta contra doctrinam præcedentem dissolvuntur.

30 Objectio I. ex Scriptura.

30 Contra suprapositam doctrinam sunt aliquæ objectiones : Prima ex Scriptura, ubi sæpe dicitur Deus decipere. *Jerem.* XX, *Ezech.* XIV, 3, *Reg.* ult. et alibi. Verum in prædictis locis verbum *decipere*, sumitur permissive, quatenus Deus permittit aliquem decipi in pœnam peccatorum. Deinde afferuntur alia plura loca, in quibus, vel Deus ipse vel aliæ personæ sanctæ videntur mentitæ. Cæterum quod attinet ad Deum, omnia loca habent manifeste veram explicationem, quam tamen singulis locis tradere pertinet ad Scripturæ interpretes. Quod vero attinet ad alias personas non est inconveniens, eas aliquando leve mendacium commisisse ; præsertim quod aliquando ex inadvertentia, vel ignorantia potuerunt excusari : plures tamen eorum locutiones explicantur a Patribus in vero sensu saltem figurato. Videatur Valentia ubi supra dicto puncto 3, et Turrianus dicta disp. III, dub. II, qui multa congerit.

31 Objectio

Secundo objicitur, quia Deus se solo 31
potest producere in intellectu hominis habitum, vel actum erroris, cum sit effectus creatus ; tunc autem medio illo habitu, vel actu Deus testificaretur falsum, ergo mentiretur.

An poss Deus se solo producere habitum ; vel actum erroris in hominis intellectu.

Occasione hujus objectionis solet hic disputari, an possit Deus se solo producere habitum vel actum erroris, in intellectu. Quod tamen ad præsens institutum necessarium non est, nam licet id fieri possit, non sequitur Deum per illum habitum, vel actum formaliter loqui. Ratio autem ex dictis disp. I, desumitur ubi diximus, de ratione locutionis esse, quod per illam loquens manifestet alteri objectum prout in sua mente, scilicet manifestando simul esse in sua mente, et ordinando illud objectum ad alterum : quare licet Deus produceret actum erroris in meo intellectu, non loqueretur, neque illa esset vox Dei ; non enim procederet a Deo volente ordinare illud objectum ad me, et manifestare mihi se illud habere in mente ; ergo non esset locutio Dei.

Dices, ponamus actum erroris, quo quis 32
judicet, cœlum esse lapideum, v. g. et simul judicet Deum ordinare hoc objectum ad me : utrumque quidem falso : tunc sane Deus loqueretur per istum actum, quia producit illum ut communicet mihi suum effectum formalem ; scilicet manifestare mihi cœlum esse lapideum, et hanc esse Dei mentem ad me ordinatam. Aliqui dicunt, adhuc illam non fore locutionem Dei, quia non manifestaret Dei mentem, Deus enim non habet talem mentem, aut cognitionem. Sed contra, quia non est de ratione locutionis, quod exprimat vere mentem loquentis, sed quod exprimat eam vere, vel falso : ille autem error exprimeret, licet falso, mentem Dei. Quod si repugnat divinæ locutioni exprimere mentem simulatam Dei, ex hoc fiet

Digitized by Google

repugnare Deo producere illum actum erroris, quia per illum exprimeret falso, et simulate suam mentem. Fateor ergo, hunc actum erroris secundo loco adductum, si debito modo repræsentet, repugnare quod a Deo immittatur in intellectu, quia esset locutio Dei falsa, quod repugnat, quod latius explicabitur sect. seq.

33 Cæterum, si sermo sit de actu erroris, quo solum judicem cœlum esse lapideum, v. g. non video, cur repugnet produci a solo Deo, quidquid dicat P. Suarez disp. XLIV, Metaph. sect. XIII, n. 17, et P. Granado in 1, 2, tr. VI, *de peccatis* disp. unica sect. V, et Salas. II tom. in 1, 2, tr. XIII, disp. I, sect. III, num. 33, et P. Coninch, dista disp. X, dub. II, qui etiam negat id fieri posse, quamvis homo non intelligeret per illum actum a solo Deo productum. Nobiscum tamen sentit Vasquez in 1, 2, disp. XC, numer. 11, Hurtado hic disp. XVIII, sect. VI, sub. sect. I. Ratio autem est, quia in eo casu Deus non mentiretur, nec loqueretur per illum actum : quod autem sit causa erroris, non repugnat, quia error non est malus moraliter, sed physice, sicut aliæ qualitates, quas Deus causat in homine, licet sint malæ ipsi homini, imo errorem causat Deus vere et proprie, quando homo per causas secundas naturales et necessarias decipitur; nam qui causat id ex quo necessario sequitur aliquis effectus, dicitur proprie causare errorem in homine, cur non poterit se solo? in neutro quidem casu error non est malum culpæ, sed pœnæ.

34 Dicunt, hoc repugnare cum infinita veritate Dei, sicut cum infinita sanctitate repugnat velle, aut causare peccatum hominis. Sed contra, quia non repugnat cum infinita vita Dei velle mortem hominis, nec cum infinita scientia Dei velle ignorantiam hominis; ergo nec cum infinita veritate Dei velle errorem hominis : nam sicut per mortem, vel ignorantiam nostram Deus non moritur, nec ignorat; ita nec per errorem nostrum Deus errat, aut mentitur, ut dixi; in quo apparet differentia erroris a peccato; nam si Deus vellet, vel causaret peccatum, Deus peccaret; omnes enim qui amant iniquitatem, iniqui sunt et abominabiles, sicut ea, quæ dilexerunt; qui autem causat errorem, non errat, nec mentitur. Dicunt : ille actus esset dedecens naturam humanam, ergo Deus non potest illum velle. Respondeo, ille assensus esset dedecens objective, et materialiter, non formaliter indecentia morali, cum non esset liber. Potest autem Deus velle in homine aliqua, quæ habeant indecentiam objectivam et materialem, quando hic et nunc propter inadvertentiam; vel aliam causam non habent malitiam moralem, ut constat in eo, qui ob ignorantiam comedit in die jejunii, vel polluitur, etc.; de quo diximus in tract. *de actibus humanis*.

[...]o repugnat cum [i]nfinita [v]eritate [De]i, velle [er]rorem [h]ominis.

Hinc infero, a fortiori idem dicendum esse de habitu inclinante ad errorem, potest enim Deus se solo illum producere. Imo idem existimo de habitu vitioso : quæ licet Deus se solo poneret in voluntate, non ideo diceretur esse auctor peccati, vel inclinare ad illud, sicut nec modo dicitur inclinare ad peccatum, licet dederit appetitum sensitivum, et licet per causas naturales excitet tentationes, et concupiscentias illicientes ad peccatum. Deus enim hæc omnia non dat ex animo ut fiat peccatum, sed potius, ut vincamus in certamine forti, et ut quo major est pugna, eo sit gloriosior triumphus : quo etiam animo posset dare habitum vitiosum tribuendo simul vires arbitrio, quibus posset habitui resistere. Vide quæ dixi disp. XXVI, *de Incarn.* sect. IV, in quo non possum non mirari, aliquos ita acriter velle, Deum non posse immittere actum erroris in nostrum intellectum, ut consequenter negare voluerint, Deum posse causam esse particularem productionis aut generationis monstri, quia hoc etiam videtur esse error naturæ, sicut et error videtur esse monstrum intellectus præter intentionem naturæ. Ita P. Gran. in 1, 2, loco supra cit. Sed vereor, ne hi auctores, consequenter etiam aliquando negaturi sint, posse Deum, ut causam particularem alicui pedem, vel brachium amputare, vel cæcum reddere, cum non minus sit contra intentionem naturæ hominem uno pede postea carere, quam si cum uno solum pede initio generaretur; nec minus sit contra eamdem naturæ intentionem, quod homo ex debilitate visus corporei unum pro altero objecto sibi apparere putet, quam quod in intellectu unum pro alio intelligat. Et certe ego non invenio, ut supra dixi, differentiam quoad hoc, quando Deus ut causa particularis quidquam facit, ac quando per causas necessarias, quas ipse cum illa determinata virtute fecit, idem producit. Nam sicut dicebamus sect. præcedenti, non magis debere Deum verum dicere, quando per se ipsum immediate loquitur, quam si per alios loquatur, quos ad loquendum deputavit : ita

35 Potest Deus se solo producere in homine habitum inclinantem ad errorem.

Digitized by Google

non minus tribuetur Deo effectus; qui sequitur necessario ex causis secundis necessariis a Deo factis quam qui a solo Deo immediate fieret, ut indicavit etiam Hurtado dicta disp. XVIII, § 51.

36. Infertur. Hinc autem infero obiter cum eodem Hurt. ibi § 62, et seqq. contra P. Turr. in præsenti disp. III, dub. III, § *circa secundam*, non repugnare, quod Deus per aliquem alium, qui non loquatur Dei nomine, faciat aliquem decipi, dummodo ille, per quem decipitur, non peccet in illa deceptione. Nec contrarium docent Valent. in præsenti qu. I, pun. 3, § *sed dicet aliquis*, et Suar. in præsenti d. disp. III, sect. V, n. 13, loquuntur enim quando fit medio peccato, et mendacio decipientis. Quando vero fit sine ejus peccato, non apparet cur Deus præsertim ob majus bonum decepti, quod sæpe potest intervenire non possit res ita disponere, ut aliquis fallatur, et ita deceptus alium inculpabiliter decipiat. Expedit enim sæpe ad bonum spirituale alicujus, quod vel non recordetur præcepti, vel inculpabiliter ab alio decipiatur dicente, non esse præceptum, quando revera est, cujus notitia fortasse fuisset ei occasio transgressionis et peccati. Ad quod probandum affert Hurt. exemplum ejus, qui ex errore putat esse diem festum, et hoc ipsum persuadet alteri, ut audiat missam, ad quem actum persuadendi Deus specialiter movet, cum sit meritorius. Quod idem est, quando falso puto aliquem esse pauperem, et hoc ipsum persuadeo amico, ut illi subveniat: qui actus videntur procedere ex imperio charitatis, vel aliarum virtutum.

37 Difficultas. Tota difficultas remanet, quando Deus infunderet actum erroris, quo homo non solum judicat tale objectum, sed simul judicat, hanc esse Dei mentem : nam ex uno capite videtur illa esse locutio Dei, cum repræsentet et objectum et mentem Dei, et procedat ab ipso Deo. Ex alio autem capite videtur, quod Deus possit adhuc illum actum erroris producere in intellectu nostro : quia ut dicebamus, parum videtur referre, quod Deus se solo, vel cum causis secundis aliquod signum producat : non enim est de ratione locutionis quod fiat a solo loquente; nam homo ipse, quando loquitur, non producit ipse se solo suas voces, sed ad minus simul cum Deo. Et quidem, si esset aliquod instrumentum artificiose compositum, in quo ad motum, aliquarum rotarum, intrante, et exeunte aere per fistulas, formarentur voces similes vocibus humanis, posset homo præsertim mutus, uti instrumento illo, ut loqueretur, et exprimeret suam mentem per illas voces, sicut de facto per sonum cymbali significamus, esse opportunitatem audiendæ missæ. Posset autem Deus media causa secunda formare in nostro intellectu cognitionem illam, qua homo cognosceret, cœlum v. g. esse lapideum, et hoc ipsum esse in mente Dei : nam de facto imprimis Deus concurrit cum dæmone, quando immittit errores homini illuso, et quando persuadet illi, hanc ipsam esse revelationem Dei, vel quando apparens sub specie Dei, vel Christi format voces sensibiles significantes errorem, et simul illud esse in mente Dei. Et tamen Deus non loquitur per illas cognitiones, vel voces, ad quarum productionem cum dæmone concurrit : quia nimirum Deus non ordinat suam mentem ad hominem, neque ea intentione producit ejusmodi signa : ergo licet Deus se solo ea omnia produceret, posset adhuc non loqui, nec velle ordinare suam mentem ad hominem, et per consequens non teneretur ex veracitate ad impediendum errorem nostrum.

Quod item confirmari potest exemplo adducto instrumenti artificiosi, quo formarentur voces humanæ : nam licet posset homo uti eo instrumento ad loquendum, et exprimendam suam mentem; non tamen obligaretur ex veracitate ad non utendum eo instrumento, nisi ad loquendum vera : posset enim recreationis, vel curiositatis causa movere rotas illas absque intentione exprimendi suam mentem per voces formandas : et hoc etiamsi per accidens alii deciperentur putantes eum velle loqui, dum tamen non esset deceptio perniciosa, aut noxia : ergo Deus similiter posset medio illo instrumento formare voces absque intentione loquendi, et obligatione veracitatis, cur enim minus id possit Deus quam homo, si autem media causa secunda necessaria potest formare vocem, quin loquatur, non facile apparet cur non possit se solo formare easdem voces in aere absque intentione loquendi, cum non minus tribuantur Deo effectus producti a causis necessariis, quas Deus ponit, quam effectus a solo Deo producti. 38

39 Pro solutione difficultatis advertuntur nonnulla. Pro solutione hujus difficultatis aliqua advertenda, et explicanda sunt. Primo advertendum est id, quod dixi, et probavi disp. I, sect. X, locutionem, seu vocem, qua aliquis alteri loquitur non solum debere re-

Digitized by Google

præsentare objectum, et mentem loquentis, sed etiam debere vel formaliter, vel instrumentaliter repræsentare ordinationem mentis loquentis ad audientem; ad quam ordinationem immediate et per se repræsentandam vox illa sit, vel ex natura sua, vel saltem ex placito instituta. Sic enim voces humanæ sunt ad placitum institutæ ad omnia hæc exprimenda per se, et non solum per accidens, vel arguitive. Voces autem Angelorum, quibus sibi ad invicem loquuntur, ex natura sua institutæ sunt ad hæc omnia manifestanda: nam in mea sententia sunt actus voluntatis, quibus Angelus formaliter ordinat suam mentem ad alium Angelum, qui actus voluntatis, licet non habeant pro objecto ipsam ordinationem, alioquin haberent se ipsos pro objecto manifestando tamen se ipsos per speciem, quam Angelus audiens denuo accipit talis volitionis, manifestant ordinationem mentis, quæ non distinguitur ab ipso actu.

40 Secundo advertendum est, non omnes voces eodem modo repræsentare hanc expressionem, et ordinationem mentis loquentis ad audientem. Nam imprimis aliquæ voces ex natura sua, vel ex institutione libera ita sunt alligatæ ad exprimendam eam ordinationem et expressionem mentis, ut non sit liberum producenti eas voces velle, vel nolle exprimere mentem suam, et eam ordinare, sed vel debeat abstinere ab iis vocibus producendis, vel debeat eas producere ad exprimendam et ordinandam suam mentem. Omitto autem voces Angelicas, nam illæ ex natura et essentia sua habent, quod exprimant mentem Angeli, et ejus ordinationem: sed loquor de vocibus significantibus ad placitum. Tales autem videntur voces humanæ, quas homo immediate coram aliis profert eo modo quo proferri solent, quando ad eos diriguntur; non enim potest homo pro suo libito proferre illas voces, et nolle loqui, sed vel debet in iis circumstantiis abstinere, vel proferre illas in vera significatione, alioquin peccat contra veracitatem, ut supra diximus. Talis etiam est scriptura propria manu facta, et ad aliquem directa, et transmissa. Talis denique est nuntius ad aliquem a te missus cum mandato aliquid Petro dicendi: non enim potes pro libito nuntium ita mittere, et nolle loqui, sed veracitas obligat, ad nonnisi veram mentem exprimendam per ejusmodi nuntium.

41 Alia tamen sunt signa, seu voces non ita alligatæ, sed quibus possit, qui ea ponit velle loqui, et exprimere, et ordinare suam mentem; et tunc ex veracitate debet nonnisi veram mentem exprimere: potest tamen aliquis eadem signa ponere sine animo loquendi vel exprimendi suam mentem: et tunc non peccat contra veracitatem, nec mentitur, quamvis aliud habeat in mente ab eo, quod signa illa videntur significare. Tales videntur mihi futuræ voces, quæ in instrumento illo artificioso formarentur: quæ quamvis ex se essent aptæ, ut aliquis eas poneret ad exprimendam suam mentem, et ejus ordinationem, si vellet per eas loqui; non tamen videntur ex natura sua vel ex institutione alligatæ, ita ut non possint licite poni, nisi ex intentione loquendi: quare non esset contra veracitatem, si aliquis absque ejusmodi intentione eas poneret, licet per accidens audientes deciperentur, putantes eum velle loqui, et exprimere suam mentem. Veracitas enim non obligat, nisi in iis signis, quæ determinate instituta sunt ad hunc finem: quia in iis solis esset contra humanum commercium abusus ad alium finem, cum homines non possent suspicari, quod voces non essent positæ ad loquendum; et alioquin numquam possent credere loquenti, cum semper formidare merito possent, an voces positæ sint solum materialiter, et non ad loquendum: in illis vero aliis signis cessat hæc ratio: quia si audientes decipiuntur, a se ipsis decipiuntur; cum neque ex natura sua, neque ex institutione alligata necessario sint ad eum finem, sed inventa sint etiam indifferenter ad alios fines. Talem etiam puto esse campanæ, seu cymbali sonum: nam licet homines voluerint eo signo indicare tempus audiendæ, v. g. missæ, nunquam tamen se obligarunt ad non pulsandas campanas, nisi ad eum finem: ideo hostes non mentiuntur in rigore, quando ad conspectum classis inimicæ explodunt bombardam, sicut solent explodere amici in signum lætitiæ, et salutationis honorificæ: quia licet signum illud usurpari soleat ad id significandum, semper tamen retinet suam indifferentiam, ut possit absque ea intentione, sed propter fines alios bombarda explodi.

Tertio advertendum videtur, voces, licet 42
omnes significent, vel repræsentent ordinationem mentis loquentis; non tamen omnes eodem modo eam repræsentare. Aliquæ enim solum repræsentant eam in genere, hoc est, ordinationem mentis illius, quicumque ille

Digitized by Google

sit, qui eas profert. Tales sunt voces humanæ, quæ licet determinate significent tale objectum : non tamen repræsentant determinate mentem talis proferentis. Unde voces istæ determinate, et certo repræsentant tale objectum, ad quod significandum sunt institutæ : certos etiam nos reddunt de ordinatione mentis illius, qni eas protulit, non tamen hujus in particulari, quia vel loquentem fortasse non videmus, sed solum voces percipimus, vel unus homo alteri similis est in voce, et in vultu, quare non facile discernimus, uter illorum sit, qui loquitur. Quare certo nobis, et determinate vox repræsentavit tale objectum, et ordinationem mentis in genere illius qui eam protulit, non tamen certo, sed solum probabiliter nobis repræsentat, qui sit, qui mentem suam ad nos ordinet per talem vocem. Aliæ autem sunt voces, quæ omnino determinate repræsentant etiam, cujus sint : tales sunt voces Angelicæ, quas Angeli audientes, determinate et certissime cognoscunt, quorum sint; quia percipiunt talem actum voluntatis in individuo, quo Michael ordinat mentem suam ad illos, atque ideo ita clare cognoscunt, illam esse vocem Michaelis, ut non credam posse unum Angelum imitari vocem alterius, ut possit Angelum audientem decipere, sicut homo aliquando imitatur vocem, vel scripturam alicujus, ut alios decipiat. Nam Angelus perfectissime discernit vocem, et ordinationem unius a voce, et ordinatione alterius.

43 Deus potest cum hominibus loqui per voces internas tales, quas Dæmon imitari non possit ad decipiendum hominem.

Unde puto etiam, Deum posse cum hominibus loqui per voces internas tales, quas dæmon imitari non possit ad decipiendum hominem ; sicut enim Angelus habet vocem talem ad alios Angelos, quam alii imitari non possint, et quæ distincte manifestet, cujus sit ; cur deneganda est Deo talis vox, et adeo Dei propria, quam dæmon imitari non possit, et quæ certo manifestet et repræsentet, cujus sit illa vox nempe Dei : de facto quidem imitari valet voces, quibus Deus regulariter hominibus loquitur, quæ vel sunt voces externæ et sensibiles, vel si sunt solum internæ, non ostendunt distincte, et clare, cujus sint, sed ideo, qui eas interius percipit, putat esse Dei, quia vel simul apparet interius imago aliqua Dei, vel Christi formantis illas voces internas, sicut quando video Petrum proferentem voces, credo illas esse Petri, licet ipsæ voces in se id non repræsentent ; vel intelligit ex subjecta materia, et sensu verborun, Christum, vel Deum esse, qui loquitur : sicut quando aliquis mihi dicit, ego sum Petri pater, de quo audisti tuum amicum, ego ex sensu verborum intelligo, illas voces formari a patre Petri, licet voces ipsæ in sua entitate non ostendant, cujus sint. Quæ omnia imitari potest suo modo dæmon, et fingere se esse Christum, vel Deum loquentem exterius, vel etiam interius. Possent tamen aliquæ voces ita esse Dei propriæ, quas imitari non possit, et per quas qui eas percipit, certificetur illas esse voces Dei : sicut Gabriel audiens Michaelem certificatur de voce illa, quod sit Michaelis, nec alius Angelus eam imitari potest.

Fateor denique, esse voces aliquas quasi 44 medias inter utrasque, quæ licet non ostendant omnino inimitabiliter, cujus sint; sunt tamen ita propriæ loquentis, ut difficillime alius eas imitari possit. Qualis est vox aliqua ita propria Petri, ut licet Petrus non videatur, cognoscatur statim ex voce. Ideo enim Isaac, licet cæcus esset, cognovit statim, vocem non esse Esau, sed Jacob, qui fratris vocem imitari non potuerat. Unde aliqui sancti etiam in hac vita discernere solent statim revelationes internas Dei ab eis, quæ fiunt a dæmone, qui non potest modum illum proprium loquendi Dei semper imitari, ita ut ab aliquibus saltem magis illuminatis non dignoscatur.

45 Respondetur ad propositam difficultatem.

His itaque suppositis et animadversis, ad difficultatem supra propositam respondeo admittendo, posse Deum infundere actum erroris, quo homo et judicet cœlum esse lapideum, et hoc esse in mente Dei : quia adhuc non loqueretur, nec testificaretur Deus ; eo quod actus ille, neque ex natura sua, neque ex institutione repræsentaret immediate Deum ordinare suam mentem ad eum qui ita erraret, quæ ordinatio et repræsentatio illius est de ratione essentiali omnis locutionis : non ergo mentiretur Deus. aut falsum loqueretur infundendo ejusmodi errorem, sive id faceret per se, sive per causas secundas. Non tamen posset infundere illum actum erroris, quando esset talis, ut vel ex natura sua, vel ex institutione repræsentaret determinate et immediate ordinationem mentis Dei ad accipientem notitiam illam. Quid autem addat ordinatio hæc mentis supra judicium illud, vel supra vocem : dicendum est, aliquando esse aliquid voci intrinsecum. Nam in voce, qua unus

Digitized by Google

Angelus loquitur alteri, non est denominatio extrinseca, sed essentia talis vocis, quod sit vox et locutio Angeli ; quia est ipsamet voluntas actualis, qua Angelus loquens ordinat notitiam suam de tali objecto ad Angelum audientem, ut explicui in tract. *de Angelis*. Potest etiam vox Dei interna ad homines esse talis, ut ex sua entitate intrinseca procedat a Deo ex fine, ut homo cognoscat ejus mentem : quare per se ipsum intrinsece, et essentialiter erit vox et locutio Dei. Aliquando vero hoc ipsum erit extrinsecum in ipsa voce, quæ de se indifferens est secundum suam entitatem, ut ponatur ex illa intentione manifestandi mentem, vel non ponatur. Tales sunt voces humanæ, in quibus significare, et repræsentare ordinationem mentis est denominatio extrinseca ab institutione libera hominum : qua tamen institutione posita, jam exigent non proferri in talibus circumstantiis, et cum tali directione ad audientem, nisi ex intentione ordinandi mentem ad audientem. Tales etiam essent voces illæ formatæ ab instrumento artificioso, de quibus supra dicebamus, et quibus posset homo uti ad loquendum, et communicandam suam mentem, et posset etiam non ad hunc, sed ad alios fines eas ponere : quare per meram denominationem extrinsecam complerentur in ratione locutionis, nempe ex eo, quod ponerentur cum
6 tali intentione, et ad eum finem.

Dices, quando Deus infunderet judicium erroneum, quo homo crederet cœlum esse lapideum, et hoc esse in mente Dei, infunderet quidem illud ordinando mentem suam ad illum hominem. Quid enim est ordinare mentem meam ad aliquem, nisi velle, quod ille concipiat me habere tale objectum in mente : et hoc quidem sive illud revera habeam in mente sive non habeam : nam Angelus decipiens alium Angelum ordinaret etiam mentem suam ad illum per voluntatem, qua vult, ut audiens concipiat se tale objectum habere in mente. Deus autem infundens illum actum erroris, eo ipso vult communicari subjecto effectum formalem illius actus : idem enim est velle infundere formam subjecto, ac velle quod subjecto communicetur effectus formalis talis formæ, ergo Deus volens infundere judicium illum erroneum intellectui, vult quod intellectus judicet esse in mente Dei cœlum lapideum : ergo non potest Deus velle infundere tale judicium, quin velit dare homini notitiam mentis, quam Deus non habet, et per consequens Deus loqueretur et affirmaret aliquid falsum.

Respondeo, Deum eo casu non loqui, nec 47
ordinare suam mentem ad alium : quando enim dicimus, locutionem exigere, vel includere ordinationem mentis loquentis ad audientem, non id intelligimus de quacumque voluntate, qua loquens velit ab audiente quocumque modo concipi suam mentem. Alioquin quando Deus infunderet alicui habitum metaphysicæ, loqueretur illi, quia metaphysica affert notitiam etiam infinitæ perfectionis Dei; et per consequens scientiæ infinitæ Dei, quæ pertinet etiam ad infinitam perfectionem ; sed debet intelligi de ordinatione mentis, quam ipsa vox immediate et per se repræsentet, ut ibi indicavimus. Quamvis ergo, qui videret judicium illud erroneum in intellectu, posset arguitive colligere Deum voluisse effectum formalem illius intellectui communicari; hanc tamen voluntatem Dei non repræsentaret immediate, et per se ipsum judicium erroneum, sed aliunde per consequentias posset id colligi. Quod idem est de notitia metaphysica a Deo infusa circa scientiam infinitam Dei, quæ etiam notitia non esset lucutio Dei propter eumdem defectum. Addo, debere voce ita repræsentari hanc ordinationem loquentis, ut specialiter repræsentetur, et non solum in communi : nam licet Deus infunderet alicui notitiam, qua cognosceret Deum habere infinitam scientiam rerum omnium ; et simul fieri ex Dei voluntate quæcumque fiunt, adhuc non diceretur Deus loqui : quia licet in illa notitia communi voluntatis Dei circa omnia quæ fiunt, includeretur etiam voluntas, qua Deus vult dare hanc eamdem notitiam ; illa tamen universalitas confusa non videtur sufficere ad locutionem, quia tunc etiam non immediate repræsentaret illa notitia ordinationem mentis divinæ ad hominem, sed mediate, quatenus ex illa universali posset inferri, quod hæc etiam notitia mentis Dei data sit ex Dei voluntate : locutio autem debet, ut diximus, vel ex sua natura, vel ex institutione repræsentare immediate, et per se mentem loquentis, et ordinationem talis mentis ad audientem.

Unde jam inferri potest primo, posse 48
Deum producere voces illas, quæ in artifi- Inferuntur
cioso illo instrumento formarentur, medio nonnulla.
illo instrumento, quin per illas voces loque-

Digitized by Google

retur, aut deberet verum affirmare, sicut etiam diximus posse hominem id facere, quin loquatur : quia voces illæ taliter formatæ indifferentes sunt, ut significent mentem producentis, vel non significent, quare deficiente ordinatione propriæ mentis ad alium per illas voces, non sunt completæ in ratione locutionis. Aliter dicendum est de vocibus, quas Deus ipse solus immediate formaret, sicut formari solent ab homine, et in iis circumstantiis, in quibus determinate ex sua institutione significant ordinationem mentis ad audientem, quod idem est de scriptura, nuntio, et aliis signis similibus. Quæ quidem signa, licet non sint locutio formalis, et sine qua essent locutio solum materialis; sed tamen propter determinatam institutionem et repræsentationem quam habent, obligant, ut supra diximus, ex virtute veracitatis, ut non usurpentur etiam materialiter, quando repræsentant objectum falsum, seu contra mentem usurpantis, quia si id liceret, perverteretur convictus, et commercium humanum, ut supra explicuimus. Quæ ratio, cum procedat etiam in Deo, qui multo magis debet esse summa fide dignus in vocibus, et signis quæ usurpat ; consequens est, ut nec Deus possit ea signa etiam sine intentione loquendi usurpare, quando objectum, quod ex se significant, non esset verum.

49 Quid dicendum sit, quando Deus cum causa secunda vel media causa producit voces, vel, alia signa falsa.

Infero secundo, ut omnino respondeatur difficultati propositæ, cum suis confirmationibus, quid dicendum sit quando Deus cum causa secunda, vel media causa producit voces, vel alia signa falsa. Et imprimis, si causa illa secunda sit nuntius deputatus a Deo, ut proponat aliis, quæ ab ipso accepit; certum est, Deum loqui mediate per illum, atque ideo ex infinita sua veracitate obligari ad loquendum vera etiam per nuntium, ut constat ex dictis. Si vero causa secunda non sit nuntius a Deo deputatus, imo sit natura intellectualis, quæ de suo loquitur nomine proprio v. g. quando Deus concurrit cum dæmone, vel homine mentiente, certum est etiam Deum tunc non loqui per voces illas, ad quas concurrit, atque ideo non teneri ex veracitate sua ad negandum concursum, quando voces significant falsum. Ratio autem ex dictis est, quia voces illæ prolatæ a dæmone vel homine, nullo modo neque ex natura sua, neque ex institutione aptæ sunt ad repræsentandam ordinationem mentis Dei in audientem, cum solum sint institutæ ad repræsentandam ordinationem mentis dæmonis ipsius, vel hominis qui illas specialiter profert : non ergo loquitur, nec potest Deus loqui per illas nisi id specialiter alio modo significet, atque adeo non erit mendax, quamvis voces ipsæ mendacium, vel falsitatem contineant. Quando vero voces non formarentur a dæmone, vel homine loquente, sed ab alia causa irrationali, distinguendum puto : nam si causa illa secunda sit naturalis, et cui Deus ut auctor naturæ debeat concursum ad voces illas formandas, Deus nec loquitur per voces illas, nec etiam loqui potest, nisi saltem specialiter significet, se assumere voces illas ad loquendum. Unde si esset aliquis locus ita formatus a natura, ut per ingressum aeris, vel solis, etc. vel aliter formarentur in eo voces, Deus concurrens ad voces illas concurcu generali nullo modo loquitur per illas, quia illæ voces in iis circumstantiis non sunt aptæ ad repræsentandam ordinationem mentis Dei ad audientes. Sicut quando Deus concurrit cum psittaco ad formandas voces, quas didicit, non loquitur per illas, nec ordinat suam mentem ad audientes, sed concurrit ad effectum illum, sicut cum igne ad calefaciendum, et cum sole ad illuminandum, etc. Si vero causæ illi non debeatur concursus Dei ad illum effectum, sed Deus specialiter ex se concurrat, ut si cum psittaco, qui voces non didicit, concurrat ad formandas voces significantes : credo, posse Deum loqui per voces illas, prout locutus videtur per voces formatas ab asina Balaam, atque ita de facto loquitur dæmon per voces, quas formari facit ab homine obsesso, et locutus est per voces formatas a serpente, ut constat ; quia jam tunc illa specialis motio et concursus ad formandas voces illas sufficienter significare potest ordinationem mentis illius, qui ita specialiter eas format. Addo tamen, non videri necessarium, quod Deus formans illas voces etiam specialiter, censeatur semper velle loqui per illas : nam sicut supra dicebamus, eum, qui specialiter moveret rotam instrumenti artificiosi, ut in eo formarentur aliquæ voces, non semper censeri velle loqui per illas, nec obligari ad hoc, ut significent veram ejus mentem, quod idem est de eo, qui docet psittacum formare voces aliquas, quamvis et hic etiam possit velle loqui, et exprimere suum sensum per illas, prout faciebant illi, qui per voces avium

Digitized by Google

salutabant Imperatorem illis vocibus, *Ave invictissime Cæsar :* ita posset Deus formare illas voces in causa inanimata, vel in bruto ob alios fines v. g. ad ostendendam suam artem; vel potentiam, et non ad loquendum per illas. Dixi tamen, non semper debere Deum loqui per illas voces sic mirabiliter a se formatas; quia aliquando, et in aliquibus circumstantiis specialis illa motio Dei posset sufficienter, et determinate significare audientibus locutionem Dei, et manifestationem suæ mentis v. g. si exprimerent personam Dei loquentis, prout dæmon per voces serpentis sufficienter significabat se loqui per illas ; et in obsessis regulariter ostendit sufficienter se loqui, et non ipsum hominem, cum respondeat interrogatus de rebus propriis pertinentibus ad ipsum dæmonem, et dicat, ego intravi in hoc corpus tali occasione, etc. Totum enim hoc pendet ex circumstantiis specialibus quæ possunt determinare voces ad significandam talem ordinationem mentis illius, qui specialiter concurrit ad tales voces formandas. Et hæc dicta sint pro solutione illius secundæ objectionis propositæ de actu erroris, quem Deus infundere potest.

50 Objectio III. Tertio principaliter objicitur, quia si Deus non posset mentiri, vel loqui falsum, non esset omnipotens : daretur enim aliquod ens finitum quod Deus non posset producere, nempe voces significantes falsum, quæ quidem sunt aliquod ens reale possibile, et tamen improducibile a Deo. Ad hoc bene respondet Hurtado dicta disp. XVIII. §. 65. et 66. nullum esse ens creabile, quod Deus ponere non possit saltem concursu generali et materialiter, prout sunt a Deo actiones peccaminosæ nostræ. Deinde tota substantia illius vocis potuit poni a solo Deo, si vel vox illa non esset imposita ad significandum, vel esset imposita ad aliud significandum ; vel si hoc objectum non esset falsum, sed verum ; vel si Deus protestetur, se non velle loqui per illas voces, sed producere eas materialiter. Quod autem Deus non possit producere se solo eas voces, quando in his circumstantiis determinate significarent Deum loquentem per illas, et objectum esse falsum, non est inconveniens ; quia aliqua entium complexa sunt, quæ Deus ponere non potest, nempe revelationem de vita Petri duratura per totum diem crastinum, et mortem crastinam Petri. Item posita in Petro advertentia ad prohibitionem, non potest Deus velle determinate ejus consensum liberum ad esum carnium prohibitum, et sic de aliis.

Urgeri tamen potest difficultas in iis locutionibus Dei, quæ per suam entitatem intrinsecam repræsentarent ordinationem mentis divinæ ad audientem, quales diximus posse esse aliquas voces internas Dei, sicut etiam sunt voces Angeli loquentis ad Angelum : has vero voces de objecto falso in nullo casu posset Deus per se, vel per alium producere. Ad hoc tamen dici posset, has etiam voces potuisse fieri a Deo, quando objectum non fuisset falsum, sed verum, quod sufficit ad hoc, ut in Deo sit potentia simpliciter ad illas voces, licet non possit eas conjungere cum falsitate objecti. Sed adhuc urgeri potest de illis vocibus internis, quæ repræsentarent objectum falsum impossibile v. g. esse in Deo quatuor personas. De his itaque fatendum est, non esse in Deo potentiam simpliciter et absolute ad illas ponendas : neque in hoc est inconveniens, quia in Deo non est potentia ulla ad creandam chimæram, vel aliquid aliud implicans contradictionem, quales essent voces illæ, quæ repræsentarent essentialiter objectum falsum, et aliunde essent essentialiter voces Dei summe veracis id testificantis : in quo conceptu non minus, quam in chimæra, involvuntur duo contradictoria. 51

Quarto objicitur, quia adhuc, postquam Deus revelavit se aliquid facturum, manet in Deo potentia ad faciendum contrarium, ergo potest non sequi effectus revelatus, quo non secuto, revelatio erit falsa. 52 Objectio IV.

Respondetur facile, in Deo manere potentiam simpliciter ad faciendum contrarium, neque eam potentiam amitti ; non tamen manere potentiam, imo nec unquam fuisse in Deo ad conjungendum oppositum cum revelatione semel facta; esset enim potentia ad conjungenda duo contradictoria. Sicut Deus revelans aliquid habet potentiam ad non revelandum hoc, sed oppositum, quam potentiam nunquam perdit; non tamen potest conjungere negationem revelationis cum revelatione. Advertit autem bene Hurtado ubi supra §. 71, etiamsi in Deo esset mutabilitas consilii, et posset ex suppositione, quod semel efficaciter, et absolute decrevit aliquid facere, mutare adhuc postea consilium, et velle contrarium, adhuc non sequi per locum intrinsecum, quod posset Deus revelare falsum : quia adhuc 53

Digitized by Google

retineret scientiam infallibilem futurorum : quare etiamsi prius decerneret absolute cras occidere Petrum, si tamen postea, mutato consilio, eum non esset occisurus, semper præscivisset, Petrum cras non esse occidendum, non obstante decreto præsenti de ejus occisione crastina. Sicut etiam S. Petrus decretum absolutum habebat præsens in cœna non negandi Christum ; et tamen Christo revelante negationem futuram, poterat simul eam futuram credere, et se ab illo decreto per inconstantiam recessurum.

Quinto objiciuntur plura ad probandum mendacium, vel testificationem falsi non esse ita malam, ut non possit aliquando esse licita saltem in Deo, qui nullis legibus tenetur. De hoc tamen dicemus sect. seq.

SECTIO IV.

Utrum revelatio falsa ex malitia ejus intrinseca reddatur impossibilis Deo.

54

Qui dicunt, Deum saltem de potentia absoluta posse revelare falsum, consequenter docent, revelationem falsi non esse ita intrinsece malam, ut non possit saltem in Deo aliquando esse licita. Omitto autem argumenta, quibus ex Scriptura probare contendunt, Deum aliquando falsum dixisse, vel id approbasse in aliis mentientibus. Hæc enim omnia, ut dixi, spectant ad Scripturæ interpretes, qui explicant verum Scripturæ sensum, eamque et Deum ipsum ab hac calumnia defendunt. Præcipuum ergo fundamentum desumunt ex eo, quod in assertione falsa non apparet tanta, et tam essentialis malitia, ut non possit vel ex Dei dispensatione, vel ex necessitate, et causa occurrente reddi aliquando licita, in qua sententia fuit procul dubio Cassianus in *Collat.* II Abbatis Josepha c. XV usque ad XXV, quem immerito excusat Hurtado disp. XVIII, §. 1, dicens, loqui solum de æquivocatione, vel amphibologia. Tota autem vis eorum fundamenti, et rationis videtur reduci ad hoc, quod alia præcepta etiam legis naturalis possunt non obligare, vel ob necessitatem, vel ob dispensationem Dei aut ejus præceptum : sic enim præceptum non occidendi non obligavit Abrahamum, ne occideret filium jubente Deo. Præceptum non furandi cessat in casu necessitatis, vel ex Dei permissione, ex qua Hebræi acceperunt vasa pretiosa Ægyptiorum. Præceptum non infamandi proximum non obligat, quando ita expedit ad bonum publicum : sicut etiam præceptum servandi secretum non obligat in aliquibus circumstantiis, et sic de aliis. Cur ergo præceptum non mentiendi non habebit etiam aliquas exceptiones, v. g. intercedente necessitate publica, vel privata maxima, ad quam superandam necessarium sit mendacium officiosum, vel certe non perniciosum, vel saltem accedente permissione Dei. 55

Nec videtur omnino satisfacere, quod aliqui communiter dicunt, Deum nunquam dispensare in præceptis naturalibus, sed solum per mutationem materiæ cessare obligationem, v. g. Præceptum non est non occidendi, sed solum non occidendi auctoritate privata, et sine necessitate defensionis contra aggressorem injustum : quare Deus non dispensavit cum Abrahamo in prohibitione homicidii, sed dedit illi auctoritatem publicam suam : Deus quippe est dominus vitæ nostræ, et potest licite occidere, atque ideo fecit, quod occisio illa non esset auctoritate privata, et consequenter nec homicidium, sed occisio justa. Sicut nec cum Hebræis dispensavit, ut possent furari, sed fecit illos dominos illorum bonorum, atque ideo non furabantur, sed accipiebant res suas : et sic in aliis exemplis, in quibus mutatis circumstantiis, non manet materia prohibita, sed alia diversa. Mendacium autem in quibuslibet circumstantiis manet mendacium, seu assertio falsa contra mentem, in quo consistit tota malitia objectiva mendacii, qua manente, repugnat esse licitum.

Hoc, inquam, non videtur satisfacere. Primo, quia hæc videtur esse petitio principii : hoc enim ipsum est, quod petitur, cur, sicut occisio hominis, infamatio, acceptio rei alienæ, et similia, in aliquibus circumstantiis possunt fieri licita, ita ut non intelligantur prohibita in illis circumstantiis, sed in aliis ; sic etiam assertio falsa contra mentem non possit in aliquibus circumstantiis fieri licita, ita ut prohibitio non sit de omni assertione falsa, sed de mendacio, hoc est, de assertione falsa sine necessitate, et sine talibus circumstantiis, quibus advenientibus, jam mutabitur materia in aliam, quæ nunquam fuerat comprehensa sub prohibitione legis naturalis. 56 Cur assertio falsa contra mentem in aliquibus circumstantiis non possit fieri licita.

Digitized by Google

57 Ad hoc responderi posset, aliquas esse materias, quas oportuit prohiberi universaliter absque ulla exceptione, quia quæcumque exceptio apponeretur, non cessarent inconvenientia : prout dici solet de pollutione procurata, quæ in nullis prorsus circumstantiis, vel necessitate potest esse licita; et de revelatione sigilli confessionnis id latius explicuimus XXIII *de Pœnit.* sect. I, n. 8. ubi reddidimus rationem ; quia si in aliquibus circumstantiis esset licita propter maximam aliquam causam vel necessitatem, hoc solum sufficeret ad reddendam semper difficilem confessionem sacramentalem, timentibus pœnitentibus, ne occurrente, vel apprehenso a confessario casu illo, revelarentur eorum peccata : quare ad obviandum huic malo necesse erat absque ulla prorsus exceptione prohibere revelationem confessionis : nec æquivalet malum illud rarum, cui obviaretur revelata confessione, malo perpetuo et detrimento continuo ex difficultate confessionis, si exciperetur casus ille a prohibitione. Sic ergo dici potest de mendacio ; adeo enim sunt proni homines etiam stante prohibitione universali mendacii, ad mentiendum, ut si in aliquo casu esset licitum, frequenter persuaderent sibi casum illum adesse, et semper formidarent auditores de veritate loquentis, ne forte sub aliqua excusatione licite tunc loqueretur falsum, unde cessaret magna ex parte fides humana, et per consequens commercium et convictus, qui in ea fide fundatur : quare oportuit universaliter, et absque ulla prorsus exceptione locutionem falsam prohiberi, quia alioquin non impedirentur hæc inconvenientia, quæ graviora sunt, et majoris ponderis, quam utilitas ex eo quod in aliquo raro casu mendacium liceret, et ideo Alexand. III, in cap. *super eo, de usuris,* definivit, etiam pro tuenda vita alicujus non esse licitum mendacium. ut omnem necessitatis casum excluderet.

58 Cæterum adhuc ex hoc ipso videtur argui posse, et redire difficultas : quia cum ratio prohibendi universaliter mendacium sit bonum publicum humanæ reipublicæ, cujus pax, fides, et commercium impediretur, si mendacium in aliquo casu liceret, consequens esse videtur, ut Deus, qui Dominus est totius humanæ reipublicæ, et qui pro suo libito potest totum reipublicæ creatæ bonum impedire, sicut et pro libito potest eam totam destruere et annihilare, possit etiam facultatem mentiendi dare, ex qua mala illa in republica sequerentur. Quia sicut ex occisione mutua a singulis pro libito facta innumera mala sequerentur, si licita esset ; et tamen quia Deus potest libere disponere de omnium vita, potest alicui concedere et præcipere, ut omnes alios occidat : sic idem Deus, qui potest de reipublicæ pace pro libito disponere, ejusque commercium impedire poterit, si velit, vel permittere et præcipere alicui quod mentiatur, etiamsi ea mala in republica secutura sint. Jam enim tunc majus bonum esset, quod ex mendacio sequeretur, nempe libitum Dei fieri, quod solum, cum supremus princeps et Dominus despoticus sit, præponderat omni commodo, et paci creaturarum quas pro solo suo libito potest destruere, et malis omnibus afficere. Ad quod confirmandum afferri solet cap. *gaudemus, de divortiis,* ubi Innocent. III videtur excusare Jacobum a mendacio propter Dei dispensationem.

An Deus possit dispensare cum homine aliquando, ut mentiatur.

Ab hac difficultate, quod attinet ad præsentem quæstionem facilius puto posse nos expediri : nam quæstio propria nostra præsens non est, an Deus possit dispensare cum homine aliquando ut mentiatur, vel falsum affirmet ; quæ quidem quæstio pertinet magis ad *primam secundæ* in tract. *de legibus*, vel *secundam secundæ* in quæstione de *mendacio*. Quæstio autem nostra est de solo Deo, an ipse Deus aliquando possit licite mentiri, vel fallere, et falsum revelare : et ad infallibilitatem fidei devinæ sufficit, quod Deus fallere non possit, nec falsum testificari, etiamsi homines ex dispensatione Dei id possent licite facere. Et quidem, licet aliquis concederet, homines aliquando posse id licite facere, vel ob necessitatem, vel ex Dei dispensatione, non posset id de Deo concedi, in quo, ut Plato supra adductus monuit, non posset locum habere excusatio illa necessitatis ; cum Deus facillime posset absque mendacio omnia pericula et inconvenientia impedire. Neque etiam licet Deus posset cum aliis dispensare, ut mentirentur, posset ipse licite mentiri. Sunt enim aliqua, quæ ex præcepto, vel dispensatione Dei possunt homines agere erga alios homines, non tamen erga ipsum Deum, v. g. potest Deus præcipere homini, ut contumeliis vexet alium hominem, cum dominus sit Deus honoris nostri, eumque per se, vel per alios possit nobis auferre ; non tamen posset 59

Deus dispensare, aut præcipere, ut contumelias in ipsum Deum proferremus eum inhonorando, quæ quidem semper essent blasphemiæ turpissimæ. Posset item Deus præcipere alicui, ut stultum vel insanum se fingeret, ut contemptibilis apud alios esset: non tamen posset Deus ipse ad eumdem finem se fingere stultum vel insanum : esset enim imperfectio contra infinitam majestatem et dignitatem Dei, si posset talem unquam actionem exercere, ob quam merito posset stultus, vel insanus æstimari: quod tamen non est contra dignitatem hominis, cum ex natura sua possit sæpe tales actiones exercere. Similiter ergo, licet concederetur, quod homo ex præcepto, vel dispensatione Dei posset aliquando falsum testificari; quia totum damnum, quod inde sequeretur esset solum contra fidem et existimationem humanam, et contra hominum convictum, et commercium, quorum omnium Deus est dominus, et potest bona illa auferre : non tamen deberet, aut posset concedi, quod Deus ipse posset mentiri, vel fallere, ex hoc enim possibili sequeretur imperfectio maxima in ipso Deo, nimirum defectus summæ auctoritatis in testificando; possent enim homines formidare semper de veritate divinæ testificationis, cum fallere posset. Quare cum non possit Deus auferre sibi suas perfectiones, licet possit auferre nostras; consequens est, ut nec possit id faceret unquam, ex cujus possibilitate argueretur defectus alicujus perfectionis simpliciter simplicis in ipso Deo; qualis est summa auctoritas in testificando, et esse summe fide dignum in suis dictis, quæ perfectiones non subsunt libero dominio Dei, sicut subsunt nostræ : hoc enim ipsum liberum dominium erga suas perfectiones esset maxima imperfectio, cum esset defectibilitas ab infinita perfectione.

60 Dixi, infallibilitatem Dei et ejus impotentiam ad mentiendum, vel dicendum falsum non pendere ab eo, quod homo possit, vel non possit ex dispensatione vel præcepto Dei mentiri, vel falsum testificari : non tamen ideo concedo, posse Deum id homini præcipere, vel in hoc dispensare : video enim posse hanc rationem extendi etiam ad homines, ad quorum naturæ perfectionem spectare videtur non solum non mentiri, sed etiam non posse licite mentiri, vel falsum unquam testificari. Si enim id in aliquo casu possent licite facere, jam ex hoc capite deficeret in radice fides humana. Quia hoc ipsum scire, illum, qui mihi loquitur, posse aliquando licite mentiri et falsum dicere, et posse licite id procurare, ac petere a Deo dispensationem, ut licite mentiretur, non parum derogaret fidei humanæ, cum possemus formidare, ne vel ille, qui loquitur, obtinuisset fortasse, vel saltem imaginaretur sibi datam dispensationem in hoc casu, quam sæpe dæmon fingens se Deum hominibus concederet, nec ex hac concessione possemus agnoscere dæmonis fallaciam et illusionem, sicut modo possumus facile agnoscere, cum sciamus ex Scriptura, dæmonem esse patrem mendacii, et omne mendacium a dæmone esse, et non a Deo, qui solum amat veritatem. Pertinet ergo ad ipsam naturam rationalem, et ejus dignitatem hæc totalis et universalis impotentia licite mentiendi, vel falsum testificandi, ut possit esse integra fides mutua inter homines, atque adeo, quod Deus non possit in hoc cum homine dispensare, Quare licet Deus possit naturam humanam destruere, et ejus perfectiones, non tamen potest illam condere sine sua perfectione essentiali et radicali, ad quam spectat hæc universalis impotentia falsum licite testificandi. Neque etiam obstat Innoc. III, supra adductus in cap. *gaudemus de devortiis* : ibi enim non dicit Deum dispensasse cum Jacob ut mentiretur, sed propter Dei revelationem illi factam, fuisse excusatum. Verba Pontificis sunt hæc : « Neque ulli umquam licuit simul plures uxores habere, nisi cui fuit divina revelatione concessum, qui mos quandoque, interdum etiam fas censetur. per quam sicut Jacob a mendacio; Israelitæ a furto, et Samson ab homicidio, sic et Patriarchæ, et alii viri justi qui plures leguntur habuisse uxores ab adulterio excusantur. » Quorum verborum sensus non est quod Deus dispensaverit in mendacio, sed quod per suam revelationem mutaverit materiam, revelando nimirum, quod Jacobo debebatur primogenitura, fecit, quod verba illa, *Ego sum primogenitus tuus Esau,* etc. in aliquo vero sensu proferri potuerint sine mendacio, sicut etiam in exemplis ibi a Pontifice adductis revelatio, et non dispensatio intercessit. Sic enim Deus non dispensavit cum Israelitis, ut furarentur, sed dedit eis dominium eorum bonorum, nec dispensavit cum Samsone, ut occideret se propria auctoritate, sed constituit eum ministrum suum ad

Pertinet ad ipsam naturam rationalem et ejus dignitatem universalis impotentia licite mentiendi

Gen. xxvii, 32.

eam actionem; sic ergo non dispensatio Dei, sed revelatio, qua mutata fuit materia, excusavit Jacobum a mendacio. Quia tamen non oportet quæstiones confundere, et quia infallibilitas Dei, et impotentia mentiendi non pendet ab eo, quod homo possit, vel non possit ex dispensatione Dei aliquando falsum loqui; non est necesse de homine id nunc ex professo probare, sed solum ostendere, quomodo in Deo id repugnet, etiamsi homini non repugnaret: quod solum sufficit, et requiritur ad infallibilitatem divini testimonii.

SECTIO V.

An possit Deus amphibologice loqui, et an ex hoc capite deficiat ejus infallibilitas.

Hoc est aliud argumentum, quo uti possunt, qui dicebant Deum saltem de potentia absoluta posse fallere: quia omnia inconvenientia, quæ ex hoc sequerentur, æque videndur sequi ex amphibologia verborum. qua non minus decipiuntur audientes percipientes verba in diverso sensu ab eo, in quo proferuntur. Nam mea quid refert, quod aliud significent verba ab eo, quod est in mente, vel quod aliud ego ex verbis percipiam, quam loquens significare intendit, si in utroque casu æque decipior verborum occasione?

Hæc quæstio pendet ex illa alia, an et quomodo licitum sit uti verbis æquivocis et ambiguis, seu loqui amphibologice intendendo significare verbis alium sensum verum, diversum tamen ab eo, quem auditores hic et nunc concipiunt, et significari putant, de qua quæstione ultra alios videri possunt P. Suarez t. II *de Religione*, tr. IV, lib. III, cap. X et XI, Lessius de *Justitia* c. XLII, dub. IX, n. 47, Sanchez lib. I *de Matrim.* disp. X, in fine, et late lib. III, *in Decalog.* cap. VI, n. 15, et post alios Coninch. in præsenti disp. X, dub. III, in qua quæstione aliqui adeo putant licitam esse amphibologiam in vocibus, ut id verum putent, saltem cum causa, quando, licet verba exterius prolata sensum verum habere non possint, cum tamen habere possunt conjuncta cum verbis aliis quæ mente concipiuntur, et retinentur, ut si interroganti, an hodie quidquam comederis? respondeas, hodie nihil prorsus comedi, retinendo in mente, ex carnibus; ita plures, quos refert, et sequitur Sanchez dicto cap. VI.

62 Hoc tamen ita universaliter prolatum mihi semper durissimum, et difficillimum visum est cum aliis multis, quos refert Sanchez ibi, et aliis quos refert et sequitur Coninch. ubi supra n. 34 et n. 49. qui id late et optime probat. Ratio autem præcipua est quia veracitas obligat quidem ad conformanda verba menti, non ad conformandam mentem cum mente; ad hoc enim necessitate cogitur homo, sed ut non appareat aliud in verbis ab eo, quod est in mente loquentis. Debemus ergo comparare verba ipsa cum mente, et videre ex una parte voces externas cum sua significatione, et ex alia parte mentem loquentis, et considerare, an verba exprimant id quod est in mente, an vero aliquid contrarium. Si enim contrarium exprimunt, fit contra veracitatem: si exprimunt idem, satisfit plene veracitati: et quidem, cum tota hæc obligatio veracitatis proveniat, ut diximus, ex necessitate conservandi fidem humanam adeo necessariam ad convictum, et commercium politicum, nescio quomodo eadem veracitas non debuerit æque prohibere restrictiones illas mentales, ex quibus, si licitæ essent, eadem omnino inconvenientia orirentur. Æque enim dubitarent omnes audientes, an loquens ultra voces externas adderet restrictiones mentales, quibus sensus contrarius contineretur sensui, quem voces exprimerent, sicut dubitare possent de veritate, si mendacium liceret. Unde inutilis omnino esset mendacii prohibitio; omnes enim, qui mentiri non auderent propter prohibitionem, easdem voces omnino usurparent, quas mentientes usurpassent, et eumdem finem obtinerent addita restrictione mentali. Nec satisfacies dicendo, id non licere, nisi cum causa: nam eodem modo dicerent alii, mendacium etiam non licere nisi cum causa: occurrente autem causa, idem omnino liceret, et eadem incommoda sequerentur, si restrictio illa pure mentalis licita esset, quæ sequerentur, si licitum esset mendacium cum causa: quare frustra lex naturalis mendacium etiam cum causa prohibuisset.

63 Objectio I. Objiciunt primo, quod Christus ipse *Joan.* VII, 8, rogantibus, ut ascenderet ad diem festum, respondit: *Vos ascendite ad diem festum hunc, ego non ascendo;* et tamen postea, *et ipse ascendit ad diem festum, non manifeste*

Digitized by Google

sed quasi in occulto. Unde apparet priora verba dicta fuisse a Christo cum restrictione mentali, scilicet, *ego non ascendo publice, et palam.* Respondetur primo communiter, sensum priorum verborum esse juxta mentem petentium, qui petebant, ut ascenderet palam, dicebant enim : *transi hinc, et vade in Judæam, ut et discipuli tui videant opera tua, quæ facis. Nemo quippe in occulto quid facit, et quærit ipse in palam esse, si hæc facis, manifesta te ipsum mundo.* In eodem ergo sensu respondit Christus, se non ascendere, quæ non est restrictio mentis, sed retentio sensus propositi a rogantibus : sicut si peterent, *veni vobiscum;* et responderet, *non veniam,* subintelligitur, *vobiscum.* Addunt alii, legendum ibi esse *nondum ascendo,* vel ut alii volunt, *non ascendo nunc,* prout habent alii graves interpretes. Sed, ut notat Hurtado disp. XVIII, § 68, sensus idem est retenta prima lectione : quia in rigore verba illa, *non ascendo,* non negant ascensum futurum, sed præsentem, quem illi petebant.

64
Objectio II.

Objiciunt secundo, verba ejusdem Christi *Marc.* XIII, 32. qui interrogatus a discipulis de die judicii, respondit : *de die autem illo, vel hora, nemo scit, neque Angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater,* quod etiam verum esse non poterat, nisi cum restrictione mentali, *non scit Filius, ut dicat.* Respondetur tamen, hanc non esse restrictionem mentalem, de qua loquimur, sed sensum verum, quem voces illæ habent: nam qui interrogatur de re aliqua, solum rogatur de notitia, quam communicare possit, non de ea, quam communicare non potest, eo quod secreto illam acceperit, prout Christus, ut homo secreto acceperat notitiam illius diei.

65
An qui utitur restrictione mentali, vere committat peccatum mendacii.

Petes, an qui utitur restrictione illa pure mentali, vere committat peccatum mendacii : quod idem quæri potest de eo, qui utitur amphibologia sine causa in sensu diverso ab eo, quem auditores concipiunt. Affirmat Kon. ubi sup. n. 49 et 50. esse mendacium: quia talis oratio absolute prolata est falsa, nec aliud est velle mentiri, nisi scienter velle proferre verba, quæ in his circumstantiis prolata significant id, quod proferens scit esse falsum. In hoc tamen potest esse quæstio de nomine, et mihi magis placet, quod illud non appelletur proprie et formaliter mendacium, sed solum materialiter. Nam mendacium formale videtur essse locutio formalis contra mentem: locutio autem formaliter in ratione locutionis videtur compleri formaliter per voluntatem significandi, sine qua prolatio sola vocum non est formalis locutio : quia locutio includit essentialiter, ut diximus, ordinationem mentis nostræ ad audientem : qui ergo non vult communicare audienti notitiam suam de tali objecto, sed de alio diverso, non loquitur formaliter de illo objecto, quod voces solæ possent significare. Fateor, nec etiam loqui de illo alio objecto, quod voces simul cum restrictione mente retenta significarent; quia illud objectum voces externæ non significant, et per conceptus internos vocibus non expressos loqui non potest : atque ideo in rigore loquendo, de nullo objecto loquitur complete. Non enim de objecto, de quo loqui intendit, quia illud non exprimitur per voces : neque etiam de objecto, quod voces de se significant, quia non intendit de illo loqui, neque illius notitiam audienti communicare; de nullo ergo objecto loquitur. Neque enim loqui est solum proferre voces significantes de se hoc objectum : qui enim profert voces ambiguas et significantes de se duo objecta, alterum verum, et alterum falsum, non mentitur, nisi velit significare objectum falsum, nec loquitur verum, nisi illud velit significare : ergo prolatio illa vocum completur formaliter in ratione locutionis veræ vel mendacii, a voluntate significandi tale, vel tale objectum. Alioquin, si absque ulla voluntate significandi, vel determinandi significationem eas voces ambiguas proferret, adhuc loqueretur per illas voces, et per consequens loqueretur verum, et mentiretur, cum voces de se utrumque æque significarent.

Dixi tamen, quoad hoc esse posse quæs- 66
tionem de nomine : quia de re ipsa fateor etiam absque voluntate loquendi de tali objecto falso, quod solum voces externæ significare possunt, prolationem voluntariam talium vocum esse peccatum contra veracitatem, quæ non solum obligat ad non mentiendum formaliter, hoc est cum intentione loquendi et significandi objectum falsum, sed etiam ad non mentiendum materialiter, hoc est, non proferendum eas voces, quæ de se in his circumstantiis prolatæ non possunt significare nisi objectum falsum. Parum enim refert ad impediendum commercium humanum, quod voces proferantur cum hac intentione, vel illa, cum audientes solum percipiant voces, et earum externam significationem, nec illam aliam intentio-

Digitized by Google

nem possint, nisi ex ipsis vocibus externis, colligere. Quare esset etiam contra religionem, si aliquis loquens cum restrictione illa pure mentali adderet jusjurandum, quia jam ex vi vocum externarum adduceretur Deus in testem rei falsæ, quod non minus a religione prohibetur.

67 [Amphibologiis, æquivocationibus uti liceat] Hoc supposito, restat quæstio solum de amphibologia, seu verbis illis ambiguis, quæ possunt de se duos sensus habere, alterum falsum in quo ab auditoribus accipiuntur, alterum verum, quem loquens significare intendit. De qua rursus supponendum est primo, in aliquibus casibus esse procul dubio obligationem abstinendi ab ejusmodi æquivocationibus, et usurpandi verba in eo sensu, in quo ab auditoribus accipiuntur. Primo, quando ex illo errore auditores in aliquod grave incommodum inciderent. [Quibus in casibus abstinendum sit ab æquivocationibus.] Quæ obligatio erit etiam ex virtute fidei, vel religionis, quando error quem conciperent, esset contra fidem. Sicut quando etiam esset contra justitiam, vel castitatem, aut alias virtutes, usus ille amphibologiæ esset saltem indirecte contra eas virtutes. Secundo, quando ex ratione officii tenemur aliquem instruere, et docere vera, ne erret: et magis, si pretio, vel stipendio accepto ad id tenemur. Tertio, quando contractus onerosos, et mutuos celebramus; debemus enim ex justitia verba ad mentem contrahentis proferre, ne eum decipiamus. Quarto, Quando judici, vel prælato legitime interroganti jubemur respondere; debemus enim in sensu interrogantis respondere, vel certe in sensu, quo interrogare deberet.

68 [Amphibologiis absque ulla causa utens, non excusatur peccato saltem levi.] Secundo, supponendum est non posse excusari a vitio, et peccato saltem levi, iis amphibologiis, et captiosis æquivocationibus absque ulla causa uti, in quo omnes conveniunt, quos affert, et sequitur Sanch. dicto cap. VI. Quia, licet illud non sit mendacium, aliquod tamen detrimentum affert communi convictui, et colloquiis humanis, et aliquo modo derogat humanæ fidei, cum non semper auditores possint ita cauti esse, ut omnes æquivocationes cavere possint. Addit Kon. n. 44. semper inferri damnum aliquod proximo, nempe errorem, seu judicium falsum, quod concipit propter verba male intellecta. Qualis autem causa sufficiat ad excusandam hanc culpam, Sanch. n. 19. dicit sufficere, quoties occulatio veritatis necessaria, vel utilis est ad salutem animæ, vel corporis, honorem, vel res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens, ac studiosa, etc. n. 22. cum Soto dicit, excusari a culpa, quando in jocis et ridiculis fieret, quia honesta recreatio id redderet licitum, quod tamen merito intelligit, quando juramentum non adjungitur: ad hoc enim gravior causa requireretur propter divini nominis reverentiam, quamvis non censeat esse peccatum mortale amphibologiam juramento confirmare etiam sine causa.

His suppositis, communis et vera sententia affirmat licitum esse hominibus his amphibologiis, et æquivocationibus ex causa uti, ut cum aliis, quos afferunt, docent Sanchez ibi. n. 18, et Coninch. n. 35 et n. 48 quia in rigore tunc non mentiris, sed profers verba in sensu vero, quem ex sua institutione recipiunt. Quod autem audiens ea verba in alio sensu accipiat, non provenit ex te, ut ex causa, licet occasionem dederis exceptioni, quam non teneris vitare cum incommodo tuo proportionato, præsertim cum damnum illud proximi adeo sit leve, et absque alio præjudicio. 69 [Amphibologiis et æquivocationibus ex causa uti licet.]

Dices, ex his etiam æquivocationibus sequi incommoda contra humanum commercium et fidem humanam, propter quæ diximus mendacium esse semper illicitum etiam ex causa gravissima: nam æque decipiuntur et falluntur auditores. ac si loquens mentiretur. Respondetur, hoc incommodum non sequi per se ex æquivocatione, sed per accidens: per se autem sequitur ex ignorantia auditoris, qui negligenter sensum verborum examinavit, et noluit vexari in eo penetrando, et intelligendo. Loquens autem satisfacit conformando verba externa cum sua mente, nec tenetur partes etiam auditoris suscipere, vel ita clarum et digestum verborum sensum illi porrigere, ut nihil ei laboris supersit ad intelligendam mentem loquentis. Alioquin deberet, qui latine loquitur, voces clarissimas seligere, et formulas loquendi minus peregrinas, ne forte obscuritate sermonis daret occasionem auditoribus, vel lectoribus aliquid aliud diversum in suis verbis intelligendi. Sibi itaque imputare debet, vel suæ ignorantiæ, aut pigritiæ, quod cito et leviter, verborum vi non ponderata assensum præbuerit. Satis enim est ad commercium humanum, si nemo contra mentem verba proferat, neque etiam verbis æquivocis ab auditore non intelligendis in 70

sensu loquentis, sine causa utatur, quamvis causa justa intercedente, possit uti auditorum ignavia et inscitia ad occultandam juste veritatem, quam manifestare non tenetur.

71 Amphibologiis utens ex causa, quomodo intendat verum sensum in verbis ambiguis.

Hinc tamen oritur difficultas, quomodo fieri possit, ut in prædicto casu loquens intendat verum sensum in verbis ambiguis, cum reipsa verba illa usurpet ad occultandam veritatem. Id enim unusquisque intendit in suis actionibus, quod habet pro fine: qui autem usurpat verba ambigua, ideo verba illa seligit et profert, quia utilia sunt ad occultandam veritatem quam in mente habet: non sunt autem utilia ad eum finem, nisi quatenus generant alium sensum diversum in audiente: hunc ergo alium sensum videtur loquens intendere significare, et non illum quem habet in mente: quomodo enim vult significare id, quod non vult venire in mentem audientis, sed omnino eum latere? Repugnat ergo, quod utens æquivocatione ad decipiendum, vel saltem ad occultandam veritatem velit significare verum sensum, et per consequens, quod loquatur verum.

72 Respondeo, requiri quidem voluntatem aliquam manifestandi mentem veram, vel falsam in loquente, ut supra diximus: hanc tamen voluntatem non debere esse de manifestatione, tanquam de fine ultimo intento, neque etiam debere semper esse voluntatem omnino efficacem, sufficit ergo, quod sit voluntas manifestationis, tanquam finis proximi, et quod loquens velit, non quidem manifestationem completam omnino absolute et efficaciter, sed solum potentiam, seu causam illius. Quam voluntatem ille etiam, qui loquitur æquivoce, habere debet: nam licet ultimo desideret, quod audiens non percipiat veram mentem, et verum sensum verborum quem intendit significare, sed alium diversum, atque ideo non velit manifestationem passivam, hoc est, quod audiens veniat in notitiam suæ mentis, quam per voces significat: vult tamen manifestationem activam, hoc est, ponere verba, quæ de se possunt manifestare verum sensum, et ponere ea proxime ad hunc finem, ut quantum est ex verbis, possit audiens percipere verum sensum, et hæc voluntas et intentio proxima est, a qua dicitur loquens significare velle talem sensum verum, quia voluntate proxima vult ponere verba ad hunc finem proximum, ut possint, quantum ex ipsis est, manifestare audienti verum sensum. Hoc tamen ipsum, et hunc finem proximum ordinat ad occultandum verum sensum, tanquam ad finem ultimum. Vult itaque ponere has voces proxime, ut possint, quantum est de se, manifestare verum sensum, et illum aliunde non percipiens, non decipiatur a loquente mentiente, sed a se ipso non accipiente verba in eo sensu, sed in alio, atque ita possit loquens ejus interrogationem effugere. Vult ergo loquens absolute et efficaciter, et intendit proxime manifestationem activam, ut ita dicam, hoc est, ponere signa externa, quæ possint ex se manifestare verum sensum, et ad hunc finem proxime voces profert: non tamen vult efficaciter manifestationem passivam, hoc est, quod audiens veniat reipsa in notitiam veri sensus, quæ voluntas, non requiritur ad loquendum, sed sufficit voluntas manifestandi active, quæ potest consistere cum desiderio et intentione ulteriori, ut non percipiatur verus sensus. Sic enim Deus concursum offerens in actu primo voluntati creatæ liberæ, habet pro fine proximo, quod homo possit libere elicere utrumque actum. Hoc autem ipsum ultimo refert ad alium finem, ut scilicet homo eliciat actum bonum potens elicere actum malum, quem desiderat nullo modo elici ab homine, licet ut eum libere omittat, atque ita mereatur, necesse sit quod homo possit non elicere actum bonum, et ad hunc finem ultimo detur potentia ad actum malum. Sic etiam qui æquivoce loquitur, intendit ultimo occultare suam mentem sine mendacio per verba æquivoca; ad quem finem necesse est, quod velit significare verum sensum per verba illa, hoc est, ponere illa verba proxime ad hoc, ut possint quantum est ex se, manifestare verum sensum, et ideo ea ponere, quia possunt verum illum sensum manifestare.

Dixi tamen, non debere semper in loquente esse voluntatem efficacem de manifestatione passiva, qua velit, quantum est ex se, quod audiens veniat in cognitionem suæ mentis, quam vult significare: quia non nego, ejusmodi voluntatem efficacem manifestandi suam mentem veram vel falsam, et quod audiens veniat in ejus cognitionem, reperiri in Angelis; quoties ad invicem loquuntur, ut dixi, in tract. *de Angelis*. Ratio autem differentiæ quoad hoc inter Angelos, et homines ea est, quod homines uti possunt in suis colloquiis vocibus æquivocis, quæ de se indifferentes sint ex sua institutione ad signi-

ficandum hoc, vel illud: quare pendet ex voluntate loquentis, quod ordinentur ad hoc potius quam illud significandum : quæ ordinatio potest esse voluntas inefficax repræsentationis passivæ, et efficax solum repræsentationis activæ, ut explicuimus, quia potest poni vox significativa ordinata ad hoc objectum significandum a loquente, et tamen audiens non venire de facto in ejus objecti notitiam, sed alterius. At vero Angeli ad invicem loquentes non possunt loqui cum propria æquivocatione, nec usurpare voces æquivocas, quia voces Angelicæ, ut in eo tractatu dixi, sunt actus voluntatis quibus mentem suam veram, vel falsam ordinant ad audientem : quæ voluntas non potest esse æquivoca, sed est determinata ex sua essentia ad tale objectum. Dicit v. g. Michael Gabrieli, Petrum esse in foro ; ad quod non utitur voce *Petrus*, quæ potest esse æquivoca, sed habet voluntatem, qua vult, quantum est de se, quod Gabriel cognoscat, se judicare quod ille talis homo est præsens in tali loco, ad quæ omnia distinctissime, et sine æquivocatione fertur voluntas illa, quæ est ipsa vox Michaelis : nam posita illa voluntate, statim Gabriel per speciem denuo acceptam eam voluntatem percipit, et in ea, tamquam in signo instrumentali naturali cognoscit, Michaelem habere tale judicium de præsentia talis hominis in tali loco : in quo tamen posset Gabriel falli ; quia posset Michael relictus suæ naturæ habere illam voluntatem sine tali judicio, et mentiri. Cum ergo ea voluntas habeat essentialiter pro objecto mentem Michaelis de tali objecto, non potest percipi ea voluntas, quæ est vox Michaelis, a Gabriele, quin percipiat mentem, quam Michael significat et ordinat ad Gabrielem, nec potest unam mentem pro alia concipere : quia non est indifferens voluntas illa ad duas mentes diversas Michaelis significandas : ac per consequens non potest Michael ponere illam vocem, seu illam voluntatem, et nolle, quod intelligatur a Gabriele mens illa, ad quam communicandam ordinatur ex natura sua talis voluntas : prout in hominibus fieri potest, quorum voces ex se indifferentes sunt, et significant ad placitum, et determinantur etiam ab intentione proferentis ad hoc potius quam illud significandum.

xa- l- Adverte tamen, me non excludere a colloquio Angelico omnem æquivocationem, sed solum propriam : aliqua enim æquivocatio saltem impropria potest intervenire v. g. si Michael loquatur Gabrieli explicando objectum in ordine ad voces humanas, et dicat, *homo qui appellatur Petrus est in foro* : cum enim sint multi homines qui vocentur eo nomine, posset Gabriel intelligere de aliquo alio, qui non sit ille, qui est in foro. Ea tamen non esset propria æquivocatio, sed locutio universalis disjuncta, quam Gabriel falso putat verificari in hoc particulari, cum non verificetur in eo, sed in alio. Ut si dicas, *homo quidam est in foro,* et audientes falso putent illum esse Petrum, cum non sit Petrus, sed Joannes : tu tamen non es locutus cum æquivocatione propria, sed significasti, unum ex hominibus esse in foro Petrum, vel Joannem, etc. et hoc ipsum audientes intellexerunt ipsi : tamen ex illa propositione disjunctiva male intulerunt, esse Petrum, cum id tamen non dixeris, nec verba id possent significare. Ita Michael in casu prædicto, et ejus vox solum significat, unum ex iis hominibus, qui vocantur eo nomine, Petri, esse in foro ; qui sensus solus est, quem Michael intendit, et quem Gabriel percipit : ipse tamen Gabriel postea male infert ex illa disjunctiva, illum, qui est in foro, esse talem hominem : quæ deceptio non provenit ex æquivocatione propria Michaelis, sed ex mala applicatione, qua Gabriel illud dictum universale applicat ad tale individuum determinate. Æquivocatio autem propria tunc solum datur, quando vox ex se apta est ad significandum determinate hunc hominem v. g. et mentem determinatam loquentis de illo : nam vox *Petrus* apud homines ex se instituta est ad loquendum de hoc individuo, non sub disjunctione, sed omnino determinate : quæ æquivocatio in locutione unius Angeli ad alium esse non potest ; quia non loquitur per voces sensibiles, sed per voluntatem manifestandi suam mentem circa objectum, quod vel determinate, vel disjunctim explicat, quale sit reipsa, propter ordinem essentialem ; quem habet ad ipsum.

propria intervenire potest in colloquio Angelico.

Hoc ergo supposito circa æquivocationem, et amphibologiam in locutione humana, dicendum est, Deum etiam eodem modo, licet non possit uti restrictione pura mentali, quando nobis loquitur, sicut nec homines licite possunt; posse tamen uti ex causa amphibologia, et verbis ambiguis, et aliquando etiam ex fine occultandi aliquid, vel ob alias causas justas v. g. ne doctrina sacra 75

Deus potest ex causa uti verbis ambiguis.

Digitized by Google

vilescat, si ejus sensus apud imperitos etiam obvius sit; obscuritas quippe ipsa, aliquando majestatem et auctoritatem conciliat: allicit etiam, et excitat ad attentius inquirendum sensum verum: celantur infidelibus sacratiora fidei mysteria. Prædicuntur etiam futura, ita ut interim non perfecte pateant, et postea eventus ipse doceat de veritate prædictionis. Denique sustinetur melius debita subordinatio, et recursus ad prælatos et doctores Ecclesiæ pro vero sensu investigando, quod non fieret, si omnia æque omnibus obvia et clara fuissent. Nec periculum etiam est deceptionis, aut erroris ex ipsa ambiguitate et obscuritate, cum reliquerit nobis Deus regulam infallibilem visibilem, nempe Ecclesiam, cujus est verum divini verbi sensum a falso discernere.

76 Nec inde sequitur reddi dubiam fidem nostram.

Dicet aliquis, si Deus uti potest æquivocatione, reddi dubiam omnem fidem nostram, nam sicut supra dicebamus, formidare nos posse semper in fidei assensu, si Deus posset falsum revelare etiam de potentia absoluta: ita possemus semper formidare, an Deus æquivocatione aliqua licita usus fuerit in iis quæ revelavit, ita ut sensus revelationis alius sit ab eo, quem nos concipimus. Unde consequenter nutaret spes nostra, quæ in divinæ promissionis infallibilitate et stabilitate fundatur. Respondetur, negando sequelam; quia licet possit Deus cum causa uti verbis ambiguis; non tamen ita obscuris, ut eorum sensum verum nemo possit assequi, aut conjicere aliquem alium sensum abstrusum subesse diversum a sensu obvio, quem verba præ se ferant. Alioquin, ut bene notavit Coninch. ubi supra n. 64. Deus ipse esset nobis causa erroris: cum ex uno capite exigat a nobis fidem firmissimam suis verbis et promissis, et ex alio ita loqueretur, ut sensus verborum omnibus obvius, et in quo ab omnibus verba intelliguntur, falsus sit, sensus autem verus ita obscurus, ut moraliter non possimus eum assequi. De facto itaque merito non formidamus in rebus fidei: quia sicut non habemus evidentiam de revelatione, aut quod Deus loquatur, et tamen firmissime credimus Deum revelare et loqui; quia ad hoc sufficiunt ea motiva, quæ faciunt evidenter credibile, quod Deus loquatur, et quod de hoc non possimus prudenter dubitare; ita dato, quod non habeamus evidentiam omnimodam de sensu verborum, et quod in eis non sit ambiguitas et æquivocatio: habemus tamen tot, et tanta motiva ad id credendum, ut non possimus prudenter de hoc dubitare; et quidem plura motiva habemus ad credendum, non latere æquivocationem in verbis illis, *Christus tertia die resurrexit a mortuis*, quam ad credibilitatem de revelatione divina, nempe quod ea sint ex Dei revelatione. Sicut ergo possumus firmissime credere, illam esse revelationem Dei, quia stantibus tot motivis credibilitatis non possumus de hoc prudenter dubitare, aut formidare: ita facilius possumus firmissime credere, in illis verbis non latere alium sensum obscurum diversum ab eo, quem præ se ferunt, qui certe si subesset, Deus nobis fuisset erroris causa, cum iis verbis nobis locutus fuit, in quibus nemo potuit alium sensum invenire, vel prudenter suspicari. Imo difficile excusaretur Deus a mendacio, vel falsitate: Verba enim æquivoca tunc excusant a mendacio, quando vere sunt æquivoca: sunt autem æquivoca tunc solum, quando apud homines habere possunt duplicem significationem: utraque vero debet esse significatio humana, id est, quæ possit hominibus deservire, et ab iis aliquo modo percipi: alioquin non apparet, quomodo sit significatio humana, quæ non potest homines in objecti notitiam deducere. Sicut ergo prudenter credimus firmissime, hæc esse Dei verba, quia cum talibus et tantis motivis Deus fuisset nobis causa erroris, si revelatio adulterina pro divina nobis proposita fuisset: ita facilius possumus firmissime credere, in his verbis nullum alium latere sensum, qui certe si lateret, Deus nos decepisset utendo verbis, in quibus moraliter non potuimus alium sensum contrarium deprehendere.

Verba æquivoca tunc excusant a mendacio quando vere sunt æquivoca.

SECTION VI.

Utrum fides aliunde possit generare assensum falsum, circa revelationem apparentem.

Vidimus, non posse Deum mentiri, aut fallere, atque adeo ex hoc capite non posse 77
ullo modo subesse fidei falsum. Nunc videndum restat, an ex alio capite possit elici a fide assensus falsus. Quod duplici potissimum modo contingere posset. Primo. Licet Deus non possit falsum revelare, posset tamen nobis proponi aliqua ut revelatio Dei taliter, ut obligaremur ad illam credendam, licet revera non esset Dei revelatio, et tunc videtur quod fides saltem per accidens eli-

Digitized by Google

ceret assensum falsum: sicut aliquando proponitur nobis adoranda hostia non consecrata: ita tamen ut non habeamus fundamentum morale ad dubitandum, et per consequens tenemur eam adorare. Secundo. Posset fides mediate saltem concurrere ad assensum falsum, quando ex una propositione revelata de fide, et alia præmissa naturali falsa, quam putamus veram, inferimus conclusionem falsam, ad quam conclusionem videtur fides saltem partialiter concurrere, cum conclusio falsa inferatur partialiter ex præmissa de fide. Nunc videndum est, an in iis casibus possit fides saltem per accidens concurrere ad assensum falsum. De primo dicemus hac sectione. De secundo sectione sequenti.

78 An fides infusa possit ferri ad revelationem Dei existimatam veram et solum apparentem.

Quod vero attinet ad primum, quæstionem hanc, an fides infusa possit ferri ad revelationem Dei existimatam veram, et solum apparentem, tractat latius Suarez in præsenti disp. III, sect. XIII. Hurt. disp. XIX et Coninch. disp. X, dub. IV. Omnes autem id negant, quos prædicti auctores late congerunt et referunt. Quæ sententia potissime suadetur ex Scriptura, et Patribus semper fidem certam appellantibus: Secundæ ad *Timoth.* I, 12. *Scio cui credidi, et certus sum,* etc. *Act.* XXVI, *quoniam secundum certissimam sectam nostræ religionis,* etc. Trident. sess. VI c. IX. « Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, » etc. Basil. *in moralibus* regula LXXX, cap. XXI. « Fidei enim est certissima animi expletio de divinorum veritate verborum. » Chrysost. hom. XXI in c. XI *ad Hebr.* « Fides dici non potest, nisi cum circa ea, quæ non videntur, certitudinem quis habuerit amplius quam circa ea quæ videntur. » Ber. ep. CXC « fides enim non est opinio, sed in veritate certa subsistit. » Et alii passim, ex quibus colligitur, omnem actum fidei esse cognitionem certam: ex quo fit a fortiori, esse semper veram: quia certitudo est firma adhæsio intellectus assentientis, et necessaria connexio ipsius assensus cum veritate, ut docui in libris *de anima*. Si autem actus, quo credo Christum natum, non haberet hanc necessariam connexionem, sed contingentem cum veritate, maneretque idem assensus fidei, licet Deus hoc non revelasset, sed ex magistrorum doctrina ego crederem esse a Deo revelatum, dicendum esset hunc assensum de facto esse quidem verum, non tamen certum, cum potuisset idem existere falsus: ergo si omnis actus fidei est certus, fatendum est, repugnare elici a fide assensum circa revelationem apparenter propositam.

Rationes pro hac sententia certissima aliquæ afferuntur minus efficaces. Aliqui probant primo, quia actus non potest esse sine suo objecto proprio; objectum autem fidei divinæ est revelatio divina: ergo sine revelatione divina, non potest intelligi actus fidei divinæ. Revelatio autem solum existimata non est revelatio divina: ergo illa non potest terminare actum fidei divinæ. Confirmat Pater Coninch. ut supra nu. 74. Quia si Petrus aliquid mihi dicat, et ego putarem, eum esse Joannem, cujus auctoritas magna apud me est, et ideo illud crederem: putarem quidem me credere Joanni; non tamen ei crederem, cum ipse nihil mihi dicat, sed Petro: ergo etiam, qui credit ex revelatione putata Dei, non credit Deo, atque ideo ille non est actus fidei, qua soli Deo credimus. 79 Rationes quædam minus efficaces.

Hæc tamen ratio, et exemplum fidei humanæ, quo utitur, retorqueri potest contra ipsum: quia imo in eo casu habitus fidei erga Joannem concurrit ad assensum: unde experior eamdem facilitatem in eo assensu, quam in aliis, quibus credo Joanni: nullam autem facilitatem, vel habitum habeo fidei erga Petrum: ergo idem habitus, qui inclinat ad credendum Joanni, elicit illum assensum. Unde idem dicendum videretur de assensu fidei erga Deum, quod habitus fidei erga Deum possit elicere assensum, quando puto esse revelationem Dei. Neque ille actus habet aliud objectum formale diversum: habet enim pro motivo revelationem Dei, quæ licet non extiterit, a me tamen concipitur revelatio sola Dei, quæ eadem esset, si revelatio illa exstitisset, prout existere potuit, si objectum verum fuisset, prout esse potuit: quare nihil mihi nunc objicitur ex parte motivi, quod non objiceretur idem, si revelatio vere exstitisset; non ergo differt hic assensus ex parte motivi ab assensu, qui fuisset; si Deus illud objectum vere revelasset. Et quidem eamdem facilitatem experiretur, qui id crederet, quam in credendis aliis mysteriis veris a Deo revelatis: quare ex hoc capite magis augeretur identitas habitus ad credendas veras, vel falsas revelationes apparentes. 80

Pater Suarez plus nimio videtur se hac difficultate urgere loco citato, et n. 5 et seqq. refert, et impugnat plures rationes, seu solutiones, cur rusticus, qui invincibiliter 81

Digitized by Google

putat se obligatum ad credendum fide divina articulum sibi falso a parocho propositum, non eliciat assensum fidei divinæ. Prima est Altissiodorensis, qui negat posse contingere errorem invincibilem et inculpabilem in rebus fidei : quia si homo ille simplex etiam, et indoctus faceret quod potest, illuminaretur a Deo circa falsitatem revelationis propositæ. Quam responsionem Suarez rejicit, et merito, ut incredibilem : est enim contra experientiam, nec fundamentum habet promissio talis illuminationis, cum non sit necessaria ad salutem, nec salus periclitetur ex eo quod aliquis sine peccato credat Abrahamum habuisse tres filios, cum habuerit solum duos. Quod autem id totum sine peccato contingere possit, constat manifeste, quia potuit homo invincibiliter ignorare, vel non advertere obligationem majoris diligentiæ adhibendæ, ut illuminaretur a Deo.

82 Secunda responsio est Majoris, qui concedit assensum eo casu esse ejusdem substantiæ cum assensu vero fidei infusæ, non tamen esse fidem, quia fides debet esse vera. In hoc tamen potest esse quæstio de nomine, an scilicet assensus ille deberet denominari actus fidei divinæ : posset enim aliquis dicere, hoc nomine solum intelligi actus, quibus credimus Deo testificanti : tunc autem non creditur Deo, cum Deus nihil tale dixerit. Hoc tamen, ut dixi, pertinet ad nomen : restat vero difficultas de re ipsa, an ille actus esset in sua substantia supernaturalis, et elicitus ab habitu infuso fidei, sicut alii, quibus creduntur articuli veri ; quod si hoc concedatur, parum refert, an habeat eamdem appellationem et nomen cum aliis actibus ; quia tota hæc erit denominatio extrinseca proveniens ex eo, quod objectum ejus non sit vere a parte rei.

83 Ipse Suarez tandem num. 9, videtur difficultati cedere, et fatetur nunquam de facto articulum falsum proponi ita sufficienter alicui, ut obligetur ad credendum eo modo, quo credere tenetur fide infusa articulos veros sufficienter propositos. Nam articuli veri proponuntur a Deo toti Ecclesiæ, et a tota Ecclesia singulis fidelibus cum tot et talibus motivis in quibus non potest falsitas aliqua latere. Quando vero alicui in particulari proponitur articulus falsus, quem invincibiliter putat verum, non proponitur de facto cum motivis quæ illum obligent, nisi ad summum ad non dissentiendum, vel ad credendum aliqua fide generatim sumpta, non tamen ea fide quæ nullam hæsitationem admittat, donec de doctrina Ecclesiæ certus sit. Si vellet enim advertere, dubitare posset, an doctrina illa conformis sit Ecclesiæ, necne. Quare nec judicium credibilitatis est tunc ejusdem rationis, quia non dictat esse credendum indubitabiliter, vel si id dictat, imprudenter dictat, et per consequens non est actus prudentiæ. Quod si ex ignorantia putetur id esse juxta regulas prudentiæ, hoc ipsum dictamen falsum erit, et contra prudentiam.

In hac responsione P. Suarez incidere 84
mihi videtur in eumdem fere defectum, quem ipse paulo ante Altissiodorensi opposuerat : incredibile enim videtur etiam, quod omnibus rusticis, et rudibus personis, quoties eliciunt assensus fidei divinæ et infusæ, proposita sint mysteria credenda non solum sufficienter respective ad eorum capacitatem, sed taliter, ut eodem gradu, et cum æqualibus motivis credibilitatis non potuerint eis proponi alicui articuli falsi. Quod tamen saltem implicite videtur Suarez concedere : si enim ille rusticus ideo non potest credere fide infusa articulum falsum, quia non est sufficienter ei propositus ad indubitabiliter et firmissime illum credendum : ergo nec articulum verum potest fide infusa credere : quia eodem prorsus modo ei uterque articulus proponitur, et experientia manifesta compertum est non adhiberi a rustico majorem diligentiam ad examinandum unum quam alterum articulum, an sit juxta communem Ecclesiæ sensum necne : sed utrumque æque ei a parocho proponi credendum firmissima fide, et utrumque sine alio examine ab ipso credi. Quare, si articulus falsus non obligat eum ad assensum firmum, neque etiam verus obligabit. Si denique ex defectu solo hujus obligationis non elicit actum fidei infusæ circa articulum falsum ; neque etiam eliciet circa verum, cum non magis obligetur ex modo, quo ei proponitur. Unde fatendum erit, ejusmodi personas rarissime, vel certe nunquam credere fide supernaturali : quem enim unquam articulum fide infusa credunt, qui non fuerit eis propositus taliter ut eodem modo proponi eis potuisset articulus falsus ? Certe vix unquam in mille rusticis invenies, cui unus articulus taliter propositus sit. Quis autem dicat, eos nunquam elicere actus fidei infusæ ob defectum propositionis sufficientis ad fi-

Digitized by Google

dem indubitabilem præstandam? Alioquin nec justificari poterunt etiam in sacramento, cum sine fidei infusæ actu adultus non justificetur : neque etiam barbari, vel inculti ethnici, quibus fides prædicatur, in baptismo justificabuntur, quia regulariter, licet sufficienter eis proponatur fides et obligatio credendi juxta eorum captum; non tamen sufficientia absoluta, vel ita, ut cum eodem gradu sufficientiæ, non potuerit eis proponi falsus articulus, quod manifestissima experientia passim testatur. Non potest ergo negari, quod obligentur ii saltem per accidens ad credendum firmissime, et possint credere fide infusa articulos veros, licet non ita proponantur, ut æque non possent articuli falsi proponi.

85 Aliunde ergo ponenda est repugnantia actus fidei infusæ cum falsitate, quam ex defectu propositionis sufficientis : nimirum ex natura talis actus, et habitus infusi; quia est virtus infusa, ut constat ex Trid. sess. VI, c. VII, dicente, justificationem fieri per infusionem gratiæ et donorum : quorum nomine intelligit procul dubio idem quod ab Innocentio III, in cap. *Majores, de Baptismo,* et a concilio Viennensi relato in *Clement.* unica *de summa Trinit.* significatum fuit nomine *virtutum*, quæ in baptismo simul cum gratia infunduntur. Unde Trid. eod. c. VII, explicans, quæ sint illa dona, quæ infunduntur in justificatione simul cum remissione peccatorum, nominat fidem, spem, et charitatem his verbis : « Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia accipit homo simul infusa per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et charitatem. » Quare hæreticus quidam nomine Petrus Joannis, qui vixit sub Innocentio tertio et damnatus, atque exhumatus fuit, ob hoc etiam in fide errasse dicitur, « quia docebat in baptismo gratiam et virtutes, quas vulgo theologicas vocant, minime infundi : » ut referunt Prateolus in *Elencho hæresum*, lib. XIV, in Petro Joannis, et Alphonsus de Castro adversus hæreses verb. *Baptismus*, hæresi IV, constat autem, nomine virtutum theologicarum ab universa Ecclesia intelligi fidem, spem, et charitatem, et ita pueris ipsis in catechismo tradi. Si ergo certum est, fidem esse virtutem infusam, consequens est, ut ex natura sua elicere non possit, nisi actus veros : quia virtus est ex Augustino lib. II, *de libero arbitr.* c. XVIII et XIX, *bona qualitas, qua nemo male utitur :* virtus enim, ut cum Aristotele ab omnibus recepto tradunt communiter theologi, disponit potentiam ad optimum : quare virtus voluntatis disponit eam ad bonum, quod est optimum voluntatis; virtus vero intellectualis debet disponere intellectum ad verum, quod est optimum potentiæ intellectivæ. Si ergo fides infusa per suam essentiam est virtus intellectualis, debet ex se habere alligationem intrinsecam ad actus veros et incapacitatem et repugnantiam ad falsos et erroneos.

Repugnantia actus fidei infusæ cum falsitate ponenda est ex natura talis actus et habitus infusi.

Quod multo magis procedit in his habitibus infusarum virtutum, qui, ut infra videbimus agentes de habitu fidei, dantur quasi passiones gratiæ habitualis sanctificantis ad perficiendas potentias in statu filii Dei adoptivi, in quo per gratiam ipsam constituitur homo, atque ideo ex natura sua non dantur nisi ad actus, quibus homo perficiatur, et specialiter habitus fidei datur ut per actus fidei possit homo inchoare omne meritum salutis æternæ : quia, ut suppono ex tr. *de gratia,* omne meritum sive condignum, sive etiam congruum salutis æternæ debet procedere a fide, quæ est primum et necessarium initium totius meriti, et antequam nullum meritum datur, quia voluit Deus, ut in negotio salutis æternæ omnes essent docibiles Dei, et nihil tribueretur doctrinæ ipsius naturæ, sed disciplinæ et scholæ divinæ, ita ut nemo possit venire, nisi qui audit a Patre æterno, et nemo possit bene operari prout expedit ad salutem, nisi quatenus operatur juxta fidei regulas, quæ magisterium ipsius Dei continent, quod ex Scriptura, et Patribus latius infra probandum est. Si ergo habitus fidei ad hoc infunditur, ut homo possit per actus supernaturales, et fini supernaturali proportionatos mereri suam salutem, et hoc non, nisi sequendo doctrinam et disciplinam Dei : debuit hic habitus ex natura sua alligari ad solas revelationes Dei veras. Alioquin, si posset circa revelationem etiam apparentem et falsam elicere actum supernaturalem, jam per illum actum posset esse principium proportionati actus supernaturalis in voluntate, qui esset etiam meritorius salutis æternæ, et qui non procederet vere ex doctrina Dei, cum non præcessisset talis revelatio Dei, quod esset contra id, quod Deus de facto intendit, volendo fidem esse principium totius nostri meriti in ordine ad salutem. 86

86 Hoc multo magis procedit in habitibus infusarum virtutum qui dantur quasi passiones gratiæ habitualis sanctificantis etc.

Objicies tamen ex Suarez, num. 8, quia si revelatio apparens est ejusdem rationis 87

Digitized by Google

ex parte objecti motivi cum revelatione vera, non apparet, quomodo Deus operando juxta naturas et exigentias rerum debeat negare habitui infuso suum concursum ad eliciendum actum circa illud objectum; quia Deus debet dare concursum suum prout objecta postulant: quare si objectum est ejusdem rationis, exigit concursum etiam Dei ejusdem rationis. Respondetur facile, Deum juxta naturas et exigentiam causarum secundarum dare vel negare concursum habitui infuso fidei ad assensum objecti falsi. Neque enim debitum dandi, vel negandi concursum, attenditur solum ex ipso objecto secundum se, sed etiam ex circumstantiis aliis. Sic proposito objecto bono delectabili non prohibito, Deus posset dare in actu primo concursum voluntati humanæ Christi ad illud amandum: posita tamen prohibitione, voluntas Christi non posset illud amare, nec Deus dare concursum ad illius amorem, licet objectum totum amabile esset idem, nec enim actus amoris deberet terminari intrinsece ad prohibitionem. Item stante etiam prohibitione, Deus daret concursum voluntati puri hominis, ad illud amandum; accedente tamen unione hypostatica illius naturæ humanæ et suppositum divinum, non posset Deus dare concursum ad talem amorem. Ecce in utroque casu objectum terminativum, et motivum amoris maneret idem: et tamen propter circumstantiam extrinsecam prohibitionis, vel unionis hypostaticæ, ad quas circumstantias non terminatur extrinsece actus amoris, Deus juxta leges etiam naturæ debet negare concursum; sic ergo, licet revelatio secundum se eadem sit, quando est vera, et quando est falsa, et apparens; Deus tamen in secundo casu non debet, nec potest dare concursum habitui fidei infusæ ad eum assensum: quia habitus ipse ex natura et essentia sua exigit, ne detur concursus in talibus circumstantiis.

88 Repugnantia actus, et habitus fidei cum revelatione falsa, est essentialis.

Hinc etiam infero, repugnantiam hanc actus et habitus fidei cum revelatione falsa non esse solum connaturalem, sed etiam essentialem, ita ut nec de potentia Dei absoluta aliter fieri possit. Quod ut omnino certum supponere videntur theologi, Bonav. in dist. XXIV, art. I, q. I dicens fidem esse tam infaillibilem ac Dei præscientiam: Alex. III, part. q. LXVIII, membr. 7 art. I dicens, non magis posse fidei subesse falsum quam primæ veritati. Idem docet Durand. in III, dist. XXIV, q. II. Lorca in præsenti disp. X, num. 4 dicit oppositum esse temerarium: quod idem docet Hurtado disp. XIX, sect. III, § 15 et 16, ubi alios refert. Et quidem, si quæ sunt argumenta ad probandum quod fides possit versari circa revelationem apparentem, ea omnia non probant solum de potentia absoluta, sed etiam de potentia ordinaria, et juxta naturam ipsius fidei. Revelatio enim apparens potest sine miraculo proponi, et cum obligatione credendi propter ignorantiam, vel incapacitatem alicujus, quare si illa est objectum proportionatum fidei, connaturaliter poterit circa illam versari. Quod idem considerari potest in aliis argumentis, quæ statim afferemus et dissolvemus: omnia enim si quid probant, videntur etiam id probare possibile de potentia ordinaria.

Ratio autem esse videtur clara: quia, 89
quidquid sit, an quælibet creatura possit divinitus elevari, ut per potentiam obedientalem activam possit producere quodlibet, de quo nunc non disputamus; nam in eo sensu etiam habitus fidei posset elevari divinitus ad producendum actum erroris, et e contra habitus erroris ad producendum actum fidei, sicut voluntas posset elevari ad producendam intellectionem, et intellectus ad producendam volitionem; non tamen potest aliquis habitus, aut potentia elevari, ut eliciat actus contrarios suæ exigentiæ tanquam actus suos. Nam volitio producta ab intellectu non esset actus intellectus, nec intellectio producta a voluntate esset actus voluntatis, nec actus scientificus productus ab habitu erroris esset actus erroris, neque e contra, et sic de aliis. Similiter ergo, licet habitus fidei infusæ per potentiam obedientialem produceret actum erroris circa revelationem falsam, ille quidem non esset actus fidei, sed actus erroris; quia actus fidei sunt illi, qui petunt ex essentia sua elici ab habitu fidei, quatenus habitus fidei est, eo quod tales actus sunt, et versantur circa tale objectum. Hi autem sunt essentialiter supernaturales in substantia, ut suppono, atque ideo debent esse per suam substantiam veri, et non indifferentes ex se ut sint veri, vel erronei. Sunt enim ordinis divini dati ad hoc, ut homo constitutus in ordine divino operetur, qualiter decet operari hominem divini ordinis, et filium adoptivum Dei. Sunt ergo ii actus tales in sua entitatate intrinseca, ut formali-

Digitized by Google

ter perficiant hominem, si quidem per illos formaliter elevatur natura supra propriam conditionem : debet ergo per illos perfici, et non deteriorari ; alioquin non elevaretur, sed deprimeretur per tales actus. Hinc est, non posse actum voluntatis supernaturalem esse formaliter malum, quidquid sit de malitia extrinseca et denominativa, quæ stare potest cum honestate et merito formali actuali ipsius actus imperati, ut dixi late disp. XV *de pœnit.* sect. IX. Similiter ergo nec actus intellectus supernaturalis potest esse falsus et erroneus, quia jam tunc non perficeret, sed læderet et deterioraret intellectum, quare non elevaret, sed deprimeret hominem ad deteriorem statum erroris positivi, qui pejor est quam ignorantia puræ negationis; cum ergo actus fidei sint essentialiter supernaturales; debent etiam esse essentialiter veri et certi, absque indifferentia intrinseca ad errorem, et veritatem : quare si actus esset falsus circa revelationem falsam, non esset hic actus, qui nunc est, sed alius omnino diversus, et per consequens non esset actus fidei, id est, non esset ex illis, ad quos ordinatur fides, qui debent intrinsece esse determinati ad perficiendum subjectum, eo quod semper sint operationes ordinis divini.

90 Objectio I. Contra hanc communem doctrinam plures sunt objectiones. Prima desumitur ab experientia, qua videmus rusticum eodem modo assentiri mysterio vero, et falso a parocho proposito ; utrique enim assentitur propter fidei revelationem, quam credit existere, et per utrumque assensum meretur : ergo utrumque elicit per eamdem fidei virtutem : neque enim dici potest, ad credendum falsum moveri solum auctoritate parochi : cum revera ex parte motivi, non magis objiciatur parochi auctoritas ad unum assensum quam ad alium, ergo si ad credendum mysterium verum movetur auctoritate Dei, ab eadem etiam movetur ad credendum falsum.

91 Dicunt aliqui, rusticum etiam regulariter habere motiva ad credendum præter doctrinam parochi, quod si aliquando pueri ob incapacitatem non attendant ad alia motiva, tunc Deus speciali providentia, et quasi privilegio movet illos ad assensum fidei, ita Lorca in præsenti art. III, disp. X, n. 12. Sed plane sine fundamento, quia ille est usitatus et communis modus credendi, quem habent fere omnes rustici, et ipsa experientia docet non habere majora motiva ad credendum verum articulum quam falsum a parocho propositum, et absque fundamento ponitur privilegium ad habendam fidem absque motivo sufficienti ; illa enim non esset fides prudens, sed levitas.

Respondeo ergo juxta supradicta, assen- 92
sum objecti falsi non semper differre ab assensu fidei penes objectum formale in modo quo perceptibiliter proponitur, ut probat objectio ; non tamen esse actum fidei ; quia, ut dixi, habitus fidei habet limitatam activitatem, ut non possit concurrere ad assensus omnes qui respiciunt revelationem Dei, sed solum ad illos qui tendunt in veram revelationem. Hæc autem limitatio colligitur a posteriori ex Scriptura et Patribus docentibus assensum fidei esse certum, non posset autem esse certus, si posset esse falsus, ut supra probavi. A priori vero colligitur ex eo, quod fides sit virtus intellectualis per suam essentiam ; quare sicut virtus voluntatis tendit semper in bonum, sic intellectualis in verum, ut ait Aristoteles adductus a sancto Thoma in præsenti art. 3, quare licet per virtutem voluntatis, per misericordiam, v. g. possimus subvenire pauperi ficto et apparenti; non tamen possumus per virtutem fidei credere verum apparens : quia actus voluntatis ideo est virtuosus, quia est bonus; bonus vero, quia sequitur regulam prudentiæ, quam etiam sequitur subveniendo hic et nunc pauperi apparenti : at vero actus intellectus non ideo est virtuosus, quia est bonus, sed quia verus, actus enim intellectus non habeat formalem bonitatem, sed denominative a voluntate, ergo deficiente veritate, non erit actus virtutis fidei. Fateor, in prædicto casu rusticum habere piam voluntatis affectionem et supernaturalem fidem, qua vult credere fide divina mysterium falso propositum ; fateor etiam mereri per illam voluntatem credendi, et peccare etiam aliquando, si eam non habeat : nego tamen posse elicere assensum fidei divinæ circa illud objectum.

Dices, experitur rusticus eamdem facilita- 93
tem credendo articulum falsum a parocho propositum, quam experitur in credendis articulis veris, ergo provenit uterque assensus ab eodem habitu. Respondeo, habitus infusos non dare facilitatem, sed dari ad modum potentiæ, ut detur posse, non facilius posse, ut dixi in philosophia, et alibi probandum est : totam autem facilitatem

Digitized by Google

quam experimur, provenire ab habitu acquisito, qui in mea sententia non est, nisi species bene dispositæ et concordatæ. Habitus ergo acquisitus idem est in rustico ad veros et falsos articulos a parocho sibi propositos credendos : non tamen concurrit in utroque casu habitus infusus, quia assensus articuli falsi non est supernaturalis, sed naturalis, cum sit actus erroneus, licet æque facile unus, et alter assensus fiat.

93 Dices iterum, assensus ille articuli falsi est actus theologicus, cum habeat pro motivo et objecto formali veracitatem divinam, non minus quam assensus articuli veri : ergo procedit ab aliquo habitu theologico : non provenit autem a spe, vel charitate : ergo a fide, cum non sint alii habitus theologici. Respondetur, actum illum non esse theologicum supernaturalem, sed naturalem, atque adeo nec proprie theologicum, et nullo modo esse actum virtutis theologicæ, cum non sit actus virtutis, ut diximus, sed vitium et defectus intellectualis: sed neque etiamsi esset verus, deberet esse ab habitu theologico infuso, qui non datur nisi ad actus theologicos supernatureles : actus autem naturales, qui versantur etiam circa Deum, fieri possunt a virtute naturali potentiæ, vel etiam ab habitu naturali acquisito.

94 Objectio II. Secundo, principaliter objici solet, quia actus aliarum virtutum supernaturalium possunt versari circa falsum, v. g. cum ex religione adoramus hostiam non consecratam, quam putamus consecratam : cum ex misericordia damus eleemosynam pauperi ficto, qui non est pauper : cum ex obedientia jejunamus, putantes esse præceptum cum non sit : cum ex justitia solvimus, quod falso putabamus deberi, et sic de aliis : cur ergo fides etiam non poterit acceptare revelationem Dei existimatam, licet vera non sit.

Quæ sit differentia inter virtutes intellectus, et voluntatis. Respondetur communiter, differentiam esse inter virtutes intellectus et voluntatis, quod illæ versantur circa verum : quare earum perfectio consistit tota in conformitate cum objecto, a quo immediate sumitur veritas, vel falsitas in intellectu. At vero virtutes voluntatis versantur circa bonum propositum; et earum perfectio non consistit in conformitate cum objecto, prout est a parte rei, sed prout proponitur per rationem: tunc enim operatur bene voluntas, quando sequitur regulam rationis, et tunc peccat, quando eam relinquit, quidquid sit, an objectum sit, vel non sit bonum a parte rei : quare virtus voluntatis potest versari circa falsum, quia confirmatur cum sua regula, nempe cum dictamine rationis : virtus autem intellectualis non potest versari circa falsum, quia non conformaretur cum sua regula, quæ non est alia nisi veritas ipsius objecti.

Sed contra hoc urgeri potest; quia si virtus voluntatis potest versari circa falsum, 95
ergo et virtus etiam intellectualis poterit : quando enim justitia, vel religio, v. g. versatur circa bonum apparens, et falsum, præcedere debet dictamen prudentiæ practicum, quo illud proponitur ut bonum : et quidem ad actus voluntatis supernaturales judicium præcedens de honestate objecti debet esse supernaturale; si ergo objectum ipsum a parte rei non est bonum, jam erit falsum judicium prudentiæ dictans illud esse bonum, illam hostiam esse consecratam, illum esse pauperem, etc. ergo prudentia etiam quæ est virtus intellectualis, versatur circa falsum, quoties voluntas virtuose versatur circa falsum.

Respondendum ergo est universaliter, 96
actus omnium virtutum voluntatis, præsertim supernaturales, prærequirere judicium practicum verum, quo proponatur ut bonum id, quod vere bonum et honestum est: quo actu intellectus non dictat hanc hostiam, v. g. esse consecratam, missæ auditionem esse hodie præceptam, hunc esse vere pauperem, etc sed dictat, bonum esse hic et nunc adorare hanc hostiam, audire missam, subvenire huic homini, etc. quod verissimum est : quia supposita notitia sive vera sive falsa de consecratione hostiæ, de præcepto, de paupertate, bonum est ita operari. Ita judicavit Jacob prudenter bonum et honestum esse cognoscere Liam, quam putabat esse Rachelem : quia in iis circumstantiis honestum id erat, supposita deceptione præcedenti. Bonum etiam est huic apparenti pauperi dare eleemosynam, quia non sunt nimis examinandæ petentium necessitates, ne fortasse vere indigentes rejiciantur. Ita Hurtado disp. XIX, §. 8, et Coninch dict. disp. X, n. 80, qui tamen male addit, ibi intervenire duo judicia, quorum primum erat speculativum dictans, illam feminam esse uxorem Jacobi, et hoc erat falsum : alterum practicum, quod inferebatur ex primo et dicebat, ergo licite eam maritali affectu cognosco : et hoc erat verum, et pertinebat ad prudentiam. Hoc,

Actus omnium virtutum voluntatis prærequirunt judicium practicum verum.

Digitized by Google

inquam, non placet: quia si secundum judicium habet se per modum conclusionis deductæ ex primo, non potest esse actus prudentiæ, nec actus verus supernaturalis. Nam prudentia certo judicat de licito; non potest autem certo inferre objectum esse licitum ex præmissa non solum incerta, sed falsa: demonstratio enim debet esse ex veris et certis. Deinde, quia assensus conclusionis, ut diximus supra disp. I, assentitur etiam saltem indirecte, et ut *quo* ipsis præmissis objectivis, quæ sunt motivum formale assentiendi conclusioni: si ergo secundum illud judicium habet se per modum conclusionis formalis deductæ ex primo, erit utique falsum: debet enim ita dicere: Ego licite eam maritali affectu cognosco, quia licitum est ita cognoscere propriam uxorem, et hæc est mea uxor: quod judicium esset falsum, cum haberet pro objecto saltem partiali aliquid falsum, nempe illam esse suam uxorem.

97 Aliter ergo explicanda sunt illa duo judicia, ita ut primum concurrat quidem ad secundum, non tamen habeat se ut præmissam, ex qua inferatur secundum tanquam conclusio. Unde vel dicendum est, si secundum judicium illud sit conclusio, non inferri ex illo alio, *hæc est mea uxor,* tanquam ex præmissa, sed ex aliis præmissis veris, nempe ex his: quoties aliqua proponitur ut uxor sine ratione prudenter dubitandi, licite cognoscitur, hæc autem mihi taliter proponitur; quod utrumque erat judicium verum. Sic etiam contingit in adoratione hostiæ non consecratæ: habemus enim hunc discursum: quoties proponitur hostia adoranda sine ratione prudenter dubitandi de consecratione, adoranda est: hæc hostia taliter proponitur ergo adoranda est: in qua nulla intervenit præmissa falsa. Debet autem prudentia hoc secundo modo discurrere, et non primo illo: quia cum debeat probare et proponere honestatem operationis, et illam esse licitam hic et nunc; bonitas autem operationis licitæ non proveniat formaliter, et proxime ex eo quod competit ei a parte rei, sed ex ejus conformitate cum regula rationis, debet comparari cum ipso statu quem habet in conscientia operantis, ut proponatur practice, et proxime tanquam licita et honesta, concurrit ergo illud primum judicium dictans: *hæc est mea uxor*, non ut præmissa, sed ut sit verum judicium illud reflexum, dicens, hæc femina mihi proponitur, et a me judicatur ut uxor sine ratione prudenti dubitandi: quod judicium reflexum deservit, ut præmissa, ad ultimam conclusionem practicam.

Vel aliter secundo dicere possemus, secundum illud judicium practicum nullo modo esse conclusionem deductam ex ullis præmissis, sive veris, sive falsis; sed esse assensum immediatum. Nam posita cognitione circumstantiarum, in quibus nulla occurrit ratio prudenter dubitandi, an hæc femina non sit propria, sed aliena; ex ipsis terminis constat, in his circumstantiis licite et honeste posse cognosci. Sicut enim assensus ille universalis non fieret per discursum, sed immediate, et ex terminis, quo diceres, *quoties aliqua proponitur ut uxor sine prudenti ratione dubitandi, licite cognoscitur*: cur etiam hæc particularis non potest terminare assensum ex terminis immediatum, et sine discursu; *in his circumstantiis* nempe quibus hæc proponitur ut uxor, sine ratione prudenti dubitandi, quæ omnia immediate, et sine discursu cognoscuntur *licite hæc femina cognosci potest*. Quod judicium practicum et ultimum est, nec aliud ulterius requiritur ad operandum, et potest a prudentia elici. Et quidem, quod attinet ad operandum licite, sufficit judicium illud immediatum, et hoc etiam esset magis juxta modum connaturalem operandi nostri intellectus: qui quidem, quando sine discursu potest veritatem aliquam immediate et ex terminis assequi, non solet discursu uti, nec investigare per media et argumenta, quod immediate possidet, quando argumenta illa et media conferre non possunt ad majorem confirmationem veritatis. Cæterum, ut non solum licite, sed meritorie etiam operetur voluntas, requiri videtur, quod judicium ultimum prudentiæ de honestate objecti, sit cum discursu aliquo formali, vel virtuali, excepto judicio illo prudentiæ, quod prærequiritur ad voluntatem piam credendi. Diximus enim supra disp. I, prudentiam infusam, cujus actus prærequiritur ad operationes virtutum moralium infusarum, subordinari fidei, atque ideo judicare de honestate objecti dependenter a lumine fidei, et deducendo honestatem hujus operationis in particulari ex principiis a Deo revelatis, et sistendo in divino testimonio, et veracitate saltem ut in motivo partiali. Ad hoc autem requiritur discursus aliquis formalis, vel virtualis, quo ex moti- 98

Digitized by Google

vo fidei deducatur bonum esse adorare hanc hostiam, quia fide constat, sub hostia consecrata esse corpus Christi, et honestum esse adorare hostiam, quæ absque fundamento prudenti dubitandi, proponitur adoranda, etc. Supposito enim, quod velimus judicare de honestate objecti non solo rationis naturalis lumine, sed etiam per regulas fidei, necesse est aliquem discursum intervenire, per quem resolvatur ultimo honestas objecti in testimonium divinum. Excepi tamen judicium requisitum ad volendum credere : quod quidem non oritur ex fide, sed præcedit fidem ipsam, atque adeo non fundatur in testimonio Dei, tanquam in motivo assentiendi, sed in ipsa honestate credendi, quæ quidem potest in his circumstantiis ex terminis, et immediate apparere, sicut diximus de honestate aliorum objectorum, atque adeo judicium illud prudentiæ infusæ potest esse absque ullo discursu.

99 Adde, in aliis etiam materiis, licet judicium practicum ultimum prudentiæ infusæ debeat involvere aliquem discursum, quo ex divina auctoritate colligatur honestas objecti propositi, ut diximus : non tamen requiri discursum, quo eadem honestas colligatur ex illa propositione particulari incerta, hæc est mea uxor, hic homo indiget, hæc hostia est consecrata, etc. sed ex propositione universali revelata, et ex particulari reflexa certa, et immediata, nempe, hæc proponitur mihi ut uxor absque prudenti dubio; hæc hostia proponitur adoranda sine ratione dubitandi, etc, ex qua simul cum alia præmissa universali revelata inferatur judicium ultimum practicum prudentiæ infusæ circa honestatem hujus operationis.

100 Objectio III. Tertio objiciunt aliqui ; quia actus virtutum supernaturalium possunt vitiari non obstante eorum supernaturalitate, sic enim dixi disp. XV, *de Pœnitentia*, sect. IX. posse ex imperio venialiter malo procedere actum fidei, vel alterius virtutis infusæ, et ab eo imperio denominari malum extrinsece ipsum actum imperatum : ergo poterit etiam actus fidei supernaturalis vitiari vitio intellectuali falsitatis, et erroris. Respondetur, negando consequentiam, quia malitia denominativa, quam actus imperatus bonus accipit extrinsece ab imperante malo, non reddit ipsum formaliter malum; imo manet bonus, et Deo placens et meritorius, et licet imperium sit malum, actus tamen imperatus consequens perficit potentiam, cui melius est illum actum habere, quam eo carere. At vero actus fidei falsus, non esset falsus et vitiosus denominative ab alio actu falso, a quo oriretur, sed in se ipso formaliter et immediate haberet vitium falsitatis et erroris, atque ideo non perficeret, sed deterioraret intellectum. Quare retorqueri potest argumentum : quia actus voluntatis supernaturalis non potest esse malus in se malitia formali, quæ immediate afficiat ipsum actum supernaturalem : ergo nec actus intellectus supernaturalis potest formaliter, et immediate vitiari vitio falsitatis, vel erroris.

Quarto objici solet, quia Judæo credente Messiam nasciturum, paulo ante Christi nativitatem : potuit nasci Christus ignorante Judæo, et ipse perseverare in eodem actu fidei, qui tamen jam esset falsus. Aliqui dicunt, illum assensum insensibiliter variandum nato Christo, sed est incredibile, et sine fundamento. Respondeo facile, vel per illum assensum a principio credi Christum nasciturum post tempus ultimæ prophetiæ, et revelationis : et tunc esset actus fidei, et perseveraret nato Christo, quia non negabat Christum natum esse jam, sed natum esse tempore ultimæ revelationis ; vel ille assensus negabat Christum esse natum in illa hora ; et tunc ab initio non fuisset actus fidei, quia Deus non revelaverat Christum non esse natum illa hora : imo etsi id revelasset, si tamen potest actus idem perseverare, posset manere idem actus nato Christo, quia semper maneret negando Christum natum solum pro illo primo instanti pro quo ab initio negavit, non pro tempore sequenti, alioquin idem numero actus variat modum intrinsecum respiciendi suum objectum, quod est impossibile, de quo dixi late in libris *de anima*. 101 Objectio IV.

Quinto objicitur, quia per fidem credimus, Christum esse in hac hostia consecrata : alioquin non adoraretur absolute, sed conditionate : et tamen potest huic assensui subesse falsum. Respondetur negando majorem : solum enim fide credimus, Christum esse sub hostia rite consecrata : quomodo autem stet cum hoc posse, imo debere hanc hostiam adorare absolute, dixi late in tomo *de Incarnatione*, disp. XXXVII. sect. IV. Objectio V.

Digitized by Google

SECTIO VII.

Utrum actus fidei possit, ut præmissa concurrere ad conclusionem falsam.

102 Nunc videndum est de secundo modo supra indicato, quo posset fides saltem mediate concurrere ad assensum falsum; quando nimirum ex una præmissa de fide, et altera naturali falsa infertur assensus conclusionis falsæ, v. g. ex his duabus præmissis : Ubi est duplex natura, est duplex persona; in Christo est duplex natura, infertur conclusio falsa, et hæretica, ergo in Christo est duplex persona : ad quem assensum conclusionis falsæ videtur concurrere utraque præmissa, et per consequens præmissa fidei, seu actus fidei infusæ, quo illa creditur, videtur saltem partialiter concurrere ad actum falsum circa conclusionem.

103 Duplex quæstio in hoc puncto.

In hoc autem puncto duplex potest esse quæstio. Prima : An ille actus conclusionis esset tunc vere supernaturalis in sua substantia, et elicitus ab habitu fidei infusæ. Secunda est, an saltem præmissa formalis fidei, quæ est actus supernaturalis, sit causa illius conclusionis. Quoad primam quæstionem posset aliquis contendere, actum illum conclusionis esse supernaturalem, et elicitum ab habitu infuso fidei : quia licet prout attingit objectum conclusionis, atque objectum etiam præmissæ falsæ, sit falsus : prout tamen simul attingit objectum præmissæ de fide, et assentitur illi propter motivum proprium fidei, nempe propter veracitatem et revelationem Dei, est actus verus, et ex hac parte videtur esse proprius actus fidei, et poterit esse supernaturalis. Nam sicut potest idem actus esse simul evidens et probabilis, clarus et obscurus, respectu diversorum objectorum, quando v. g. assentitur conclusioni probabili propter duo principia, seu duas præmissas, alteram evidentem, alteram probabilem; ita videtur posse idem actus esse verus, et falsus in ordine ad diversa objecta : quia veritas est conformitas cum objecto, falsitas vero est difformitas; quare si eodem actu affirmantur duo objecta diversa per modum plurium, poterit actus esse conformis uni objecto, et per consequens verus, et simul difformis alteri objecto, et ex ea parte falsus. Dixi, quando affirmat diversa objecta *per modum plurium*, quia si affirmarentur per modum unius affirmationis nulla videtur remanere veritas, ut si dicas, in tali loco esse simul Petrum et Paulum; tunc si Paulus non est, etiamsi sit Petrus, nulla videtur remanere veritas in illo actu; quia affirmatur simultas et conjunctio utriusque. Secus vero est, quando idem actus continet quasi plures affirmationes diversas objectorum diversorum. Sicut scientia Dei eadem indivisibilis affirmat plura objecta, et habet plures conformitates cum illis. Talis autem videtur esse actus, quo assentimur objecto conclusionis propter objecta præmissarum, et simul saltem indirecte assentimur ipsis objectis præmissarum : non enim affirmantur illa omnia objecta per modum unius, sed per plures quasi affirmationes, unde magis assentimur objecto præmissæ, quem conclusionis; et aliquando magis objecto unius præmissæ, quod evidens est, quam objecto alterius præmissæ, quod solum est probabile et obscurum. Quod totum postea approbatum inveni apud Ripaldam tom. I *de ente supernaturali*, disp. XLVII, num. 16.

An ille actus conclusionis esset tunc vere supernaturalis in sua substantia, et elicitus ab habitu fidei infusæ.

104 Cæterum, quidquid sit de hac doctrina, non videtur concedendum, actum conclusionis eo casu fore per se et formaliter supernaturalem : quia etiamsi ille idem actus possit dici verus respectu unius objecti; adhuc est falsus respectu alterius objecti, et per consequens totus actus manet defectuosus et vitiatus; quia bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu : si autem esset supernaturalis, cum sit actus realiter indivisibilis, totus est supernaturalis, et nihil prorsus esset naturale in ipso; quia naturale non potest realiter identificari cum supernaturali. Unde falsitas etiam ipsa, et error circa objectum falsum esset supernaturalis, quod videtur repugnare supernaturalitati horum actuum, qui ut supra diximus, dantur ad elevandam et perficiendam potentiam supra suam conditionem. Nullo autem modo perficitur intellectus per errorem supernaturalem, sed potius deprimitur, et deterioratur, etiamsi simul cognoscatur aliud objectum verum. Magis enim esset contra Christi dignitatem si haberet errorem positivum circa aliquid, licet simul haberet scientiam aliorum possibilium, quæ modo non scit, quam si ea possibilia non sciat per meram negationem scientiæ absque ullo errore positivo. Unde in beatissima Virgine conceditur ignorantia puræ nega-

Digitized by Google

tionis de aliquibus, quæ non pertinebant ad ejus statum; non tamen error positivus seu judicium falsum. Cum ergo actus ille esset erroneus, et malus simpliciter intellectui, non posset esse totus, atque adeo nec ex parte supernaturalis cum sit indivisibilis.

105 Confirmari potest primo exemplo voluntatis, in qua si aliquis per eumdam actum eligeret medium malum propter finem bonum, totus ille actus esset simpliciter malus, nec posset esse supernaturalis, vel elici ab habitu charitatis, vel alterius virtutis infusæ, quia licet quatenus attingeret et amaret finem bonum, conformaretur cum regula rationis, discederet tamen ab illa, quatenus eligeret medium malum, atque ideo totus ille actus displiceret Deo, cum non posset ex parte placere et ex parte displicere nullas habens partes, et totus esset peccaminosus; repugnat autem peccatum supernaturale datum ad perficiendam potentiam in ordine divino. Similiter ergo dicendum est de actu intellectus erroneo propter difformitatem ab aliquo objecto, cum sit eadem ratio.

106 Confirmatur secundo, quia si ad supernaturalitatem illius actus sufficeret attingere objectum verum, et motivum fidei non obstante falsitate circa aliud objectum, sequeretur, quod de facto quoties rusticus credit articulum falsum propter revelationem existimatam Dei a parocho sibi propositam, assensus ille esset supernaturalis elicitus ab habitu infuso fidei, quia ille etiam actus, licet esset falsus respectu articuli falsi crediti, et respectu revelationis falso existimatæ, esset tamen verus, prout attingit etiam veracitatem Dei, quod est motivum partiale et simul affirmatur per illum assensum; et quidem veracitas Dei est proprium, et dignissimum objectum habitus fidei infusæ, quare non apparet, cur non posset ex eo capite assensus ille esse supernaturalis, nisi fateamur repugnantiam oriri ex eo, quod simul sit actus falsus et erroneus circa objectum materiale et circa revelationem falsam apparentem; ergo similiter assensus conclusionis falsæ non erit supernaturalis, licet simul sit assensus alicujus præmissæ de fide propter consortium nimirum alterius præmissæ et conclusionis falsæ.

Unde infertur assensum illius conclusionis falsæ non esse actum elicitum ab habitu infuso fidei: nam licet attingat objectum fidei, habitus tamen infusus datur ad elevandam potentiam in ordine solum ad actus supernaturales ad quos potentia sola non habet vires: quando vero actus est naturalis, etiamsi versetur circa idem objectum, non indiget potentia aliquo comprincipio elevante, sed ipsamet habet vires sufficientes, et ad summum adjuvatur ab habitu acquisito, ut facilius et melius operetur. Cum ergo assensus illius conclusionis falsæ sit naturalis, ut diximus, non est ad quid debeat, vel possit habitus fidei infusæ concurrere.

Restat nunc altera quæstio, an præmissa fidei supernaturalis concurrat partialiter ad illum assensum conclusionis falsæ. Aliqui dicunt, præmissam fidei concurrere quidem ad conclusionem quoad substantiam actus, non tamen quoad substantiam assensus; ita Bannes in præsenti q. 1, art. 3, dub. 2, § *ultima conclusio*. Hoc tamen difficile explicari potest, quia substantia actus non potest condistingui a substantia assensus, nisi ut ratio superior ab inferiori, quatenus ratio *actus* est quid commune ad assensus et apprehensiones. In hoc autem sensu male applicatur distinctio illa ad nostrum casum: in quo, si præmissa fidei concurrit ad conclusionem falsam, debet quidem concurrere ad illam, ut ad assensum: concurrit enim ad illam, tanquam præmissa ad conclusionem: præmissa autem non concurrit solum ad actum utcumque, sed ad assentiendum conclusioni movendo, et determinando intellectum, ut assentiatur objecto conclusionis propter objectum præmissarum. Si ergo conclusio pendet ab illa præmissa, debet pendere ut conclusio, et per consequens ut assensus; quia conclusio ut conclusio essentialiter est assensus. Nec dici potest conclusionem illam, ut conclusionem pendere solum ab altera præmissa falsa, et non a præmissa fidei: quia una præmissa nihil potest concludere, nec potest esse conclusio ulla, quæ non respiciat essentialiter objecta duarum præmissarum. Videatur Hurtado disp. XIX, § 53 et sequentibus.

107 An præmissa fidei supernaturalis concurrat partialiter ad illum assensum conclusionis falsæ.

108 Ipse vero Hurtado imprimis § 17 dicit, præmissas formales non influere physice in actum conclusionis, sed solum in genere causæ formalis determinare intellectum: et postea § 58 dicit conclusionem illam falsam non procedere a præmissa fidei supernaturali, sed a præmissa naturali falsa, et ab alia etiam præmissa naturali fidei, quia

Digitized by Google

simul cum actu supernaturali fidei fit alius actus naturalis circa idem objectum, a quo potest procedere illa conclusio naturalis falsa, absque eo quod concurrat præmissa supernaturalis. Hæc etiam responsio difficilis est. Primo, Quia esto, quod præmissæ non concurrant efficienter, sed solum formaliter ad actum conclusionis; ille tamen concursus formalis magis essentialis et proprius videtur, quam efficientia : quare Deus potest supplere concursum præmissæ in genere causæ efficientis, non tamen concursum in genere causæ formalis. Unde, si cognitio concurrit etiam in genere causæ efficientis ad actum amoris, Deus poterit supplere illum concursum, et facere amorem in nobis sine dependentia a cognitione in genere causæ efficientis : non tamen potest ponere eum in nobis sine eo, quod procedat cognitio boni movens in genere causæ formalis : atque ideo principium illud *nihil volitum, quin præcognitum :* magis universaliter et essentialiter verificatur ratione concursus formalis, quam efficientis, quem cognitio habet in amorem. Si ergo repugnat præmissæ fidei infusæ concurrere ad conclusionem falsam, magis repugnabit concurrere in genere causæ formalis, qui est magis prorsus concursus præmissæ, ut præmissæ, quam in genere causæ efficientis.

109 Secundo : illud etiam, quod additur de præmissa naturali fidei, a qua, et non a supernaturali, procedat conclusio illa falsa, difficile est : quia imprimis falso supponitur simul cum actibus supernaturalibus fieri semper alios actus naturales circa idem objectum, ut vidimus supra disp. I, sect. IX. Deinde etiam eo concesso, adhuc præmissa ipsa fidei supernaturalis deberet movere ex parte sua intellectum ad assensum conclusionis saltem in actu primo. Nam movere in actu primo ad assensum conclusionis, nihil est aliud nisi proponere intellectui tale objectum, in quo contineatur objectum conclusionis, et ex quo in actu primo intellectus visa bonitate illationis, et continentia objecti conclusionis in objectis præmissarum, convincatur, et alligetur ad non negandum, imo ad affirmandum objectum conclusionis, cui jam implicite in præmissis assensum præbuit. Hoc autem totum facit præmissa fidei supernaturalis, non minus quam naturalis, cum proponat objectum suum, in quo partialiter continetur objectum conclusionis, et quod movet in actu primo intellectum ad non negandum, sed potius affirmandum objectum conclusionis, quod implicite amplexus est in præmissis. Finge enim, non poni præmissam naturalem fidei simul cum supernaturali, sed solum supernaturalem; adhuc non minus intellectus experiretur se convictum in actu primo, et propensum ad explicite assentiendum conclusioni, cui jam implicite assensus est in præmissis. Et quamvis Hurtadus dicat, eo casu Deum non daturum concursum ad assensum conclusionis, id tamen parum videtur referre, quia jam præmissa fidei supernaturalis ex parte sua inclinabat, et movebat intellectum, et proposito motivo suadebat assensum. Si non est autem inconveniens, quod præmissa fidei in actu primo suadeat, et moveat, ac incitet partialiter ad assensum fálsum, non erit etiam inconveniens, quod ex illa motione partiali sequatur in actu secundo assensus falsus. Nam in rigore loquendo indecentia tota, si quæ est, invenitur in suasione illa et motione in actu primo. Si enim in actu primo suadeas alicui, et proponas rationes convincentes ad credendum falsum, imo facias eum credere aliquod in quo jam implicite continetur illud falsum : parum refert, quod ille postea credat, vel non credat explicite falsum illud; cum jam ex parte tua illum disposueris et compuleris ad credendum. Si ergo præmissa fidei potest saltem partialiter, et simul cum præmissa falsa suadere in actu primo, et movere ad assensum conclusionis falsæ, parum auget indecentiam, quod postea sequatur assensus explicitus, et parum minuit, quod negato concursu Dei, non sequatur.

Facilius ergo, et verius conceditur, eo casu, posita una præmissa formali fidei et altera falsa, sequi assensum naturalem conclusionis falsæ, quæ ex utraque præmissa sequitur, prout cum aliis concedunt Suarez disp. VI, *de fide* sect. v, num. 4. Granado disp. VII, n. 16. Coninch. disp. X, n. 82. et latius P. Ripalda t. I. *de ente supernaturali disp.* LVI, *per totam*, ubi multa congerit in confirmationem hujus sententiæ. Quæ breviter probari potest, quia non est inconveniens, aut novum, quod causa aliqua ex se bona et perfecta, propter concursum alterius concausæ pravæ et vitiosæ, concurrat partialiter ad effectum vitiosum, ut contingit in concursu Dei cum voluntate creaturæ ad actum malum : in potentia etiam 110 Posita una præmissa formali fidei et altera falsa sequitur assensus naturalis conclusionis falsæ.

progressiva concurrente ad claudicationem cum crure vitiato : in potentia generativa concurrente ad generationem monstri cum causa alia male affecta, et in mille aliis exemplis. Quare advertunt prædicti doctores præmissam fidei non esse dicendam simpliciter causam conclusionis falsæ, sicut nec Deus dicitur simpliciter causa peccati, vel actus mali, nec potentia progressiva causa claudicandi, et sic de aliis : quia nimirum actus fidei verus ex se suadebat verum, et inclinabat ad verum; ex concursu autem præmissæ falsæ, illud verum, quod proponebat præmissa fidei, detorquetur ad suadendum aliud falsum. Nec obstat differentia, quam indicavit Hurtado ubi supra § 56, in fine, quod Deus sit causa universalis, et fides in casu nostro sit causa particularis. Hoc, inquam, parum refert, tum quia præmissa etiam fidei est causa universalis et indifferens de se ad plures conclusiones diversas inferendas, unam cum tali alia præmissa, aliam cum alia, et alias plures cum aliis : ad hanc autem conclusionem determinatur a tali præmissa falsa sibi conjuncta, tum etiam, quia licet Deus ex se sit causa magis universalis; ejus tamen potentia, prout a Deo specialiter applicata ad concurrendum cum hac voluntate creata ad actum amoris, vel odii, solum est indifferens ad amorem, vel odium; et tamen quia determinatur a voluntate creata ad actum odii præter Dei intentionem, Deus non dicitur causa odii peccaminosi. Majorem autem indifferentiam habet præmissa fidei ad diversas conclusiones inferendas : quare cum præter ejus inclinationem determinetur a præmissa falsa ad hanc conclusionem falsam, non debet ei tribui talis effectus vitiosus.

111 Explicatur, et confirmatur exemplo hominis testificantis.

Quod possumus rursus explicare, et confirmare primo in exemplo supra indicato hominis testificantis et suadentis alteri aliquid, ex quo inferri possit aliquod falsum. Si enim audias duos testes, unum veracem, qui testificatur Petrum occisum ab eo qui ingressus fuit tali hora ejus cubiculum, alterum mendacem, qui dicit neminem ingressum fuisse tali hora cubiculum, nisi Joannem, ex utriusque testimonio tu infers, Petrum occisum a Joanne, quod falsum est. Tunc certe primus testis nec te fallit, nec est causa simpliciter ut decipiaris, quia verum solum testificatur, et ideo non est inconveniens quod homo etiam sanctissimus id testificetur; licet ex ejus testimonio, concurrente illo alio testimonio falso, inferas errorem : sed solus secundus testis est causa simpliciter tuæ deceptionis. Sic autem se habent in casu nostro illæ duæ præmissæ, quarum una testificatur et proponit solum verum; altera proponit et testificatur falsum, et ideo ea sola est causa, quod decipiaris in conclusione; nec dedecet præmissam fidei, etiamsi supernaturalis sit, quod ex ejus testificatione partialiter, accedente testificatione falsa alterius præmissæ, inferatur falsum : ipsa enim tendebat ad verum, neque est causa deceptionis, sed altera sola præmissa falsa, quæ accessit, et detorsit verum illud ad probandum falsum.

Item confirmatur exemplo scientiæ naturalis.

Confirmatur secundo exemplo scientiæ naturalis, quæ licet sit cognitio etiam essentialiter vera et certa, adhuc ejus actus cum alia præmissa falsa potest concurrere ad conclusionem falsam, nec hoc est contra perfectionem, et certitudinem scientiæ, ut constat : ergo nec erit contra perfectionem aut certitudinem fidei, quod ejus actus cum alia præmissa falsa possit inferre conclusionem falsam : nam sicut in primo casu scientia non errat, nec fallit, ita nec in secundo casu fides.

112 Quatenus possit dici quod actus fidei sit causa illius conclusionis falsæ.

Adverte tamen, licet non debeat dici, quod actus fidei sit simpliciter causa illius conclusionis falsæ, vel erroris propter rationem dictam : posse tamen concedi, quod actus fidei sit causa illius conclusionis cum addito, nempe quatenus assensus conclusionis terminatur ad objectum materiale et formale fidei : nam licet præmissa fidei non ordinetur ad conclusionem prout est de objecto falso, ordinatur tamen ad hoc, ut quæcumque conclusio ex illa inferatur, attingat ejus objectum, imo hoc per suam essentiam exigit : sic etiam Deus concedi solet, quod sit causa actus mali sub ratione entis, vel sub ratione actus liberi in communi, non vero sub ratione talis : quia Deus intendit, quod producatur ens, atque etiam actus liber, quamvis non intendat productionem talis actus liberi, sed materialiter ad illum concurrat determinatus a causa creata libera. Sic etiam præmissa fidei intendit conclusiones illatas sub ejus motivo, licet non intendat conclusionem falsam, sed ad illam ut talem concurrit materialiter, et determinata a præmissa falsa.

Dices, conclusio hæc falsa, ut talis est, et ut infert tale objectum falsum, est con-

Digitized by Google

113 clusio; ergo etiam prout talis exigit per has se præmissas, non alias, quia talis conclusio, ut talis, per se respicit talia principia objectiva : ergo per se exigit et respicit has præmissas, quarum una est præmissa fidei : ergo non per accidens, sed per se infertur ex præmissa fidei. Respondeo, hanc conclusionem, quatenus talis conclusio est, seu prout infert tale objectum ex talibus principiis, respicere quidem per se utramque illam præmissam : non tamen singulæ præmissæ inferunt per se illam conclusionem : nec arguitur bene ex eo, quod conclusio *per se* exigat talem præmissam, quod talis etiam præmissa *per se* exigat, vel inferat talem conclusionem : quia illud *per se* est æquivocum, cum semel appellet supra conclusionem, et postea supra præmissam : nec novum est, quod effectus per se exigat talem causam, quæ tamen non exigit per se illum effectum, sic actus erroris per se exigit esse ab intellectu, cum sit actus vitalis et intellectio ; et tamen intellectus non exigit per se errorem, nec ordinatur per se ad illum. sed per accidens. Item actus malus per se exigit concursum Dei, cum sit ens creatum, et tamen Deus, et ejus concursus in actu primo non exigit per se actum malum. Magis etiam ad rem nostram potest afferri exemplum in eo, qui peccaret circa objectum per fidem sibi propositum. Si Deus v. g. alicui revelaret, quod certissime die sequenti esset ab hostibus occidendus, et hac occasione ipse in odium Dei prorumperet propter certitudinem illius mali, quam per infallibilem assensum fidei conceperat: tunc illud odium Dei per se exigit certitudinem illam fidei præcedentem, ex qua homo in odium prorumpit : et tamen nec revelatio Dei, nec assensus fidei quo creditur, exigit per se illud odium, nec ad ipsum per se ordinatur. Sic ergo dicimus, conclusionem illam erroneam per se oriri ex illa præmissa fidei cum alia falsa : ipsam tamen præmissam fidei non ordinari per se ad talem conclusionem, nec illam per se exigere.

114 Una superesse potest difficultas circa hanc communem doctrinam; quia si conclusio illa falsa procedit a præmissa fidei, saltem materialiter et per accidens, jam eo ipso habet intrinsecam connexionem cum illa, et per consequens jam videtur esse in sua entitate supernaturalis : quia actus illi, qui per suam entitatem intrinsecam petunt, vel præsupponunt principium aliquod supernaturale, eo ipso videntur esse supernaturales : jam ergo redit absurdum illud, quod in priori quæstione vitare curavimus, quod actus erroneus, et conclusio falsa sit in sua substantia supernaturalis.

Hæc tamen difficultas imprimis omnino cessaret, si aliquis diceret, præmissas non influere physice efficienter in actum conclusionis, sed solum concurrere formaliter, movendo, aut determinando intellectum ad assensum conclusionis : tunc enim actus conclusionis, licet intrinsece respiceret præmissas objectivas, seu objecta præmissarum, non tamen respiceret per suam entitatem intrinsecam has præmissas formales supernaturales, sed potuisset esse idemmet actus conclusionis, licet utraque præmissa præcedens esset naturalis. Cæterum supposito etiam, quod præmissæ formales influant physice efficienter in actum conclusionis, et quod hæc numero conclusio dependeat per suam entitatem intrinsecam ab hac præmissa supernaturali, eo quod intellectio non pendeat a suis principiis per actionem distinctam, sed per se ipsam, adhuc difficultas quoad hoc communis etiam erit ad actus voluntatis, et independenter ab hac quæstione solvenda est. Non enim minus dependet cognitio, vel volitio a suo objecto; quare, qui habet actum fidei, et quia illum in se experitur, gaudet de illo propter finem vanæ gloriæ, ut possit de fide sua apud alios, vel certe apud se vane gloriari, habet quidem actum voluntatis malum, qui essentialiter supponit illum actum fidei, de cujus existentia cognita vitiose gaudet : unde voluntas illa per suam entitatem intrinsecam respicit, et supponit actum illum fidei de quo gaudet, et quem suppono fuisse supernaturalem : et tamen voluntas illa mala est, et per consequens non potest esse in sua entitate supernaturalis, licet intrinsece supponat aliquid supernaturale, et ab illo procedat, ut ab objecto. Quod idem argumentum fieri potest de illa cognitione præcedenti, qua experitur homo in se actum illum supernaturalem : quem licet non cognoscat distincte ut supernaturalem, cognoscit tamen illum actum eumdem, qui reipsa est supernaturalis : et tamen cognitio illa non videtur esse supernaturalis, nec procedere ab aliquo habitu infuso.

Ad hanc ergo difficultatem responsio generalis petenda est ex iis, quæ diximus disp. I, sect. IX. Ubi distinximus duplex 115 Duplex genus entium, seu

Digitized by Google

actuum supernaturalium.

genus entium, seu actuum supernaturalium : alterum supernaturalium formaliter et ratione sui, quales sunt habitus et actus fidei, spei, et charitatis, etc. gratia habitualis; unio hypostatica; alterum genus supernaturalium solum præsuppositive, quales diximus esse eos actus, qui licet non possint esse, nisi præsupposito aliquo miraculo, vel ente supernaturali proprio : illo tamen supposito, debentur ipsi naturæ jure suo, et ideo magis videntur dicendi naturales, quam supernaturales, v. g. quando homine mortuo, et postea resuscitato, Angelus cognoscit hominem illud resurrexisse; illa quidem cognitio evidens Angeli non potuit esse, nisi supposito miraculo resurrectionis: sed tamen actus naturalis est in sua substantia, quia ipsi naturæ Angeli debetur talis cognitio in illis circumstantiis, et solum præsuppositive est supernaturalis. Tales etiam diximus esse actus, quibus homo experitur in se saltem confuse suos actus supernaturales, licet non experiatur, quod sint supernaturales: quia illa etiam cognitio proprii actus fidei, vel charitatis non potuit esse, sine illo actu cognito, quem supponimus esse supernaturalem. Cognitio tamen illa debetur naturæ humanæ, cui jure suo debitum est, quod experiatur actus, quos habet, qualescumque illi sint, ut latius ibi explicatum est.

116 Illa ergo eadem doctrina applicanda est ad difficultatem præsentem : quia sicut naturæ intellectuali debetur, quod experiatur suos actus, ut possit reddere rationem de illis : ita eidem naturæ intellectuali debetur, ut ex præmissis et cognitionibus quas habet, qualescumque illæ sint, possit discurrere et inferre conclusiones : quia cum homo sit animal rationale discursivum, debetur ei discursus ex iis quæ cognoscit : quia alioquin non posset humano modo dirigere suas operationes. Sicut si proposito bono, quod clare videt esse bonum, non posset illud velle ex defectu concursus, atque ideo nesciret reddere rationem suæ omissionis, cum ex parte objecti nihil illum retardaret : sic positis præmissis et cognita bonitate illationis, eo ipso proponitur veritas conclusionis amplectenda, cui si non posset assentiri, convinceretur de absurditate, et nesciret respondere cur non concederet id, quod sibi ut verum omnino proponebatur. Unde etiamsi concederet omnem hostiam cum certitudine morali consecratam esse adorandam, et hanc hostiam esse talem, et rursus ex his sequi hanc esse adorandam, adhuc non deberet, nec posset eam adorare, quia non posset inferre conclusionem practicam, quod hæc sit adoranda : quæ omnia sunt contra modum operandi humanum debitum humanæ naturæ : ideo dicendum est, assensum illius conclusionis esse solum supernaturalem præsuppositive, non formaliter; nam positis illis præmissis, et cognita bonitate illationis, debetur intellectui concursus ad actum conclusionis : nec solum debetur, sicut visio Dei posito lumine gloriæ : hæc enim non debetur intellectui, sed lumini, at in nostro casu illatio conclusionis debetur ipsi homini propter jus quod habet intrinsecum ad operandum humano modo, et idcirco ille actus non indiget alio principio elevante, sicut nec actus, quo Angelus cognoscit hominem hunc resurrexisse, licet hæc etiam cognitio sit supernaturalis præsuppositive, ut explicuimus dicta sect. IX.

DISPUTATIO V.

De evidentia credibilitatis requisita ad assensum fidei.

Objecta fidei non solum debent esse vera, ut vidimus disp. præcedenti, sed etiam debent esse credibilia, hoc est, fide digna, de qua credibilitate nobis agendum nunc est. Ut autem sensus quæstionis clarus sit, advertimus, nos nomine *credibilitatis* in præsenti, non intelligere solum, quod objectum taliter proponatur, ut credi possit; hæc enim credibilitas latius patet, et competit rebus iis etiam, quas fide humana prudenter credimus. Nunc ergo loquimur de credibilitate superiori, quare quærimus, an quilibet fidelis, antequam fide divina credat, debeat cognoscere objectum illud

Nomine credibilitatis quid intelligatur.

Digitized by Google

tale esse, ut prudenter possit et debeat omnino credi firmissime, certissime, et super omnia alia, et an rursus hæc credibilitas, et obligatio taliter credendi debeat, non utcumque, sed evidenter cognosci : quod est quærere, an ante fidei assensum esse debeat in quolibet fideli judicium evidens de credibilitate objecti modo explicato.

SECTIO I.

Probatur evidentia credibilitatis præcedens actum fidei.

1 Omitto errorem antiquorum et nostri etiam sæculi hæreticorum dicentium, nihil credi debere, nisi quod Spiritus sanctus immediate proponit, interiusque revelat, qui, ut ait Augustinus lib. *de doctrina Christiana* in principio, est error superbissimus, et multis periculis expositus ; nam præterquam quod est contra experientiam, et Scripturam, ex qua constat prædicationem fidei de lege communi fieri debere hominibus per alios homines : est etiam radix hæresum, et schismatum, volente unoquoque fieri se sibi regulam credendorum, ex quo fit apud hæreticos tot esse fidei doctrinas, quot sunt capita. Neque obstant aliqua Scripturæ loca, quale est illud *Isaiæ* LIV, 13 : *Ponam universos filios tuos doctos a domino;* et *Joan.* VI, 45 : *erunt omnes docibiles Dei;* et I *Joann.* V, 10 : *qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se,* et alia similia, quibus indicatur, fideles doceri immediate a Deo. Nam hæc loca solum significant, Deum per auxilium interius gratiæ excitantis et adjuvantis movere cor fidelium, ut præbeant assensum iis, quæ exterius a prædicatoribus ex parte Dei sufficienter proponuntur. Dicuntur etiam fideles habere in se testimonium Dei, scilicet objective, quia credunt propter divinum testimonium, quod sibi sufficienter proponitur. Magis videtur obstare illud *Hier.* XXXI, 33 : *Dabo legem meam in visceribus eorum; et non docebit ultra vir proximum suum.* Et illud I *Joann.* II, 27 : *non necesse habentes, ut aliquis doceat vos, nam unctio docebit vos, etc.* locus Hieremiæ a nonnullis intelligitur de statu patriæ, et licet uterque intelligatur de statu legis gratiæ ; solum significatur abundantia gratiæ, qua fideles ita afficiuntur ad charitatis præcepta, ut etiam deficiente lege externa, ipsa charitas doceat quid faciendum, quidve fugiendum sit : hoc tamen non tollit, quod de lege communi mysteria fidei externam prædicationem requirant, de quo dixi disp. I, sect. II.

2 Sententia negans evidentiam credibilitatis præcedere actum fidei.

Hoc errore omisso, contra quem ultra alios videri potest Suarez disp. IV, sect. I, inter Catholicos aliqui negant, eam evidentiam credibilitatis præcedere: quæ sententia tribuitur communiter Capreolo in III dist. XXXII q. unica art. 3 ad 3, *contra primam conclusionem.* Fundamenta postea referemus, et dissolvemus. Alii recentiores, quos tacito nomine refert Granado tract. II, disp. III, sect. I, n. 3, dicunt, eam evidentiam non reperiri in omnibus, præsertim in rudioribus, licet adsit quantum satis est, ut prudenter credatur. Valentia vero in præsenti q. I, ad fin. puncto 4, dicit, sufficere eam evidentiam credibilitatis, quæ sit talis in potentia propinqua, qualis est illa, quam habent pueri, cum credunt in re gravi parentibus, aut concionatoribus, qui non solent facile decipere, vel quando moventur ad credendum ratione aliqua non levis momenti, ex qua facile possit colligi evidentia credibilitatis. Canus, ut refert Aragonius in præsenti q. I, art. IV, dub. ult. dicebat, non semper requiri evidentiam credibilitatis, sed ut in plurimum. Turrianus in præsenti disp. VII, dub. 7, satis obscure loquitur : nam in § *secundo discendum est*, fatetur, aliquos converti ex infidelitate ad fidem, in quibus non sit absoluta evidentia credibilitatis, sed aliqua ratio, ex qua vocatione Dei interius illuminantis hominem, homo ille convertatur, et § seq. dicit, quando homo fidelis venit ad usum rationis, sæpe elicere actum fidei infusæ absque expressa evidentia credibilitatis : addit tamen postea, in his præcedere judicium aliquod credibilitatis saltem in communi : non tamen explicat, an illud debeat esse judicium evidens. Granado ubi supra sect. V, n. 16, docet large dici posse, in omni credente reperiri evidentiam credibilitatis, quia habet prudens judicium, quo sentit se debere credere : omne autem prudens judicium evidentiam habet. Si autem judicium illud est evidens, non video, cur solum large et non proprie concesserit in omnibus evidentiam credibilitatis. Denique Suarez disp. IV, sect. V, n. 7, relata sententia dicente, evidentiam credibilitatis necessariam esse ad fidem respectu corporis Ecclesiæ, non vero respectu singulorum cre-

Digitized by Google

dentium, subdit *et hæe opinio fortasse probabilis est.*

3 Sententia affirmans, et vera.

Vera tamen, et communis theologorum sententia affirmat, in singulis prærequiri evidentiam credibilitatis, pro qua est aperte S. Thom. in præsenti art. 4 ad 2 ibi : « Non enim quis crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi. » Unde S. Doctor prærequirit ad fidei assensum *videre*, hoc est evidenter cognoscere, credibilitatem mysteriorum; eamdem tenet Cajet. et alii communiter, quos referunt, et sequuntur Suarez ubi supra num. 8; Coninch. disp. XIII, dub. I, n. 3; Hurtado disp. XXII, sect. I, § 2, et alii communiter.

Probatur ex Scriptura et Patribus.

Probatur primo ex Scriptura et Patribus. *Psal.* XCII, 5. *Testimonia tua credebilia facta sunt nimis.* Illa enim particula *nimis*, non videtur minorem, quam evidentem credibilitatem significare. Joan. XV, de iis, qui non credebant, ait Christus; *nunc autem excusationem non habent.* Ex quo loco colligitur clare, motiva fidei generare posse evidentiam credibilitatis : alioquin si solum generant probabilitatem; excusationem haberent qui non credunt, quia sequerentur aliud judicium probabile, quo censent probabiliter hæc mysteria non esse credibilia. Quo etiam spectant verba *Pauli ad Hebr.* II, 3 ubi eamdem inexcusabilitatem supponit. *Quomodo*, inquit, *nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem, etc. contestante Deo signis et portentis*, et ideo *Matth.* V. Ecclesia comparatur civitati supra montem positæ, quæ abscondi non potest; et quidem hæc loca probant non solum de facto, sed etiam de possibili, nam si fides obligaret ex se ad credendum aliquod, quod non esset evidenter credibile : obligaret de facto ad plura credenda; quia non omnia, quæ Deus revelat, fiunt statim evidenter credibilia, ut constat de pluribus, quæ putamus revelata esse aliquibus sanctis, non tamen credimus fide divina, ergo si de facto omnia, quæ credimus, sunt evidenter credibilia, ideo est, quia fides non potest aliter ad suum objectum tendere. Ad hoc etiam facit B. Clemens in *Const. Apost.* lib. VIII, cap. I, ubi relatis mysteriis fidei, subjungit. « Quæ, qui credit, non utcumque neque inconsiderate sed cum judicio ac plenitudine, chrisma quidem accipit a Deo. » Videatur Augustinus tom. VI, lib. *contra epistolam fundamenti*, cap. V; Hieronym. dial. *contra Luciferianos* circa finem, Vinc, Lyrinensis in suo *Admonit.* et Valent. ubi supra.

4 Ratio quorumdam inefficax.

Ratione probant aliqui hanc sententiam, quoniam ad credendum necessaria est prudens voluntas credendi, voluntas autem dicitur prudens, quia dirigitur a judicio prudentiæ proponente objectum : ergo a judicio omnino evidenti : probant consequentiam, quia prudentia cum sit virtus intellectualis, debet esse practice certa, et evidens circa honestatem, circa quam proxime versatur, ergo objectum, quod prudenter est credibile, proponitur evidenter credibile. Verum hæc ratio non videtur omnino efficax; quia imprimis aliqui docent, posse dari actum prudentiæ verum, qui non sit evidens, sed solum probabilis, quod sequitur Salas II t. in 1, 2, tr. XI, disp. III, sect. IV, n. 34 et 35, deinde quidquid de hoc sit, dici posset proponi posse per judicium probabile. quod objectum fidei sit credendum : quo dictamine probabili dato, posset esse alius actus, quasi reflexus, evidens, et elicitus a prudentia, dictans hic et nunc prudenter posse nos amplecti illud judicium probabile, et velle credere fidei mysteria, sicut etiam posito judicio probabili de paupertate Petri, datur actus evidens prudentiæ dictans evidenter, hic et nunc honestum esse sequi illud judicium probabile. Melius ergo probatur conclusio ex peculiari fidei natura : nam licet ad operandum honeste in aliis virtutibus non prærequiratur judicium evidens v. g. ad volendum ex misericordia subvenire huic pauperi, non requiritur cognoscere evidenter quod sit pauper; cæterum ad volendum honeste credere fide divina, requiritur cognitio evidens credibilitatis ex motivis propositis, nec sufficit cognoscere probabiliter talem credibilitatem. Ratio est, quia voluntas credendi, non est credendi utcumque, sed credendi firmissime super omnia, et non obstante quovis alio motivo, quod in contrarium adduci possit; esset autem imprudens, qui taliter vellet credere res ad quarum fidem præstandam probabiliter censet non habere motiva sufficientia, nam ut dicitur *Eccles.* XIX, *qui cito credit, levis est corde*, quod eo magis ibi locum habet, quo materiæ gravitas, et necessitas majorem discussionem et deliberationem postulat. Alioquin, si cum probabilitate solum credibilitatis crederet aliquis, non teneretur instante morte perseverare in fide; posset enim tunc sequi judicium pro-

Probatur conclusio ex peculiari fidei natura.

Digitized by Google

babile contrarium dictans non adesse motiva sufficientia ad credendum, et inculpate fidem negare; quod repugnat; fides enim Christiana ea firmitate assentitur suo objecto, ut simul profiteatur obligationem non recedendi, aut dissentiendi, sed credit esse adeo verum, ut nullo modo negandum sit. Ad volendum autem hoc modo credere manifestum est non sufficere judicium probabile, nam stante probabilitate contrarii judicii dictantis licere dissentire, non potest quis certo asserere hic et nunc non licere negare hoc objectum.

5 Confirmatur et explicatur.

Confirmatur, et explicatur, quia si daretur aliqua virtus, quæ solum inclinaret ad obediendum superiori certo et evidenter præcipienti, et cujus motivum esset fugere inobedientiam contra certum superioris præceptum: tunc sane hæc virtus non posset operari ex assensu solum probabiliter proponente præceptum; et obligationem obediendi; ergo cum fides sit virtus inclinans ad credendum ea solum, quæ negare non possumus; repugnat dari voluntatem credendi ex judicio solum probabiliter dictante talem credibilitatem, quia eo ipso non manet hic et nunc obligatio simpliciter non dissentiendi.

6 Dices: circa ipsam obligationem credendi, seu non dissentiendi potest versari probabilitas; possum enim solum probabiliter censere, me habere obligationem, etiamsi videam simul probabilitatem oppositæ partis. Respondeo, bene stat dari simul duas opiniones probabiles, quarum una asserat, altera neget obligationem secundum se ad aliquid: repugnat tamen dari opinionem solum probabilem, quæ in præsentia alterius oppositæ asserat non solum simpliciter, sed hic et nunc dari obligationem operandi; quia hoc esset asserere hic et nunc non licere oppositum, et per consequens asserere hic et nunc non esse probabile oppositum; quod repugnat asserere cum actu videam probabilitatem oppositæ partis.

Unde sumi potest ratio a priori: quia repugnat prudentiam dictare, objectum illud esse dignum, quod credatur super omnia et sine illa formidine, quod tamen eadem prudentia judicat quod probabile sit esse falsum, dum judicat posse prudenter aliquem amplecti contrarium ut probabile, quare non posset eadem prudentia simul dictare, honeste et prudenter posse objectum illud firmissime et absque formidine credi cum animo cohibendi omnem formidinem, cum tamen objectum tale judicetur, de quo possit homo prudenter formidare.

Urgebis, quia potest aliquis prudenter adorare hostiam consecratam, et exhibere ei supremum cultum latriæ, licet simul possit prudenter dicere: fortasse hæc hostia non est consecrata, ergo possumus velle etiam credere firmissime per fidem aliquod objectum, exhibendo circa illud supremum cultum intellectualem, licet possemus etiam prudenter dicere, fortasse non est verum: sicut enim per fidem credo super omnia, ita per latriam adoro, et colo super omnia. Respondetur, negando consequentiam: differentia autem ex dictis esse potest, quod cultus latriæ solum tendit ad exhibenda ea signa reverentiæ, quæ quidem prudenter exhiberi possunt alicui, quamdiu non constat non esse talem personam, nec est saltem dubium morale, licet simul judicetur possibile, quod non sit talis: sicut quis licite reddit debitum conjugi, quamdiu non constat esse alienam, licet possit simul dicere, fortasse non est conjux propter aliquod impedimentum occultum: cultus autem intellectualis fidei non potest ita exhiberi, quia ex imperio voluntatis intellectus per fidem debet credere certissime cohibendo positive omnem formidinem: non potest autem voluntas prudenter cohibere formidinem, quando prudentia fatetur posse prudenter formidari de veritate illius objecti: hoc enim esset prudentiam dictare obligationem cohibendi formidinem, quam tamen formidinem eadem prudentia dictaret esse prudentem; quod in ipsis terminis ostendit repugnantiam. Cum ergo firmitas fidei afferat obligationem cohibendi formidinem, prærequiritur talis evidentia credibilitatis objecti, ut licet non appareat evidenter objecti veritas, appareat tamen evidenter tanta credibilitas, ut sit obligatio absque formidine credendi, ad quam obligationem non sufficeret judicium solum probabile de credibilitate. 7 Urgetur difficultas.

Adhuc tamen videtur posse urgeri difficultas hæc ex alio capite: quia licet ad actum fidei prærequiratur judicium dictans obligationem credendi firmissime, ex hoc tamen non videtur argui necessitas judicii evidentis: quidquid enim cognoscitur, et affirmatur evidenter judicio evidenti, posset idem cognosci probabiliter per judicium solum probabile, atque adeo illa eadem 8 Adhuc difficultas urgetur ex alio capite.

Digitized by Google

obligatio credendi firmissime posset cognosci per judicium probabile: neque enim judicium probabile, et evidens differunt ex parte objecti cogniti sed per diversum modum repræsentandi objectum, qui modus diversus, cum teneat se ex parte actus, et identificetur cum ipso, non cognoscitur ab ipso actu: unde quando prudentia dictat, et cognoscit obligationem credendi firmissime, cognoscit quidem, et affirmat totam obligationem credendi, absque eo quod cognoscat reflexe, vel affirmet evidentiam aut certitudinem ipsius judicii, quo obligationem affirmat: ergo obligatio credendi non includit in se essentialiter evidentiam judicii de obligatione, alioquin judicium illud non posset affirmare obligationem, quin affirmaret etiam seipsum, et suam evidentiam: cum ergo possit totum objectum affirmatum illo judicio evidenti affirmari vere per judicium etiam probabile; consequens est, ut absque judicio evidenti possit intellectus proponere obligationem credendi firmissime: qua obligatione posita voluntas prudenter imperabit assensum firmissimum, cum haberet etiam tunc idem prorsus motivum imperandi, quod nunc habet, nempe obligationem et honestatem credendi. Nam de facto voluntas non habet pro motivo objectivo obligationem, quæ resultat ex eo, quod obligatio proponatur judicio evidenti: nihil enim potest esse objectum voluntatis, quod non sit propositum et præcognitum ab intellectu: evidentia autem ipsius judicii non cognoscitur, nec proponitur ab ipso judicio: ergo motivum voluntatis non est obligatio, prout includit cognitionem evidentem obligationis, sed prout condistinguitur ab evidentia judicii, quo proponitur; quæ tota obligatio posset cognosci minus clare, et solum probabiliter, atque adeo daretur totum motivum imperandi, quod de facto datur, quando adest judicium evidens.

9 Confirmatur, et augetur difficultas. Primo, quia si judicio probabili cognosco obligationem credendi firmissime, in tantum excusor tunc ab ea obligatione; in quantum per cognitionem reflexam adverto, primam cognitionem non esse certam, sed probabilem, atque adeo me non habere certitudinem de obligatione, et ideo non esse obligationem, cum possit amplecti judicium probabile contrarium. Potest autem contingere, quod ego non habeam illam cognitionem reflexam de probabilitate et incertitudine prioris cognitionis: non enim est necesse habere semper reflexionem supra omnem cognitionem, et ejus modum, tunc enim non excusabor ab obligatione, et per consequens dabitur obligatio credendi firmissime cum solo judicio probabili de obligatione credendi.

Confirmatur secundo. Quia si obligatio includeret cognitionem certam, vel evidentem de ipsa obligatione, sequeretur processus in infinitum: nam licet habeas judicium evidens de obligatione credendi; hoc tamen ipsum judicium evidens posset cognosci reflexe per judicium solum probabile, quo probabiliter judices, te habere, vel habuisse judicium evidens de obligatione: quo casu jam excusaris ab obligatione, cum possis prudenter dubitare, an habueris talem evidentiam, vel possis probabiliter id negare. Rursus, licet cognitio reflexa de priori cognitione evidenti sit etiam evidens, potest adhuc hæc secunda evidentia cognosci per judicium solum probabile, et tunc sequitur idem inconveniens, quod possis dubitare de tota obligatione, et excuseris ab illa. Nunquam ergo dabitur obligatio integra, nisi cognoscas evidenter ipsam evidentiam prioris judicii; et rursus per aliud tertium judicium cognoscas evidenter evidentiam secundi, et sic in infinitum, vel fatendum erit, obligationem ipsam non includere evidentiam judicii quo proponitur, atque adeo non esse necessarium judicium evidens de obligatione credendi. 10

11 Hæc difficultas generalis est ad plures alias materias.

Hæc tota difficultas molesta quidem est et captiosa; non tamen est particularis in hac materia, sed generalis ad plures alias: probaretur enim eodem argumento nunquam nos posse affirmare, quod habeamus evidentiam, vel certitudinem de aliquo objecto; quia ad hoc affirmandum vere, deberemus habere judicium, non solum de ipso objecto, sed etiam de evidentia judicii quod habemus de objecto: hoc autem secundum judicium reflexum posset non esse evidens, sed probabile: quo casu etiamsi primum judicium directum fuisset evidens, non possemus dicere, quod sumus omnino certi de objecto illo; quia sicut possumus dubitare de certitudine ipsa, possemus etiam dubitare aliquo modo de veritate objecti, cum non simus certi, quod non possimus dubitare de illo. Unde in omnibus materiis in quibus requiritur certitudo, vel evidentia ad inducendam, vel tollendam obligationem, require-

Digitized by Google

retur processus in infinitum cognitionum reflexarum evidentium ad habendam talem certitudinem. Eadem ergo difficultas esset in exemplo supra adducto de virtute illa, quæ obligaret solum ad obediendum præcepto certo et indubitato prælati: nunquam enim obligaret, quia nunquam essemus omnino certi de obligatione præcepti, cum nunquam haberemus certitudinem reflexam de judicio certo dictante obligationem, vel saltem de certitudine ultimi judicii reflexi. Item in sententia dicente, votum in dubio non obligare, sed solum quando certo constat de illo, deberet ad obligationem cognosci reflexe certitudo cognitionis de voto; quæ secunda cognitio posset esse solum probabilis, et jam tunc deficeret obligatio voti, quæ reduceretur ad cognitionem solum probabilem cum probabilitate contraria : unde deberet hæc secunda cognitio esse certa, et cognosci etiam per tertiam cognitionem certam, et sic in infinitum, ut votum certo obligaret. E contra vero, ubi certitudo requiritur ad hoc, ut cesset obligatio, sequerentur eadem inconvenientia v. g. Sacerdos, qui non est certus de suo sacerdotio, debet iterum sub conditione ordinari propter inconvenientia, quæ sequuntur ex illa ordinatione dubia et incerta. Quid ergo requiritur in ipso, ut possit dicere, se esse certum de sua ordinatione rite facta ? Dices, requiri judicium certum, vel evidens, quo judicet se habuisse intentionem, et accepisse ordinem debito modo. Sed contra, quia, ut dicat se esse certum, debet cognoscere reflexe certitudinem, vel evidentiam illius primi judicii, de illa enim loquitur, tanquam de objecto dicto, quando dicit mihi, se esse certum. Si autem certitudinem illam primi judicii cognoscit per secundum judicium non certum, sed probabile, non potest dicere, se esse omnino certum de sua ordinatione, quia jam in radice dubitat, cum dubitet de ipsa certitudine: ergo ut dicat, se esse omnino certum, et ut non habeat obligationem reordinationis conditionatæ, necesse erit, quod illud etiam secundum judicium reflexum sit certum, imo quod ejus certitudo non cognoscatur solum probabiliter, sed certo per aliud tertium judicium certum, et sic in infinitum. Vides difficultatem esse communem ad alias omnes materias, in quibus certitudo requiritur ad inducendam, vel tollendam obligationem : imo quoties aliquis exterius testatur certitudinem suam de aliquo objecto, deberet esse certus de ipsa etiam certitudine cum omnibus iis reflexionibus, ut posset testificari omnimodam certitudinem, quæ omnem formidinem expellat.

12 Omnes ergo ad alias etiam materias respondere debemus, obligationem non includere formaliter in suo esse ipsum judicium evidens de obligatione, quæ quidem obligatio est objectum judicii, et adæquate ab ipso condistinguitur; est autem obligatio, ut nomen ipsum importat, ligamen, quo homo videt se ligatum undequaque, ita ut omnis evadendi via ablata sit. Ut ergo cognoscatur ipsa obligatio, debet intellectus circumspicere, et videre undique ligamen esse, nec ullam patere viam evadendi. Ad hoc autem, ut ligamen illud complete existat, duo requiruntur, nempe voluntas legislatoris, vel ejus, qui obligat, et ejus intimatio sufficiens, sive enim promulgatio, vel intimatio legis, aut præcepti includatur in ipsa lege, ut lex est, sive solum sit applicatio legis jam factæ, de quo in materia *de legibus;* certum mihi est, includi in conceptu legis proxime obligantis, seu in conceptu ipsius obligationis proxime completæ. Quando ergo subditus judicat, se lege aliqua obligatum, non habet pro objecto ipsum judicium certum, quo id judicat, sed solum intimationem legis sibi factam antecedenter ad judicium suum et notitiam talem, quæ ad ipsum pervenit: ex qua intimatione et notitia taliter perlata ligatur, ut non possit licite legi resistere, et contradicere, quam impotentiam judicat per illud judicium: illa autem notitia, et intimatio est aliquid antecedens, nempe verba legis debito modo ipsi dicta, et ab ipso percepta, quæ eo ipso ligant subditum, et hoc est objectum judicii subsequentis.

Obligatio non includit formaliter in suo esse ipsum judicium evidens de obligatione. Obligatio quid sit.

13 Similiter quando prudentia dictat obligationem credendi firmissime objecta proposita, non habet pro objecto evidentiam ipsius judicii, quo obligationem illam judicat, sed obligationem antecedentem, quæ est objectum talis judicii. Quæ obligatio completur per notitiam talem rerum credendarum, et debiti radicalis ex jure ipso naturæ credendi firmissime, quæ taliter proponuntur. Illa autem notitia horum omnium non includit ipsum judicium evidens de obligatione, sed sunt apprehensiones, et notitiæ antecedentes per quas intellectus quasi audit, ut postea judicet, sicut subditus antequam judicet se esse

Digitized by Google

lege obligatum, accipit talem legis notitiam ita propositam, per quam obligatur formaliter, et aufertur omnis potestas resistendi. Sic intellectui proponitur taliter objectum fidei, ut proponatur ei simul ablata omnis potestas licite resistendi, et non credendi, de qua ablatione potestatis, et obligatione posita judicat postea intellectus, quia præcessit notitia omnis viæ clausæ, et notitia talis ex se, ex qua posset oriri judicium evidens de obligatione. Nam licet illa notitia præcedens non fuerit judicium, fuit tamen notitia clara claritate radicali, qualis in ipsis etiam apprehensionibus reperitur : neque enim apprehensiones omnes sunt ejusdem rationis ; sed aliquæ sunt ineptæ ad generandum assensum : aliæ aptæ solum ad generandum assensum probabilem : aliæ aptæ ad generandum assensum evidentem, et determinantes ad illum : quare in ipsis etiam apprehensionibus, et notitia illa præcedente judicium invenitur suo modo claritas radicalis. Hæc ergo claritas, quæ in illo modo proponendi præcedit, est, quæ complet obligationem, et aufert vias omnes evadendi necessitatem legis, et debiti, et hæc claritas cognoscitur, et affirmatur, quando prudentia affirmat obligationem credendi firmissime.

14 Dices, judicium non habere pro objecto ipsas apprehensiones formales, sed earum objectum; neque enim judicium versatur circa aliud objectum, nisi circa illud, quod per apprehensiones præcedentes propositum fuit : si ergo apprehensiones non habent pro objecto obligationem completam, quæ formaliter completur ab ipsis apprehensionibus taliter objectum proponentibus, nec apprehensiones habent se ipsas pro objecto; consequens est, ut nec judicium ipsum prudentiæ possit habere pro objecto obligationem completam, vel illam affirmare.

Apprehensiones primæ non habent pro objecto obligationem completam.

Resp. apprehensiones primas non habere pro objecto obligationem completam, quippe quæ completur formaliter per ipsasmet apprehensiones taliter proponentes objectum, quare nec judicium primum, quod ad ipsas consequitur, affirmat obligationem completam, sed incompletam. Postea tamen dari apprehensiones reflexas de statu resultante ex prioribus apprehensionibus, per quas secundas proponitur jam obligatio completa resultans ex prioribus, et ad has apprehensiones reflexas consequitur secundum judicium reflexum, quod est judicium practiticum affirmans obligationem completam resultantem ex objecto taliter proposito, et cum tali claritate per priores apprehensiones, ut non sit via licite resistendi illi legi. Sicut etiam quando intimatur subdito præceptum , aut lex sui superioris, prima apprehensio non proponit subdito obligationem completam, sed incompletam, hoc est, voluntatem et præceptum superioris intimatum; et de hoc ipso fit primum judicium : aliæ vero apprehensiones reflexæ super qualitate et claritate primarum apprehensionum proponunt obligationem practicam completam fundatam in præcepto taliter intimato, et cognito, ut nulla sit via evadendi obligationem, et resistendi licite legi, et ex his apprehensionibus oritur judicium practicum dictans obligationem completam, et practicam obediendi hic et nunc tali præcepto taliter cognito.

Urgebit aliquis, manere adhuc eamdem difficultatem supra positam : quia illud totum, quidquid est, per quod completur obligatio, potest cognosci inevidenter, seu per cognitionem solum probabilem ; unde redit tota difficultas, quia eo casu judicium probabile dictabit obligationem credendi firmissime, et per consequens poterit imperari assensus fidei absque judicio evidenti de credibilitate seu obligatione credendi. Porro totum illud cognosci per cognitionem probabilem, videtur probari eodem argumento : quia id, per quod ultimo completur obligatio, sunt apprehensiones tales ita clare proponentes legem, et debitum radicale, ut non relinquatur modus evadendi, et licite resistendi : tota autem ea claritas apprehensionum, et talis modus proponendi objectum potest cognosci reflexe, non clare, sed probabiliter, quia de ipsamet claritate, et evidentia potest esse opinio reflexa, et sæpe dubitamus de nostris actibus, an fuerint, vel non fuerint evidentes. 15

Respondetur tamen, judicium ultimum practicum, et suo etiam modo apprehensiones, si quæ sunt, illud præcedentes, non esse probabile, sed evidens, quippe quod semper est intuitivum vel connexum necessario cum intuitione; est enim reflexum supra statum, quem objectum ultimo habet in intellectu de præsenti, quem statum præsentem intueri homo potest per actum reflexum, quare non potest probabile esse, quia cognitio intuitiva non est probabilis. Posset quidem esse non omnino distincta, atque ideo quæ non posset reddere rationem dis- 16

Digitized by Google

tinctam de omnibus prædicatis sui objecti, prout intuitio albedinis non percipit distincte, an albedo sit ens modale, vel reale, etc. ea tamen quæ intuitive percipit, evidenter percipit, et nihil probabiliter. Judicium ergo practicum circa certam obligationem debet explorare totum statum, quem objectum habet in intellectu, atque ideo debet intuitive repræsentare certitudinem judicii præcedentis. Vel ergo ea certitudo est in judicio præcedenti, et percipitur, et tunc debet percipi intuitive, quia ultimum judicium fertur intuitive ad certitudinem præcedentis judicii, atque adeo ultimum judicium non erit probabile, sed evidens de certitudine obligationis. Vel non est talis certitudo præcedens, aut etiamsi sit, non percipitur a judicio sequenti propter aliquod impedimentum : et tunc judicium sequens non dictat obligationem certam ullo modo, cum non habeat ecrtitudinem formaliter loquendo, pro objecto, atque adeo illud judicium non sufficiet ad voluntatem credendi firmissime, quæ voluntas non potest oriri prudenter, nisi a judicio practico de obligatione certa credendi : nec hoc judicium de obligatione omnino certa esse potest; nisi sit reflexum supra ipsam certitudinem notitiæ præcedentis, quam cum præsens sit, intuitive percipit, et per consequens non probabiliter, sed evidenter. Requiritur autem in fide, ut prudenter credatur hæc ultima evidentia de certitudine obligationis: quare si aliquis sine illa putaret se debere credere adhuc sine certitudine obligationis; illud judicium esset falsum, et non esset a prudentia infusa, nec deserviret ad piam voluntatem supernaturalem credendi. In aliis autem materiis, in quibus plerumque non requiritur certitudo obligationis ad licite, et prudenter operandum, possumus licite, et aliquando honeste sine illa certitudine operari, non vero in iis aliis, in quibus ob peculiares rationes requiritur certitudo præcedens de obligatione, vel de defectu obligationis. An vero cum dubio, vel probabilitate obligationis, teneamur obligationi satisfacere ; non potest una regula generalis pro omnibus materiis assignari, in universum tamen loquendo de probabilitate dicendum videtur, quoties per ultimum judicium attentis omnibus circumstantiis intrinsecis, et extrinsecis, judicatur solum probabilis obligatio cum probabilitate etiam de negatione obligationis, non teneri nos obligationi probabili satisfacere, sed posse amplecti probabilitatem contrariam. Dixi tamen, quando *ultimum judicium* dictat probabilem utramque partem : quia in aliquibus materiis, etiam non obstante probabilitate utriusque partis, debemus tutiorem partem eligere, ut in materia, et forma baptismi, et similibus. Tunc autem illud judicium probabile non erat ultimum, sed valde remotum, et postea succedit aliud judicium certum de obligatione sequendi partem tutiorem in illa materia, non obstante probabilitate remota contraria. Sicut e contra quando propter probabilitatem utriusque partis possumus alterutram sequi, ultimum judicium practicum, certo judicat de defectu obligationis propter probabilitatem, quam certo possumus amplecti.

17 An quis possit operari contra obligationem dubiam, quando non est probabilitas, sed dubium de obligatione.

Quando vero non est probabilitas, sed dubium de obligatione, tunc ante adhibitam diligentiam, pro rei opportunitate ad deponendum dubium et examinandam veritatem, non possumus operari contra obligationem dubiam ; et tunc judicium etiam ultimum erit de obligatione certa non operandi cum illo dubio, ne exponamus nos temere periculo violandi obligationem. Facta vero diligentia, si adhuc perseverat dubium de obligatione, tunc in aliquibus materiis possumus uti libertate nostra, et tunc judicium etiam ultimum erit, per se loquendo, certum de defectu obligationis ; in aliis vero materiis non licebit operari contra obligationem dubiam ; et tunc judicium etiam ultimum erit per se loquendo, certum de obligatione ; quæ autem sint hæ, vel illæ materiæ; non est hujus loci, pertinet enim ad varios tractatus : nunc enim solum incidenter supponimus, ut videamus, quomodo ultimum judicium possit esse certum de obligatione, quin sit reflexum supra seipsum, et supra suam certitudinem.

18 Et quid si in utroque casu, judicium ultimum non sit certum de obligatione vel carenti illius, sed solum probabile ?

Petes quid si in utroque casu, nimirum quando vel obligatio est solum probabilis, vel quando est dubia, judicium ultimum non sit certum de obligatione, vel carentia illius, sed solum probabile ? Resp. imprimis, quoties agitur de objecto bono, aut malo in genere moris, seu de honestate, et inhonestate morali, intellectum tendere semper ad explorandum, quantum potest et formandum ultimum judicium ex omnibus circumstantiis intrinsecis, vel extrinsecis, etiam cum reflexione supra omnes suos actus ; et ideo

judicium de rebus moralibus dicitur pertinere ad rationem, seu partem superiorem, et dirigi secundum regulas universales, quia licet in rebus aliis, v. g. in appetendo cibo, intellectus sæpe non attendat, nisi ad ejus delectationem ex una parte, et ad sumptus pro eo faciendos ex alia; in rebus tamen moralibus attendit ad regulas universales, ut videat, quid ex omnibus circumstantiis in universum hic et nunc, sit pro honestate, vel inhonestate illius objecti, donec certificetur saltem certitudine reflexa de statu morali objecti, attentis omnibus circumstantiis, et modo, quo innotescit. Quare, si est certitudo obligationis, judicium ultimum eam affirmat; sicut e contra, si est certitudo de defectu obligationis, hunc etiam defectum certo affirmat. Si vero sit dubia, vel probabilis obligatio, judicium sequens certo affirmat dubium illud; et tunc ulterius intellectus, qui nondum invenit certam obligationem, vel ejus carentiam, pergit investigando reflexe, an stante dubio, vel incertitudine obligationis, cesset certo obligatio, vel potius insurgat: et de hoc ipso format judicium aliud certum si potest, attentis iis omnibus circumstantiis. Si autem non potest, sed attentis omnibus nequit certo asserere, manere, vel deficere obligationem: affirmat ad minus certo, non esse certam obligationem, vel defectum illius. Hoc autem judicio stante, an voluntas possit agere contra obligationem dubiam; distinguendum est: nam si adest judicium ultimum probabile de obligatione, et nullum etiam probabile de defectu obligationis, debet voluntas satisfacere obligationi, quæ proponitur, quam si non exequatur, nullum sequitur judicium probabile de defectu obligationis, quod, ut supponitur, nullum habet. Si vero appareat etiam probabilitas partis contrariæ contra obligationem, sequitur ut judicet etiam se non obligari, cum possit amplecti illam probabilitatem, se non obligari, atque ideo non potest simul habere judicium probabile de obligatione, quia non possunt simul esse duo assensus etiam probabiles de objectis contrariis in eodem intellectu, nec illud judicium probabile de obligatione posset esse ultimum, cum apparente ultima probabilitate contraria non possit esse ultima obligatio practica. Quod si contendas fieri posse, ut judicet probabilitatem esse contra obligationem, et tamen non judicet se ideo excusari ab obligatione, atque ideo possit adhuc assensu probabili judicare dari obligationem absque assensu probabili circa carentiam illius, licet adsit assensus circa probabilitatem in actu signato contra obligationem, dato eo casu teneretur per accidens propter ignorantiam sequi judicium probabile de obligatione, quam judicat absolute esse, cum nullum habeat assensum probabilem, quo judicet non esse obligationem, quem assensum sequi possit.

Quando denique non ageretur de probabilitate, sed judicaret solum obligationem omnibus pensatis, esse dubiam: tunc in aliquibus materiis per se loquendo, deberet satisfieri obligationi, in quibus nimirum tutior pars in dubio sequenda est: quia per se loquendo, ex illo dubio de obligatione deberet subsequi judicium reflexum de obligatione in tali materia; in aliis vero materiis, per se loquendo, cessaret obligatio, quia ex illo judicio de obligatione dubia, consequitur judicium aliud reflexum de cessatione obligationis in illa materia. Si autem contendas, posse contingere, ut per accidens nullum aliud judicium sequatur, sed ultimum judicium dictet solum obligationem esse dubiam: certe judicium illud non esset sufficiens ad obligandum, quia ipsum solum, et sistendo ibi, non esset sufficiens ad movendam voluntatem. Voluntas enim deberet moveri a judicio proponente bonum: illud autem judicium nullum proponit bonum, sed solum dubium de obligatione; ergo quamdiu intellectus non progreditur dicendo, bonum, necessarium, vel certe expediens est satisfacere huic obligationi dubiæ, nondum adest regula ultima movens voluntatem ad operandum intuitu obligationis. Debet ergo semper deveniri ad judicium ultimum certum, vel saltem probabile circa honestatem vel turpitudinem ipsam objecti propositi, attentis omnibus circumstantiis præsentibus.

Dices, qui operatur cum conscientia erronea observando, vel violando præceptum falsum, quod sibi fingit, non potest habere judicium ultimum certum, aut probabile, sed falsum et erroneum; et tamen meretur operando juxta illud judicium: non ergo requiritur judicium évidens, imo nec verum ad prudenter operandum, qui enim meretur, prudenter operatur. Respond. facile, eo casu judicium ultimum verissimum esse, et prudentissimum, atque etiam certissimum; nam licet aliquod judicium præcedens fuerit

Digitized by Google

falsum, quo falso judicatur præceptum obligare, et ideo dicatur esse conscientia errans: posito tamen illo judicio, et quod homo ob ignorantiam, vel inadvertentiam suam non invenit viam evadendi obligationem legis; verissimum et certissimum est, hominem hic et nunc obligari ad ponendum opus illud, et hoc judicium elici potest etiam a prudentia infusa, et deservire ad meritum etiam supernaturale.

21 An possit voluntas imperare prudenter assensum fidei cum judicio ultimo credibilitatis solum probabili?

Nunc jam, ut ad id revertamur, unde digressi sumus: hæc omnia applicari possunt ad judicium credibilitatis, seu obligationis credendi, cujus occasione hæc dicta sunt, ut videremus, an posset voluntas imperare prudenter assensum fidei cum judicio ultimo credibilitatis solum probabili; dicendum itaque est id fieri non posse, quia cum motivum piæ affectionis sit honestas credendi firmissime, quando obligatio credendi certa est, alioquin non imperaretur prudenter talis assensus firmissimus, consequens est, ut debeat cognosci prius obligatio certa, atque adeo certitudo obligationis completæ ortæ ex cognitione evidenti præcedenti: cujus cognitionis evidentia, cum præsens sit, et intuitive percipiatur, non potest nisi evidenter repræsentari a judicio ultimo practico, quod judicare debet de evidentia actuum præcedentium, a quibus hæc obligatio ultimo completa fuit in ratione obligationis certæ.

22 Respondetur ad primam confirmationem supra positam. Respondetur ad secundam.

Unde ad primam confirmationem propositam dicimus repugnare, quod judicio solum probabili affirmetur obligatio illa certa credendi firmissime hic et nunc, quia obligatio illa compleri debet per evidentiam actuum præcedentium; quæ evidentia si existit in ipsis actibus, cum præsens sit, debet percipi intuitive, et evidenter, et non solum probabiliter ab intellectu per actus subsequentes in posteriori naturæ.

Ad secundam confirmationem ibi adductam respondetur etiam ex dictis, judicium ultimum evidens de certitudine obligationis credendi non debere cognosci per aliud judicium reflexum: quia jam per illud judicium cognoscitur obligatio certa, et ejus certitudo proveniens formaliter ab actibus præcedentibus certis. Et cognoscitur evidenter per judicium evidens certificans formaliter de ipsa certitudine, quod judicium non includitur in obligatione certa credendi, sed supponit totam illam, et repræsentando eam clare, applicat eam sufficienter, ut moveat voluntatem; quæ quidem non habet pro motivo ipsam applicationem sufficientem motivi, quod est obligatio certa, ut condistincta ab applicatione seu repræsentatione certa, qua applicatur, quamvis ea applicatio, et talis applicatio evidens exigatur ad movendum sufficienter, ut mox explicabo.

Hinc etenim possumus obiter indicare responsionem ad exempla ex aliis materiis, quæ adduximus supra, in quibus diximus esse eamdem difficultatem. Et imprimis, quando aliquis testificatur se aliquid certo scire, necesse quidem est, quod non solum sciat rem ipsam, sed etiam reflexe cognoscat certitudinem quam de re habet, non potest enim loqui id quod non cognoscit; loquitur autem non solum de re ipsa, sed etiam de certitudine quam de re habet: ergo necesse est quod utramque cognoscat; non est tamen necesse quod cognoscat etiam cognitionem certam reflexam, quam habet de cognitione directa certa; daretur enim processus in infinitum, quare sistendum est in aliqua cognitione certa, quæ sit sola applicatio rei, de qua loquitur, et non sit objectum locutionis, vel objectum a se cognitum. Quando vero urges, quia si cognitio evidens ipsa, quam habes de objecto, cognosceretur a te per cognitionem solum probabilem, non posses testari te esse omnino certum de ipso objecto, posses enim formidare de certitudine tua, cum solum probabiliter cognoscas te habere cognitionem evidentem de objecto: respondendum est, si cognitio evidens, aut certa, quam habes de objecto non cognosceretur a te cognitione certa, sed incerta et probabili, non posse te testificari quod objectum illud certo scias: ad hoc enim testificandum non sufficit certo scire objectum, nisi et certo scias te illud certo scire. Nam cognitio incerta reflexa de cognitione certa directa, licet repræsentet idem objectum, et eamdem certitudinem, quam repræsentaret cognitio certa reflexa de certitudine directa: non tamen repræsentat debito modo, ut moveat voluntatem ad volendum id testificari. In genere enim loquendo fatendum est, ad aliquos actus requiri ex parte intellectus non solum quod proponat tale objectum, sed etiam quod proponat tali genere cognitionis, quæ cognitio, licet non sit objectum, nec cognoscatur; est tamen applicatio talis, ut ex ejus variatione pendeat sufficientia, vel insufficientia applicationis ad movendam volun-

Digitized by Google

tatem, quæ in ordine ab objectum idem diverso valde modo tangitur, et movetur diverso genere applicationis, et propositionis. Exemplum habemus in visione clara Dei, quæ quidem ita applicat objectum suum voluntati, ut licet ipsa visio, et ejus claritas non cognosceretur reflexe, et licet omnia prædicata Dei, quæ clare repræsentat, antea cognoscerentur obscure per fidem; voluntas tamen movetur necessario ad amorem Dei, ad quem amorem non moveretur necessario cognitione alia obscura, vel abstractiva ejusdem objecti. Ecce modus cognitionis non cognitus variat modum movendi voluntatem, licet tota illa variatio sit in sola applicatione, et non in ipso objecto, vel motivo. E contra cognitio evidens mali præsentis, vel futuri multo magis contristat, vel conturbat, quam cognitio probabilis ejusdem mali, ut experientia constat; qui excessus provenit solum a diverso modo applicationis, licet applicatio ipsa non cognoscatur reflexe, et sic in aliis exemplis. Similiter ergo ad volendum testificari de notitia certa alicujus objecti non movet sufficienter cognitio solum probabilis de notitia certa objecti, sed requiritur notitia certa de certitudine directa: quia licet cognitio probabilis reflexa proponeret eamdem certitudinem cognitionis directæ, quam proponeret cognitio reflexa certa, et aliunde ipsa cognitio probabilis ita debiliter proponit, et applicat certitudinem cognitam, ut in actu exercito debilitet voluntatem ad testificandam securitatem, et certitudinem; sicut enim cognitio solum probabilis de bono præsenti, licet proponat ex parte objecti illud idem bonum, in ipso tamen actu exercito contristat, et impedit gaudium vehemens de possessione tanti boni: ita, cum eadem sit anima, quæ cognoscit certitudinem, et quæ debet velle eam testificari, (nam eadem anima immediate concurrit ad cognitionem et amorem) cognitio illa incerta de certitudine cognitionis directæ non certificat formaliter animam de illa certitudine, et in actu exercito reddit ineptam, et minus securam ad testandam alacriter certitudinem et securitatem de objecto. Quando vero est certitudo ex parte objecti cogniti, et ex parte applicationis certæ, qua proponitur, jam tunc anima est et objective et formaliter certa et secura, atque apta ad testandam securitatem et certitudinem. Quod idem dicendum est de judicio evidenti credibilitatis ad voluntatem credendi: nam licet illud judicium ultimum non cognoscatur, sed certitudo prioris judicii directi, atque adeo certitudo ultimi judicii reflexi non moveat ut objectum cognitum: movet tamen formaliter per modum applicationis debitæ certificantis formaliter animam, et reddentis securam de certitudine obligationis credendi. Quare si judicium illud ultimum posset non esse evidens, sed probabile de obligatione certa et certitudine directa, non moveret sufficienter ad volendum prudenter credere firmissime, non ex defectu obligationis certæ propositæ, sed ex defectu applicationis debitæ, nempe judicii certificantis formaliter, quo ea certitudo obligationis proponeretur.

Propter eamdem rationem virtus illa, si quæ esset, quæ inclinaret solum ad obediendum, quando esset certitudo præcepti obligantis, non posset obedire, quando solum probabiliter proponeretur præceptum certum: quamvis enim proponeretur totum motivum ex parte objecti; non tamen adesset motivum ex parte applicationis requisitæ certificantis formaliter de obligatione præcepti, sed potius esset radix formidandi de veritate obligationis, quæ formido radicalis impediret voluntatem ab operatione certa. Similiter, si requireretur totalis certitudo voti ad ejus obligationem, non obligaret, quando voti obligatio certa proponeretur per judicium solum probabile propter eamdem rationem, fortasse tamen ad obligationem voti non requiritur tanta certitudo reflexa, imo sufficeret notitia probabilis sine probabilitate contraria; de quo alias. Denique qui assensu solum probabili judicaret certum fuisse suum baptismum, vel suam ordinationem in sacerdotem, posset, et deberet repetere sub conditione baptismum, vel ordinationem, quia non posset affirmare, se certum esse de suo baptismo, vel ordinatione, licet probabilitas solum se teneret ex parte ultimi judicii non cogniti, sed applicantis certitudinem cognitam: nam in iis omnibus procedit eadem ratio. Quæ licet prolixius fortasse dicta videantur, oportuit tamen ea aliquantulum evolvere occasione illius difficultatis, quæ, ut vidimus, in multis materiis potest occurrere. 23

Habemus ergo ex dictis, requiri ad voluntatem prudentem credendi fide Christiana firmissima judicium evidens de credibilitate objecti. Addit Suar. dicta sect. II, n. 6, judicium hoc debere dictare evidenter non 24 Ad voluntatem prudentem credendi fide Christiana

...ima ...itur ...ium ...ns de ...bilita- ...jecti.

solum objectum fidei esse credibile, sed etiam esse credibilius quacumque doctrina sibi contraria. Hoc tamen nihil addit reipsa supra id, quod diximus. Nam credibile in hac quæstione non significat id solum, quod credi potest, sed quod prudenter credi debet firmissime super omnia alia : non potest autem esse obligatio credendi taliter aliquid, cujus contrarium æque sit credibile, vel saltem sit prudenter credibile : nam eo ipso possemus prudenter formidare de veritate hujus objecti, si ejus contrarium possemus prudenter credere : non possemus ergo prudenter cohibere formidinem omnem circa veritatem hujus objecti, nec id posset præceptum fidei præcipere. Idem ergo est hoc objectum esse taliter credibile firmissima fide, ac esse credibilius omnibus objectis contrariis. Nunc jam videamus, et dissolvamus argumenta, quæ communiter fieri solent contra necessitatem hujus evidentiæ credibilitatis, ex quorum solutione melius intelligetur, qualis, et quanta sit hæc necessitas.

SECTIO II.

Referuntur, et solvuntur argumenta contra necessitatem evidentis credibilitatis.

25 ...tio I.

Contra doctrinam præcedentem plures sunt objectiones. Prima, quia licet motiva nostræ fidei talia sint, ut reddant illam evidenter credibilem, hoc tamen est respectu eorum, qui accurate vim et efficaciam argumentorum perpendunt; non tamen respectu rustici, vel pueri venientis ad annos discretionis, qui ea motiva fere ignorat, et solum movetur auctoritate parentis, vel magistri ; quod motivum sane non sufficit ad probandum evidenter ; quod ea objecta sint prudenter credibilia, ergo sine evidentia credibilitatis potest haberi fidei assensus. Resp. licet illud motivum quo puer movetur non sufficiat ad generandam evidentiam credibilitatis respectu omnium, sufficere tamen ad probandum evidenter esse credibile prudenter ab ipso ; nam evidens est, puerum incapacem et rudem prudenter facere credendo, quæ a parentibus audit, quos natura illi magistros designavit, donec per se possit alia majora motiva investigare ex quo fit, quo aliquis majorem habet sagacitatem et industriam, majora requirere motiva, quæ ipsi reddant mysteria evidenter credibilia.

Secundo objicitur, si ante fidei assensum præcedit evidentia credibilitatis, ergo nemo, cui fides sufficienter proponatur, poterit illam negare. Resp. negando conseq. quia licet mihi evidens sit, objectum fidei esse prudenter credibile, possum nolle credere passione, vel alio affectu ductus : sicut licet sciam evidenter bonum temperantiæ esse mihi prudenter amabile, possum illud non amare : ratio autem est quod hæc evidentia credibilitatis non est evidentia ipsorum mysteriorum, nec assensus quo judico fidem esse veram; sed quo judico bonum et honestum et debitum esse illa credere. 26 Objectio II.

Dices ; ergo saltem quotquot fidei resistunt, sciunt evidenter objecta fidei esse prudenter credibilia ; ergo sciunt evidenter sectas contrarias esse prudenter incredibiles : quod videtur durum : cum constet experientia illos existimare se prudenter agere retinendo suas sectas. Resp. aliquos ex iis, licet evidenter sciant suas sectas non posse prudenter retineri ; affectu tamen depravato velle imprudenter agere ; sicut omnis, qui ex malitia peccat, scit evidenter se imprudenter agere : et tamen vult ita operari. Deinde, addo, alios quamplures non pervenire ad evidentiam credibilitatis, quia ad hanc requiritur attenta consideratio argumentorum, et motivorum, juxta illud *Ps.* XLV, 2. *Vacate, et videte quoniam ego sum Dominus*, etc. quam diligentiam, et examen ipsi terrenis rebus dediti, et affectu sæculi excæcati nolunt adhibere : non tamen ideo excusantur a peccato, deberent enim attendere, et inquirere, et non inquirunt. 27

Urgebis adhuc, ergo saltem omnes fideles sciunt evidenter sectas alias esse incredibiles, ergo sciunt evidenter illas esse impossibiles; nam quod non est credibile, non est probabile. Resp. ad primam sequelam, distinguendo : sciunt evidenter illas non esse prudenter credibiles, seu esse prudenter incredibiles, conc. sciunt evidenter illas non esse credibiles prudenter, vel imprudenter nego. Unde ad secundam sequelam similiter distinguo : sciunt evidenter illas non esse prudenter probabiles, concedo ; sciunt evidenter illas non esse probabiles prudenter, vel imprudenter nego. 28 Object. III.

Hinc nascitur tertia objectio : quia si fideles sciunt mysteria fidei esse evidenter cre- Object...

Digitized by Google

dibilia, ergo sciunt evidenter esse vera, seu possibilia; probatur conseq. quia illud solum est credibile, quod est verum et possibile. Respond. negando conseq. et ad probationem dicimus; non esse idem credibilitatem, et veritatem, seu possibilitatem: credibile enim solum est quod ita proponitur, ut dignum sit cui prudenter assentiamus. Contingere autem potest taliter aliquando proponi aliquod falsum et impossibile: nam rusticus, cui parochus tanquam de fide proponit esse quatuor personas in Trinitate, evidenter judicat illud esse prudenter sibi credibile, sicut quando proponitur verus articulus; et sane in hoc non fallitur. Quia licet illud in se sit falsum et impossibile; est tamen hic et nunc prudenter credibile ab hoc rustico, ergo ex evidenti credibilitate non potest argui evidenter veritas.

30 Regulæ summulisticæ.

Urgent tamen hoc sophismate: hæc est bona consequentia: hoc objectum est evidenter impossibile, ergo est evidenter incredibile: ergo hæc etiam erit bona: hoc objectum est evidenter credibile, ergo est evidenter possibile. Antecedens est clarum: consequentia probatur, quia ab opposito consequentis, ad oppositum antecedentis bene arguitur, v. g. Petrus currit, ergo movetur: bene inde arguitur: non movetur, ergo non currit. Sed in secundo argumento facto arguitur ab opposito consequentis prioris argumenti, nempe ab *evidenter credibili*, quod opponitur *evidenter incredibili*, quod erat consequens in priori argumento, ergo arguitur bene, *ad evidenter possibile*, quod est oppositum *evidenter impossibili* quod erat antecedens prioris argumenti.

Huic argumento varias solutiones, nec satis clare assignat Hurt. disp. XXII, sect. II, § 6 et seqq. nec bene impugnat quam tradiderat Bannes q. I, art. IV, ad 5. quæ, si bene explicetur, optima est. Respond. ergo clare, regulam illam summulisticam: ab opposito consequentis bene argui ad oppositum antecedentis, intelligi de opposito contradictorio, non de opposito contrario, quod Bannes dixit valere argumentum ad propositionem negativam, non ad affirmativam: exemplum habes in hoc argumento. « Petrus est homo, ergo est animal, » non enim argueretur bene, « Petrus non est animal, ergo est brutum, » cum tamen brutum sit oppositum homini, quia nimirum non opponitur homini contradictorie, sed contrarie: solum ergo potest argui, *non est animal, ergo non est homo:* quod est argui ad contradictoriam antecedentis, seu ad negativam illius. Sic etiam in præsenti materia, ex hac illatione, « hoc objectum est evidenter impossibile, ergo est evidenter inopinabile: » bene argueretur: « hoc objectum non est evidenter inopinabile, ergo non est evidenter impossibile, » non tamen bene argueretur, « est evidenter opinabile, ergo est evidenter possibile; » nec etiam bene argueretur: « non est evidenter inopinabile, ergo est evidenter possibile. » In utraque enim illatione antecedens posset esse verum, et consequens falsum, eo quod non arguatur ad contradictorium antecedentis, sed ad contrarium. Similiter ergo idem defectus invenitur in argumento proposito in objectione; nam ut bene applicaretur regula, deberet sic formari: « Valet bene hæc consequentia, hoc objectum est evidenter impossibile, ergo est evidenter incredibile: ergo hæc etiam erit bona consequentia, hoc objectum non est evidenter incredibile, ergo non est evidenter impossibile: » tunc enim servaretur regula, et argueretur ad oppositum contradictorium antecedentis, quæ consequentia semper debet esse bona.

Ab opposito consequentis ad oppositum antecedentis bene argui, quomodo intelligatur.

Sed contra objicies quinto, quia hæc est evidens consequentia: aliquod objectum est credibile fide divina, ergo est verum; nam divina fides non potest credere nisi verum; ergo si hoc mysterium proponitur evidenter credibile fide divina, evidens est esse verum. Respondetur, concedendo totum; negando tamen quod supponit objectio, scilicet mysteria cognosci evidenter ut credibilia fide divina: quomodo enim cognoscitur evidenter credibilitas in ordine ad fidem divinam; cum non sciamus evidenter posse dari fidem divinam et infusam, solum ergo cognoscimus evidenter, mysteria illa taliter proponi, ut prudenter possimus conari quantum est ex nobis ad credendum firmiter illa, et sine ulla hæsitatione, præscindendo ab hoc, quod hic assensus eliciendus sit viribus naturæ, an per fidem infusam: hoc enim prorsus ignoramus. 31 Objectio v.

Sexto objici potest, quia si sola credibilitas cognoscitur evidenter, et non veritas objecti in se; ergo veritas objecti pro illo priori solum cognoscitur probabiliter, ergo apparet etiam probabilitas oppositi objecti, ergo in illo instanti non potest haberi fidei assensus certus: non enim possum certo assentiri alicui objecto, si tamen in eodem 32 Objectio VI.

Digitized by Google

instanti reali censeo oppositum illius esse probabile. Resp. in illo instanti, quo elicio actum fidei, me non assentiri probabiliter objecto contrario, licet tunc appareat in eo aliqua credibilitas radicalis. Pro quo adverte, imprimis apparere motiva ad objectum fidei, et ad oppositum : cum hoc tamen discrimine, quod motiva ad objectum fidei, licet non habeant vim ad illud evidenter ostendendum; habent tamen vim ad ostendendum evidenter, quod voluntas prudentissime potest imperare assensum excludentem omnem formidinem, quæ nasci posset ex motivis contrariis ; et ideo pro eo priori apparet jam in eo objecto certitudo radicalis prudens. At vero motiva contraria ad summum habent vim ad hoc, quod voluntas imprudenter operans possit imperare assensum ex illis motivis. Hoc ergo supposito, antequam intellectus ex motivis contrariis assentiatur opposito, et stante sola repræsentatione motivorum utriusque partis, voluntas imperat assensum fidei certum, et simul cohibet formidinem, non quæ jam sit, sed quæ prodire posset illo instanti ex motivis contrariis : quare in illo instanti, quo elicitur fidei assensus, non est formido actualis pro opposito objecto, nec assensus probabilis illius, sed solum sunt motiva, quæ nisi cohiberentur, possent generare formidinem, et quæ si voluntas annueret, possent generare assensum objecti contrarii: et in hoc sensu dicimus apparere in illo instanti imprudentem quamdam credibilitatem radicalem objecti contrarii, id est, motiva, quæ ex imprudenti voluntate possent generare imprudentem assensum objecti contrarii. Cum hac tamen credibilitate radicali objecti contrarii stat bene assensus fidei adhærens certo suo objecto, et cohibens formidinem, ac assensum formalem, qui oriri posset pro objecto contrario ex suis motivis.

3 ctio I. Septimo objicies quia si apparente sola verisimilitudine objecti, potest intellectus ex imperio voluntatis assentiri objecto sine formidine ; cur etiam, licet non appareat evidenter, sed solum probabiliter credibilitas objecti, non poterit voluntas prudenter imperare assensum certum et sine formidine ? Resp. totam repugnantiam desumi ex supradictis, quia si non appareret evidenter credibilitas, quantumcumque imperaret voluntas, non posset cogere intellectum ad assentiendum ex obligatione et necessitate ; semper enim maneret licitus et voluntarius dissensus, cum esset etiam probabile non esse illud objectum prudenter credibile : at vero posita evidentia credibilitatis, licet objectum contrarium maneat imprudenter credibile radicaliter modo explicato, potest intellectus ex voluntatis imperio elicere assensum firmum et obligatorium, non enim apparet via ad prudenter et licite dissentiendum huic objecto.

Quare non debemus dicere, pro illo priori apparere solum probabilitatem, aut 34
qualemcumque verisimilitudinem mysteriorum fidei ; sed potius pro eo priori apparere evidenter certitudinem radicalem illorum, hoc est, taliter proponit, ut evidens sit, ea esse digna fide excludente omnem formidinem ex vi voluntatis imperantis. Sicut neque etiam e contra debemus simpliciter concedere, quod objecta contraria pro eo priori appareant probabilia, seu cum probabilitate radicali : nam probabile simpliciter non dicitur, nisi quod habet fundamentum probabile, ut credatur, quale non est in objectis fidei contrariis; sed solum possumus concedere, quod pro eo priori appareant cum credibilitate radicali saltem imprudenti, hoc est, taliter proposita, quibus ex imprudenti voluntatis imperio possit intellectus assentiri propter motivum utcumque apparens, quod præ se ferunt.

Octavo objicitur, quia argumenta omnia 35 Objectio VIII.
contra nostram fidem evidenter resolvuntur : ergo evidenter ostenditur non solum eam esse credibilem, sed esse veram : nam si evidenter ostenditur inefficacia argumentorum contrariorum, evidens erit, quod probabant falsum. Respondetur negando consequentiam : aliud enim est quod argumenta illa non convincant intentum, aliud vero probare, quod tendant ad probandum falsum : quare licet possimus primum ostendere evidenter, non tamen secundum.

Nono objici potest, quia judicium illud 36 Objectio IX.
saltem in rustico, et puero rudi non apparet, quomodo possit esse verum, nedum evidens. Affirmare enim credibilitatem, est affirmare obligationem credendi, hoc est, taliter proponit hic et nunc objectum illud, ut prudenter non possit respui, nec de illo formidari : hoc autem judicium falsum est: imo enim homo doctus, et prudens de objecto a parocho simplici proposito prudenter formidaret ; ergo, qui affirmat motiva illa obligare ad non formidandum affirmat fal-

Digitized by Google

sum. Respond. rusticum illum, vel puerum non judicare absolute, et in universum, quod motiva sibi proposita obligent quemlibet ad credendum firmiter, sed solum quod obligent ipsum, et hoc quidem verum et evidens est; cum enim non occurrant ei rationes, quæ homini docto occurrerent ad prudenter formidandum, non potest ipse prudenter formidare, et pro ejus captu motiva illa fortissima sunt, quæ debilia essent in ordine ad alios.

37 Dices, quamvis rustico sufficiant ea motiva; poterit tamen rusticus simul dicere, ego quidem rudis et ignarus cum sim, non video quid possim his motivis opponere; alii tamen doctiores et prudentiores possent fortasse his motivis contenti non esse, nec parocho solo proponente credere, quamvis id mihi sufficiat. Si autem rusticus hoc dicat, jam eo ipso poterit ipse etiam prudenter formidare : bene enim argueret dicendo : alius doctior me potest prudenter dicere, hæc fortasse non est revelatio Dei, ergo fortasse hæc non est revelatio Dei, sicut bene argueret rusticus dicendo: ille homo doctissimus judicat probabile contrarium, ergo fortasse probabile est. Non ergo habet rusticus evidentiam de obligatione non formidandi, cum prudenter judicet, hominem doctum posse fortasse illis suis motivis contentus non esse, sed adhuc prudenter formidare.

Resp. negando antec. si enim rusticus faceret illam reflexionem, et compararet motiva illa cum hominibus doctis, et adverteret non esse sufficientia pro illis obligandis; jam tunc nec essent sufficientia pro ipsomet rustico, atque adeo alius esset casus. Nos enim loquimur de rustico, cui hæc motiva sufficiunt pro ejus captu, eumque obligant: quare debet esse talis rusticus, qui non attendat ad insufficientiam illorum motivorum pro aliis doctioribus, sed solum ad sufficientiam, quam hic et nunc habent pro ipso sine alia reflexione, aut comparatione, quam si facere sciret, jam non esset rusticus rudis formaliter loquendo in hoc casu, nec sufficienter motivis illis obligaretur. Quod idem esset, si posset prudenter dicere : ego quidem nunc non scio, quomodo motiva hæc non me obligent, fortasse tamen cras, iis melius examinatis, inveniam quod non me obligant : jam enim tunc haberet principium aliquod sufficiens dubitandi nunc etiam prudenter de efficacia motivorum.

Adverto ultimo, quando ponimus necessariam evidentiam credibilitatis, non intelligi, quod sciamus evidenter tantam esse vim horum motivorum, ut si in fide nostra deciperemur, Deo tribui posset deceptio, quasi ipse nos decepisset apponens talia, et tanta motiva, quibus nos obligaret ad credendum falsum. Verum quidem est loquendo de collectione motivorum credibilitatis quæ in ecclesia Christiana sunt, ea esse, tanti ponderis, ut non possint movere ad credendum falsum, atque ideo si falsa esset fides nostra, Deum fore deceptionis auctorem, ut dixit Richard. de S. Victore lib. I *de Trinit.* cap. II. Cæterum neque hoc ipsum, licet verum sit, evidenter cognoscimus : alioquin haberemus evidentiam de veritate mysteriorum fidei, quam possemus per evidentem consequentiam inferre ex infallibilitate motivorum evidenter cognita. Neque etiam hoc ipsum verum est, loquendo de motivis, quæ aliqui fideles habent : nam motiva credibilitatis quæ rusticus habet ad volendum credere quæ parochus illi tanquam de fide proponit, non habent ex sua ratione intrinseca repugnantiam cum falsitate : nam cum eisdem motivis credibilitatis credit idem rusticus aliquando articulum falsum a parocho sibi propositum. Non ergo habet rusticus evidentiam de infallibilitate motivorum credibilitatis, quam evidentiam neque etiam docti habent : imo nec judicat rusticus motiva illa habere repugnantiam cum falsitate : nam hoc etiam judicium in ipso esset falsum, cum revera nullam talem repugnantiam antecedentem habeant motiva, quæ sæpe rustico proponuntur. Solum ergo habet rusticus evidentiam de obligatione credendi firmissime, quam motiva illa hic et nunc ei imponunt, et hanc appellamus evidentiam credibilitatis. 38 Advertendum.

SECTIO III.

Utrum judicium evidens hoc de credibilitate oriatur a fide.

Sermo est de assensu evidenti circa credibilitatem : nam loquendo de alio assensu obscuro certum videtur quod possit esse a fide, si quidem per fidem etiam possumus credere res nostræ fidei esse credibiles, et habere credibilitatem talem quæ obliget ad eas firmissime credendas; cum hæc etiam 39

veritas revelata sit a Deo in Scripturis, ut supra vidimus: quare assensus ille, quo credimus res nostræ fidei esse sufficienter credibiles, quia id etiam revelatum est a Deo, pertinebit ad fidem, et ab ea procedit. Nunc ergo loquimur, de assensu evidenti circa credibilitatem, qui debet præcedere ex natura rei voluntatem credendi, de quo quærimus, an procedat ab ipsa fide. Affirmant non pauci ex Thomistis, Cajet. in præsenti qu. I, art. 4, §. *Ad secundum dicitur*, Bannes ibi dub. III §. *Propter hæc*. Aragon. ibi §. *His tamen*, et alii, quibus occasionem dedit S. Thom. dicto art. 4 ad 3, dicens, « a lumine fidei provenire, ut videantur ea, quæ creduntur. » Non possunt autem videri, hoc est, evidenter cognosci, nisi ut credibilia, et art. 5, ad primum dixit, « medio lumine fidei videri objecta nostræ religionis esse credenda. »

Sententia affirmans.

Sententia negans, communis.

Alii tamen communiter, et melius negant, hoc judicium esse ab habitu fidei. Capreolus in III, dist. XXXII, art. 3 ad 3, contra primam conclusionem, Vega q. IX, *de justificatione*, ad ult. Gabr. dist. XXIV, dub. I, Valent. in præsenti disp. I, qu. I, pun. IV prope finem, Suar. disp. IV, sect. VI, Turr. disp. VII, dub. IV, Kon. disp. XIII, dub. II, n. 13, Gran. tr. II, disp. II, n. 2, Hurt. disp. XXIII, Lorca disp. XVI, n. 23. et alii communiter. Probant aliqui, quia hoc judicium credibilitatis manet aliquando in hæretico, in quo non est habitus fidei. Sed ad hoc facile dici posset, fieri tunc per auxilium actuale extrinsecum, vel intrinsecum concurrens loco habitus infusi; quod etiam dicere debent alii omnes, qui concedunt, judicium saltem ultimum practicum ad credendum esse supernaturale; nam quando habetur ante infusionem ullius habitus supernaturalis, debet etiam fieri per auxilium actuale intrinsecum, vel extrinsecum. Alii probant, quia in hæretico, vel infideli, antequam convertatur, nullus invenitur actus fidei, et tamen invenitur judicium illud, ergo ille non est actus fidei. Ad hoc etiam facile respondere possent, in infideli non dari actum fidei, qui proprie appellatur fides, qui est assensus objecti revelati; dari tamen actum elicitum ab habitu fidei, qui tamen actus non sit fides. Sicut in beatis non datur actus spei propriæ; datur tamen gaudium de beatitudine, qui in multorum sententia elicitur ab eodem habitu spei. Non tamen probo responsionem, quam indicat Bannes loc. cit. dicens, non esse necessarium, quod assensus objecti revelati, et judicium credibilitatis sint duo actus diversi, sed posse esse unum et eumdem actum. Hoc tamen non potest quidquam deservire; non quidem, eo quod non possit idem actus esse obscurus respectu unius objecti, et clarus respectu alterius, ex quo capite doctrinam illam impugnat Granado ubi sup. nu. 3, sed sine fundamento id negatur possibile. Aliunde tamen impugnari clare potest: quia judicium credibilitatis exigitur ad voluntatem credendi: non ergo potest esse idem actus quo credimus mysteria, repugnat enim ex ipsis terminis, quod actus credendi moveat voluntatem ad imperandum antecedenter ipsummet actum credendi.

Ratio ergo assertionis petenda est ex maxima diversitate illorum actuum, qui neque in objecto materiali, neque in formali conveniunt; sed in utroque differunt omnino, atque etiam in modo diverso tendendi ad sua objecta: unde non apparet quomodo idem habitus etiam infusus extendatur ad utrumque genus actuum adeo diversorum. Nam fidei assensus credit mysteria revelata, quæ sunt objectum materiale, propter Dei veracitatem et revelationem, quæ sunt objectum formale, et credit quidem obscure. Judicium vero credibilatis judicat evidenter obligationem credendi mysteria fidei, quæ obligatio est objectum materiale hujus judicii, quam obligationem non credit propter Dei testimonium, alioquin crederet illam obscure, sed vel ex terminis illam clare judicat, vel propter miracula, et alia motiva credibilitatis evidenter affirmat: non ergo pertinet ad eumdem habitum. Nam, licet habitus infusi majorem habeant sphæram, quam acquisiti, eo quod non acquiruntur per actus, sed dantur ad modum potentiæ, non tamen habent sphæram sine aliqua limitatione, sed attingunt suos actus sub eodem objecto formali saltem inadæquato, et cum aliquo ordine, et subordinatione, ut suo loco explicabitur. 40

Ratio Assertionis.

Objiciunt primo, quia fides est lumen: omne autem lumen aliquid clare manifestat juxta illud Pauli *ad Ephes.* V, 13. *Omne, quod manifestatur lumen est*: ergo aliquid manifestat clare: non mysteria revelata, ergo saltem eorum credibilitatem. Respond. fidem esse lumen omnino clarum, sed subobscurum, et ideo ab Apostolo Petro assi- 41

Objectio I.

II Petri I, 19 milatur lucernæ : *cui bene facitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco* : eo tamen modo, quo illuminat manifestat etiam mysteria certo, licet non omnino clare : unde dixit Christus *Joan.* XVII, 6, *manifestavi nomen tuum hominibus* : quod certe non manisfestavit evidenter, sed per fidem, per quam etiam, quantum est ex parte sua, *illuminat*
Joan. I, 9 *omnem hominem venientem in hunc mundun.*

Objiciunt secundo ex eodem Paulo I, *ad*
Objectio II. *Cor.* IV, ubi dicit Deum illuxisse *in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ claritatis.* Quod cum fiat per fidem, consequens est ut fides scientiam aliquam afferat, saltem de credibilitate mysteriorum. Respond. eodem modo, fidei notitiam vocari scientiam late, prout scientia opponitur ignorantiæ, unde de Joanne Baptista prædictum est, quod præiret *ante faciem Domini, ad dandam scien-*
Luc. I, 77. *tiam salutis plebi ejus* : quæ utique scientia non erat alia a fidei notitia per illum communicanda.

42 Quod attinet ad S. Th. Hurt. putat, difficile posse explicari. Alii tamen communiter dicunt S. Thomam non fuisse in contraria sententia. Ita Suar. Kon. Gran. Lorca, et alii. Et quidem illo art. III. ad 3. solum dicit, quod *lumen fidei faciat videre ea, quæ creduntur.* Ubi non est necesse, quod verbum videndi accipiatur in stricto sensu notitiæ evidentis : sic enim idem verbum in Scriptura passim applicatur ad notitiam fidei. *Psal.* XLV, 2. *Vacate, et videte quoniam ego sum Deus, Psal,* XLIV, 2. *Audi filia, et vide, et inclina aurem tuam* : I *Joan.* III, 1. *Videte, qualem charitatem debit nobis Pater,* etc. et alibi passim : et quidem minor violentia infertur verbis S. Thomæ ea sic intelligendo, quam si velimus quod loquatur de evidentia credibilitatis, cum ipse non dicat, quod lumen fidei facit videre obligationem credendi, sed ea quæ creduntur. Neque obstat, quod Hurt. § 2. opponit S. Th. paulo ante in responsione ad secundum locutum fuisse de motivo ad evidentiam credibilitatis, quod dixit esse miracula, et alia ejusmodi propter quæ dicit res fidei esse visas sub ratione credibilium ab eo qui credit : ad hoc enim dici potest, S. Thom. in solutione illa ad secundum, non loqui de notitia, qua ipsa fides videat ea quæ credit, sed qua ipse qui credit, videt ea objecta esse credenda, quæ quidem est notitia evidens, sed non elicita a fide ; at postea in solutione ad tertium loquitur de alia notitia, qua fides ipsa facit videre ea quæ creduntur, et hanc dicit esse a lumine fidei, sed tamen ibi *videndi* verbum non accipitur pro notitia evidenti : difficiliora videri possent verba, quæ addidit S. Thom. in eadem responsione ad tertium dicens. « Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud, quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis. » Ex quibus verbis alii arguunt, quod S. Th. non possit ibi velle judicium credibilitatis esse actum elicitum a fide : comparat enim fidem cum habitibus aliarum virtutum, qui etiam inclinant ad videndum quid sit conveniens secundum talem virtutem : certum autem videtur actum illum, quo videmus, quid sit conveniens secundum virtutem temperantiæ non esse elicitum ab habitu temperantiæ, qui cum sit in voluntate, non potest elicere actum cognoscendi, sed solum medio affectu voluntatis ad bonum temperantiæ inclinat intellectum ad inquirendum, et inveniendum bonum temperantiæ. Eodem ergo sensu loquitur de fide, ut inclinet fideles ad quærenda et investiganda, quæ sint per fidem credenda, examinatis motivis credibilitatis, ita tamen ut judicium credibilitatis non sit elicitum a fide, sed ortum aliquo modo a fide inclinante ad examinanda motiva credibilitatis, ita Suar. n. 4. et alii intelligunt S. Th. quæ tamen responsio et interpretatio, ut verum fatear duriuscula videtur : esset enim eludere potius, quam solvere argumentum quod S. Thom. sibi opposuerat, quod erat hoc : « Fides est quoddam spirituale lumen : sed sub quolibet lumine aliquid videtur : ergo fides est de rebus visis, » in quo argumento non intendebatur, quod fides media affectione ad credendum inclinaret solum ad quærenda motiva, quæ ostenderent aliquod verum, sed quod ipsamet fides id ostenderet, quia est lumen, et lumen non ostendit objectum inclinando ad quærendum modum videndi illud, sed immediate ostendit objectum. Quando ergo postea S.Thom. respondet huic argumento, quod *lumen fidei facit videre ea, quæ creduntur,* non accipit illud *facit videre* in alia significatione diversa ab ea, quæ fuerat in argumento : fuisset enim æquivocatio, et evasio tanto doctore indigna, et argumentum mansisset insolutum : posset enim arguens dicere : ego non peto, an

Digitized by Google

lumen fidei media voluntate inclinet ad quærendum aliud lumen, sed an ipsum lumen fidei manifestet et faciat videre objectum, quod videtur esse commune cuilibet lumini.

Quo autem modo de habitibus aliarum virtutum dicere potuerit S. Th. quod homo per illos videt id, quod sibi conveniens est secundum habitum illum : facile responderi posset de habitibus acquisitis in mea sententia, eos habitus esse species bene coordinatas et dispositas circa objectum talis habitus, vel virtutis : quare ad habitum temperantiæ, v. g. spectat ostendere, quod, et quale sit objectum temperantiæ, et sic de aliis. Loquendo autem de virtutibus moralibus infusis, possumus etiam cum proportione dicere, sicut virtus fidei completa non solum includit habitum, qui est in intellectu, sed etiam habitum infusum voluntatis ad volendum credere, sine quo habitus solus infusus intellectualis non esset virtus completa fidei ; sic etiam virtutem temperantiæ infusæ v. g. non solum includere habitum, qui est in voluntate, sed etiam prudentiam correspondentem in intellectu tali virtuti, et ostendentem objectum temperantiæ, sine qua prudentia infusa, temperantia non esset virtus completa, nec posset elicere actus suos in voluntate ex defectu cognitionis supernaturalis sibi proportionatæ ex parte intellectus, unde dici solet, virtutes omnes ita esse cum prudentia connexas, ut sine illa non habeant statum, et denominationem virtutis completæ et perfectæ, ut ex communi sententia probat Salas ubi sup. tr. XI, disp. VII, sect. II, n. 46. Unde in ratione virtutum jam includunt aliquid, per quod ostendere possit objectum conveniens secundum talem virtutem.

Denique eodem modo intelligi potest, quod adduximus ex eodem S. Th. art. 4 ad 5 dicente, « medio lumine fidei videri objecta nostræ fidei esse credenda. » Quæ verba, si intelliguntur de ipso habitu fidei stricte sumpto, explicari debent ita, ut per fidem videantur in actu exercito objecta esse credenda, id est, credantur propter connexionem, quæ intellectui apparet inter objecta revelata, et auctoritatem Dei a qua redduntur credibilia, non tam in ordine jam ad voluntatem, quam in ordine ad intellectum ipsum, cui bonitas illationis et connexio objecti revelati cum testificatione primæ veritatis reddit objecta illa credenda ; quam necessitatem credendi rem revelatam positis principiis, et veritatem etiam principiorum, seu testificationem infallibilem Dei videt idem intellectus per lumen fidei visione minus propria, ut diximus, et in veritate eorum principiorum videt quasi in medio credibilitatem, hoc est aptitudinem rei revelatæ, ut credatur.

Addere possumus, nomen *luminis fidei* posse accipi stricte pro solo habitu infuso ad eliciendum assensum rei revelatæ propter revelationem primæ veritatis, et posse etiam accipi latius, prout includit etiam judicium credibilitatis, et habitum ad illud requisitum, quicumque ille sit. Nam licet illud judicium non sit fides, est tamen quasi aurora, vel diluculum fidei : per illud enim incipit jam illuminari homo circa veritates nostræ fidei ; imo per illud Deus ex se solo illuminat hominem, nam per ipsum assensum fidei, jam homo etiam ipse voluntarie acceptat lumen sibi a Deo immissum. Quare sicut lumen diei naturalis communiter accipitur stricte, pro lumine durante ab ortu solis præcise usque ad ejus occasum : aliquando vero sumitur latius pro lumine, quod apparet a primo crepusculo auroræ usque ad ultimum post occasum : sic etiam lumen fidei in latiore significatione potest extendi ad crepuscula, quæ per modum auroræ, fidei assensum præcedunt, et quibus illuminatur homo a Deo ad credendum. Unde in tract. *de Gratia*, dixi, et infra etiam dicam, quamvis Patres commnniter doceant omnia nostra merita vel condigna, vel etiam congrua in ordine ad salutem æternam debere procedere ex lumine fidei, non tamen excludere a merito congruo voluntatem illam, qua homo etiam, antequam amplectatur fidem nostram, eique assensum præbeat, desiderat non errare in re tanti momenti, et petit a Deo illuminari, ut veram salutis viam discat, ideoque monere solent, qui infidelibus fidem prædicant, et hortari eos ut petant a Deo lumen, seque bonis operibus ad hoc donum impetrandum disponant. Supponunt enim opera etiam illa ante fidem omnino completam, esse posse meritoria de congruo et impetratoria majoris luminis. Quod supponere videtur Greg. Magnus hom. IX, in *Ezechiel.* colum. 2, dicens, « opera sine fide non adjuvare, nisi fortasse pro fide percipienda fiant. Sicut Cornelius ante pro bonis operibus meruit audiri, quam fidelis existeret. Qua ex re colligitur, quia bona opera

46 Lumen fidei stricte sumptum quid sit.

Digitized by Google

pro fide percipienda faciebat. » Ratio autem ea est, quia ejusmodi orationes, licet non oriantur ex lumine fidei jam omnino ortæ et irradiantis; oriuntur tamen ex fidei aurora et diluculo, quo honestas credendi incipit apparere et desiderari. Loquendo ergo de lumine fidei in hac significatione, quæ aliena non est, verissime dici potest, quod per fidei lumen videntur objecta nostræ fidei esse credenda : per lumen, inquam, fidei prævium ad ipsam fidem completam et perfectam.

47 Quod iterum confirmari potest ex dictis, quia si virtus fidei in ratione virtutis complete sumpta includit etiam habitum piæ affectionis infusum, qui est in voluntate ad imperandum assensum intellectualem, et rursus virtutes infusæ voluntatis in ratione virtutis completæ includunt prudentiam infusam, quæ correspondet in intellectu ad dirigendam quamlibet virtutem in propriis actibus : Consequens est, ut virtus fidei completa, prout includit etiam virtutem piæ affectionis, includat etiam ex hac parte in ratione virtutis completæ prudentiam necessarium ad volendum prudenter credere: quare judicium illud saltem ultimum dictans practice obligationem credendi, quod quidem supernaturale est, et ostendit practice objecta hæc esse a nobis credenda, pertinebit ad lumen fidei completæ in ratione virtutis, et dici poterit, quod per lumen fidei, sumpta fide in ea completa significatione videntur objecta hæc fidei nostræ esse credenda.

An vero judicium credibilitatis sit ab habitu prudentiæ, vel potius ab aliquo alio habitu, et an sit naturale, vel supernaturale, et alia, quæ ad ipsum spectant, examinabimus suo loco disp. XI, ubi de ipso magis in particulari agendum est.

SECTIO IV.

Recensentur breviter motiva, quæ reddunt evidenter credibilia objecta nostræ fidei.

48 Diximus, requiri judicium evidens de credibilitate nostræ fidei, seu de obligatione eam amplectendi : oporteret itaque ostendere, unde hæc evidens obligatio oriri possit, præsertim ad credendas ita firmiter res adeo difficiles, obscuras, et humanum captum superantes. Ad hoc autem opus esset adducere motiva omnia credibilitatis, quæ obligant ad credendum, eorumque pondus, et efficaciam ponderare. Hoc tamen longiorem postularet tractatum, et pertinet ad controversistas, qui contra infideles, vel hæreticos disputant, et ad eos convincendos afferunt notas omnes religionis veræ, easque ostendunt in una Christiana religione reperiri; quare nobis id magis supponendum est, quam probandum, cum de hoc argumento latissime, et utilissime scripserint plures ex Patribus, et doctoribus antiquis, et recentioribus inter quos videri possunt Justinus martyr in *Apolog. pro Christianis*, Eusebius Cæsar. *de præparatione Evangelica*, August. (si ipse est auctor) lib. *de fide rerum invisib.* cap. VII, et lib. *contra Epistolam fundamenti*, cap. IV, Vincent. Lirinensis in suo *Commonito*, Tertull. *in Apolog.* S. Thom. *contra gentes* præsertim lib. I, c. VI et ex recentioribus Michael Med. lib. II, *de recta in Deum fide*, Thomas Bosius in duobus tomis *de signis, seu notis Ecclesiæ*, Valent. in præsenti disp. I, qu. I, pun. 4, et in sua *Analysi*, Card. Bellarm. lib. IV *de Ecclesia militante*, Lessius in sua consultatione *de fide capescenda*, et Suar. in præsenti disp. IV, sect. III et IV, Kon. disp. XI dub. 3, et latius Hurt. qui alios refert, et multa ponderat disp. XXI per totam. Nos indicabimus breviter capita motivorum, quæ ex citatis auctoribus facile locupletari poterunt.

Primum itaque motivum est puritas doctrinæ Christianæ : sicut enim ad examinandas revelationes privatas, an ex Deo sint, an ex dæmone, vel ex proprio spiritu, attendere solemus, an in iis aliquid falsum contineatur, vel aliquid etiam turpe; neutrum enim a Deo esse potest, sic maximopere oportet in examinanda vera religione attendere, an in ejus doctrina contineatur aliquid vel falsum, vel bonis moribus adversum : quare si in religione Christiana quidquam falsum inveniretur, constaret eam non esse a Deo. Primum ergo ejus argumentum sumitur ex ejus veritate, per quod non intelligimus veritatem positivam, hæc enim esset petitio principii, et probare ejus veritatem, quia est vera, sed loquimur de veritate quasi negativa, hoc est, quod in fide nostra nihil reperitur, quod aliunde falsum esse ostendatur; cum tamen in phi- 49 Primum motivum est puritas doctrinæ Christianæ

Digitized by Google

losophia ethnica, et in omnibus sectis paganorum, et hæreticorum reperiantur plures falsitates et mendacia, quæ ipsa etiam naturali ratione convincuntur mendacii : quare in nulla ex iis potest esse religionis veritas, de quo argumento agunt Eusebius lib, VIII *de Præpar. Evangel*. et Clemens Alex. lib. VII *Stromat*. Huc etiam spectat, nullam sectam æque perfecte, et sublimiter de Dei magnitudine, et perfectione sentire et docere, ac Christianam, quæ Deum infinite perfectum et sanctum semper astruit, in quo aliæ omnes sectæ deficiunt, in quibus pleraque vitia aut defectus in Deo finguntur, imo, et ab ipsis Judæis, postquam a vera fide defecerunt, in hoc magnopere erratum, de quo videri etiam potest Ludovicus Granatensis in suo *Catechismo* par. IV, cap. XXII, ubi innumeros errores Hebræorum refert circa Dei perfectiones.

50 Secundum motivum, morum sanctitas, quam Christiana religio docet.

Secundum, et simile motivum est puritas et sanctitas morum, quam Christiana religio docet : cum Deo placere non possit doctrina a regula honesti declinans, prout declinant omnes aliæ vel præcipiendo, vel permittendo turpissima vitia, adulteria, fornicationem, usuras, votorum violationem, ingluviem, ebrietatem, et his similia, ob quam potissime impuritatem homines facile Mahometismun, vel hæreses amplectuntur, non majoris sanctitatis, aut perfectionis studio. Quæ autem, et quam infanda scelera respublica illa Romana, cujus leges sanctiores aliis omnibus videri poterant, in media urbe nutriret, et foveret, videri potest Justinus *Apolog*. II. *Lex* autem *Domini immaculata convertens animas, Ps*. XVIII, 8, quia nimirum *eloquia Domini eloquia casta, argentum igne examinatum, probatum terræ, purgatum septuplum :* nullam scilicet maculam etiam mentalis concupiscentiæ turpis non condemnando, cum tamen tota philosophia moralis longis obscurisque disputationibus moralibus puritatem ejusmodi nec assecuta fuerit, nec ulli unquam persuaserit, quam Christi lex paucis et clarissimis verbis et docuit, et mentibus hominum, virorum, puerorum, puellarum firmiter impressit, qui et in moribus suis eam ita exprimerent, ut vitam facilius profunderent. quam ab ea puritatis regula declinarent. Videant, quæ ad hoc argumentum congerit, et acriter ponderat Hurtado ubi supra § 112 et seqq.

Hinc autem oritur tertium, et potissimum motivum, nempe vitæ sanctitas, et puritas, in iis qui Christianam religionem profitentur : nam licet in iis aliqui etiam depravatis moribus inveniantur : hoc non officit fidei nostræ sanctitati, quæ scelera illa non approbat, sed omnino reprobat, et suorum præceptorum, consiliorumque puritatem, et possibilitatem satis aperte manifestat in iis, qui multi semper fuerunt, qui fidem mente, atque opere etiam amplectuntur: unde in nulla alia religione, vel secta homines sancti, et immaculati inveniuntur, nisi in catholica Ecclesia, in qua semper plures sanctitate etiam extraordinaria insignes, et mirabiles conspiciuntur, in quibus nec ipsi nostræ fidei adversarii quidquam reprehensione dignum in moribus invenire potuerunt: homines pii, casti, sobrii, humiles, opum et honoris contemptores, erga omnes benefici etiam quoad vitam pro suis proximis profundendam, mansueti, injurias non ulciscentes, sed eas facile condonantes, et novis etiam beneficiis compensantes. Religio certe, quæ hæc, et similia suadet et persuadet, non potest Deo non placere, qui totius sanctitatis, et innocentiæ auctor et amator est. Huc autem spectat etiam id quod aliquì pie, et prudenter observarunt, nullius alterius sectæ hæreticos nationem, vel provinciam aliquam paganorum, et gentilium a paganismo ad Christum primo convertere studuisse. Curarunt quidem, eos jam per ministros Catholicos semel conversos pervertere, et trahere ad suam sectam, prout Ariani traxerunt ad suam sectam Gothos, ubi primum ad Christum Catholicorum opera conversi fuerant; nunquam autem hæretici soliti sunt de paganis ad Christum adducendis, sicut e contra Catholici quotidie ad barbaras et incultas gentium nationes eo zelo penetrant, cum vitæ etiam propriæ, et sanguinis jactura : unde clare constat, hæreticos non Dei gloriam, sed suam solum, et proximorum mortem optare, cum totum eorum studium non sit eos, qui cæci erant, illuminare, sed obcæcare potius eos, qui jam semel fuerant illuminati.

51 Tertium motivum, vitæ puritas in iis qui Christianam religionem profitentur.

Quartum caput est perseverantia, et uniformitas absque mutatione ulla, aut varietate doctrinæ nostræ religionis ab initio usque ad hanc diem : quod in aliis sectis non invenitur, de quarum omnium initio nobis constat, et qua occasione cœperint, cum antea nemo esset in mundo, qui eas profite-

52 Quartum motivum, perseverantia, et uniformitas, doctrinæ.

Digitized by Google

retur, nam ab ipso orbe condito fuerunt sine ulla interruptione, qui Deum unum colerent, qualem nos colimus, et quibus Christus promissus et sperandus fuerat, quibus nos non contradicimus, sed omnino consentimus, cum illum eumdem, quem ipsi venturum crediderunt, et sub talibus signis demonstrarunt, nos signis eisdem visis, venisse credimus. Ab ipso autem Christo usque ad hanc diem semper fides eadem, quam nos profitemur, a pluribus habita, et prædicata fuit, nec ostendi poterit, quando mutationem acceperit, vel quando cœptum sit credi, quod nos nunc credimus, cum antea non crederetur, sicut de erroribus omnibus hæreticorum ostendi id facile potest. Hoc autem certissimum signum est veræ fidei, quia teste Paulo ad *Ephes.* IV, 5. *Unus Deus, una fides, unum baptisma.* Quod motivum, ut ponderavit Suar. ubi supra n. 11, visum est August. efficacissimum lib. *contra epistolam fundamenti* cap. IV, propter continuam successionem episcoporum in Sede Apostolica, cum tamen tunc 42 successores soli numerarentur : quanto ergo nunc efficacius ei videretur post continuatas easdem successiones per tot sæcula absque ulla interruptione : quod clare ostendit, sicut verissime Christus promisit dicens : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi;* sic etiam verissime promisisse Petro, *super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam.*

Matth. XXVIII, 20

Matth. XVI, 18

53 Quintum motivum, modus quo Christiana fides propagata est.

Quintum caput huic affine est, modus quo Christiana fides propagationem hanc et perseverantiam consecuta est; non potentia, non armis, non opibus, sed per homines rusticos, despectos, ignobiles, indoctos, et contemptibiles, qui fidem omnino sensui repugnantem, præcepta difficilia, rerum temporalium contemptum, et vitæ ipsius, ac unius hominis publice puniti, et crucifixi supremum cultum et divinitatem persuaserunt principibus, doctoribus, sophistis, ducibus, oratoribus, et regnis, ac provinciis, totique mundo : quod quidem impossibile esset nisi Dei digitus causam suam promoveret, et nisi opus hoc, ut dixit August. lib. XXII, *de Civit.* cap. VII, « virtutis fuisset divinæ, non persuasionis humanæ. » Præsertim cum id factum fuerit opponentibus sese regibus, principibus, imperatoribus, sacerdotibus, magistratibus, plebe, et mundo universo. Videatur Damasc. lib. IV *de Fide* cap. IV, et Chrysost. tom. V, hom. II, *contra Judæos* non longe ab initio.

54 Sextum motivum ex testibus.

Sextum caput est, quod multa etiam complectitur ex testibus, in quorum numero est Christus ipse omnium confessione vir immaculatæ vitæ, et summæ sapientiæ, de quo credi non potest, quod per malitiam, vel ignorantiam voluerit decipere. Item Joannes Baptista, qui ab ipsis etiam adversariis Christi, sanctissimus judicatus est, et testimonium amplissimum dedit Christo, et ejus doctrinæ. Dæmones etiam ipsi coacti sunt sæpe inviti Christi divinitatem, et veritatem doctrinæ Christianæ confiteri. Evangelistæ deinde, qui ita sincere, et in particulari opera Christi narrarunt, et scripserunt in conspectu eorum qui præsentes fuerant, et a quibus manifeste mendacii convinci statim potuissent, si vera, et omnibus nota non narrassent. Apostoli, item viri sanctissimi, et sincerissimi, qui oculati testes fuerunt, et testimonium suum absque ulla spe temporalis emolumenti prolatum proprio sanguine confirmarunt. Innumerabiles martyres ex omni sexu, ætate, conditione, et natione, qui pro ejusdem fidei veritate non mortem solam, sed acerbissima tormenta, quæ tortorum industria excogitare potuit, non patienter solum, sed alacriter, jucunde, et avidissime sustinuerunt, quorum numerum ad undecim fere milliones pervenire ex variis auctoribus colligit Gran. dicta disp. I, n. 6, denique accedit testimonium etiam ex ipsis infidelibus petitum, quales sunt Josephus, qui lib. XVIII *Antiq.* cap. VII, Joannis Baptistæ sanctimoniam miris laudibus extollit, et cap. VIII, Jacobi Apostoli quem fratrem Jesu Christi appellat, innocentiam et sanctimoniam commendat. Phlegon etiam libertus Adriani Imperatoris, cujus verba refert Origenes tom. I, lib. II *contra Celsum,* et Eusebius *in Chronico* Anno Christi 33, narrat eclypsim, et terræ motum in morte Christi factum. Josephus etiam dicto lib. XVIII, cap. IV, amplissimum testimonium de Christo dedit his verbis. « Eodem tempore fuit Jesus, vir sapiens si tamen virum eum fas est dicere : erat enim mirabilium operum patrator, et doctor eorum, qui libenter vera suscipiunt: plurimosque tam de Judæis, quam de gentibus sectatores habuit. Christus hic erat (Alii legunt, et credebatur esse Christus) quem accusatum a nostræ gentis principibus, Pilatus cum addixisset cruci, nihilominus non destiterunt eum diligere, qui ab

Digitized by Google

initio cœperant. Apparuit enim eis tertia die vivus, ita ut divinitus de eo vates hoc, et alia multa miranda prædixerunt: et usque in hodiernum Christianorum genus ab hoc denominatum non deficit, » de quo testimonio, et ejus veritate, quamvis ab Hebræis dolose abrasum fuerit, plura ex antiquitate Baronius anno Christi 34, n. 226 et alii, quos congerit Hurt. ubi supra § 142 et seqq. Accedit testimonium ejusdem Pilati, qui non solum in ipso tribunali professus est Christi innocentiam, sed etiam ad Tiberium Cæsarem testimonio misso de rebus mirabilibus Christi, cujus testimonii meminerunt Gregor. Turon. lib I *Histor*. n. 24, Eusebius *in Chronico* anno Christi 23, Tertull. *in Apologet*. cap. v et xxi et alii, quos referunt Baronius anno Christi 24, a n. 227, et Gordonus anno Christi 35 initio, et Hurtado ubi supra § 130 et seqq. Accedit epistola Marci Aurelii Imperatoris, qua Christianorum pietatem commendat, et quod eorum precibus imbres in siti, et victoriam pene oppressus obtinuerit, quæ epistola refertur ab Eusebio lib. IV cap. xiii, ejusque meminit Justinus martyr *in Apolog*. et Tertull. *in Apologet*. cap. v.

55 Denique testes dignissimi censendi sunt doctores sanctissimi, et sapientissimi, quos ubique terrarum Ecclesia habuit, viros ingenio, et omnigena eruditione insignes, morum autem integritate et sanctitate illustrissimos, quorum doctrina et prudentia superat doctrinam omnium infidelium, et propter vitæ innocentiam longe melius dispositi fuerunt, ne Deus decipi eos permitteret in re tanti ponderis. Qui tamen omnes firmissime fidem hanc amplexi sunt, et ingenti fervore ac studio eam ubique propagari curarunt, et non pauci proprio sanguine confirmarunt, quod homines sapientissimi non facerent, nisi se ad Dei causam suscipiendam, et propagandam obligatos omnino esse judicarent.

56 Septimum motivum ex prophetiarum adimpletione.

Septimum caput desumitur ex prophetiis longe ante præcedentibus, et in Christo, ejusque religione aperte impletis, qualis est prophetia Danielis cap. ix de adventu Christi, et ejus morte violenta, et eversione urbis post 70 hebdomadas, et prophetia Jacobi morituri *Genes*. xlix, 10: *Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus donec veniat, qui mittendus est*, etc. Constat enim tunc temporis cessasse principes ex tribu Juda, et translatum regnum ad Herodem alienigenam, quando Christus natus est. Ejusmodi autem sunt prædictiones aliæ clarissimæ apud Isaiam, et alios Prophetas. Accedunt prædictiones ipsius Christi, quæ postea omnino impletæ sunt, qualis est illa de excidio Jerosolymitano, et templi abolitione obsidione præcedente, *Lucæ* xix et xxi, et *Matth*. xiv. Similis est illa alia prædictio de Maria Magdalena *Matth*. xxvi, 13. *Amen dico vobis : ubicumque prædicatum fuerit hoc Evangelium in toto mundo; dicetur et quod hæc fecit, in memoriam ejus*. Et illa *Matth*. x, 17, qua Apostolis suis prædixit, quid passuri essent. *Tradent enim vos in conciliis, et in synagogis suis flagellabunt vos : et ad præsides, et reges ducemini propter me*, etc. Item alia *Matthæi* xxiv. 14 *et prædicabitur hoc Evangelium Regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus*, et *Joan*. xii, 32. *Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum*. Quæ et alia a Christo prædicta impleta vidimus : unde præclare Tertull. *in Apologet*. cap. xx sic ait: « idoneum opinor testimonium divinitatis, veritas divinationis. Hinc igitur apud nos futurorum quoque fides tuta est, jam scilicet probatorum : quia cum illis, quæ quotidie probantur, prædicebantur, eædem voces sonant, eædem litteræ notant, idem spiritus pulsat. Quid delinquimus (oro vos) futura quoque credentes, qui jam didicimus illis per duos gradus credere ? » Videri etiam potest de hoc argumento Aug. tom. X, serm. xxxi *de verbis Domini*, et to. IV lib. *de catechizandis rudibus* cap. xxvi et xxvii.

57 Octavum motivum ex miraculis.

Octavum caput illustrissimum, et potissimum desumitur ex miraculis tot et tantis, omnibus sæculis in confirmationem nostræ fidei patratis : quæ sunt quasi subscriptiones ipsius Dei, *qui facit mirabilia solus, Psal*. cxxxv, 4. Unde dixit August. epist. xlix, q. 6. « Deus mirabilibus operibus loquitur.» Hæc autem manifestissima fuerunt in Christo, ita ut ejus inimici confessi fuerint : *quid facimus, quia hic homo multa signa facit*. Et Josephus supra adductus fassus fuerit *eum fuisse operum plane mirabilium effectorem*. Apostoli etiam, et successive sancti viri hanc eamdem fidem tenentes similia opera miraculosa ediderunt, ut probat Bellarm. cap. xiv et experientia ostendit, cum nostro etiam sæculo per recentiores sanctos miracula stupenda, et innumerabilia edita sint, quæ in eorum canonizatione diligentissime examinantur, et comprobantur. De eorum autem veritate

Digitized by Google

videri potest late Salmeron tom. VI *in Evangel.* tr. II. Nec curandum est de hæreticis dicentibus, hæc ope dæmonum fieri, cum hoc ipsum pharisæi, et gentiles Christo, et primis Christianis objecerunt; et quidem, ut bene ponderat Suar. ubi sup. n. 9. Circumstantiæ ipsæ personarum, per quas miracula hæc fiunt, et earum sanctitas, atque effectus ex miraculis consecuti, eorumque frequentia probat, non esse dæmonis præstigia, sed Dei virtutem, ad quem spectat, ut si quando dæmon illudere conatur apparenti aliquo miraculo, detegatur ejus falsitas, ut visum fuit in Simone mago, et in Elyma, et in magis Pharaonis, et aliis similibus, de quo videri etiam potest, quod de hæreticis Albigensibus super aquas ambulantibus, qui tamen virtute sanctissimæ Eucharistiæ summersi fuerunt, non potente dæmone Christo præsente resistere, ut refert Cæsarius lib. IX *Miraculorum* cap. XII. Cum enim Deus vera miracula dederit pro signis efficacissimis ad confirmandam veram religionem, et fidem; pertinet ad ejus providentiam non permittere in dæmone ea signa, et cum ea frequentia, et aliis circumstantiis, in quibus non possint prudenter a veris, et divinis miraculis discerni. Experientia etiam compertum est, sectarios cujuscumque hæresis tentasse sæpe miracula edere, quæ nunquam ediderunt; tentasse etiam ea dolose fingere, quæ tamen cum eorum dedecore detecta sunt; imo aliquando eos ipsos, qui se mortuos, vel infirmos fingebant, ut postea miraculose resuscitati, vel curati crederentur, vere mortem, vel infirmitates incurrisse, quas fingebant.

58 Ultimum motivum ex Dei providentia.

Denique fortissimum motivum et argumentum desumitur ex Dei providentia, qui non sineret eos homines, qui majori studio divinum obsequium, et virtutis honestatem quærunt, eos, inquam, maxime esse circa veram religionem deceptos, et miserabiliores esse omnibus aliis hominibus, qui saltem in hac vita voluptatibus perfruuntur; et hoc ipsum eis contingere, eo quod religionem illam amplectantur, quam tot, et tanti ponderis argumenta et motiva credibilem reddunt, qualibus constat nullam aliam sectam in toto orbe confirmatam esse, sed potius eas omnes aperte cum recta rationis regula pugnare. Quare merito Richard. de S. Victore lib. I. *de Trinit.* cap. II, ad Deum audacter simul, et pie ita loquitur. « Domine, si error est, quem credimus, a te decepti sumus; ista enim nobis eis signis confirmata sunt, quæ nonnisi a te fieri potuerunt. » Quamvis ergo non sit evidens verum esse id, quod credimus; evidens tamen est, stantibus tot et tantis motivis ad confirmandam nostram fidem, obligari nos ad eam credendam, et excusari omnino a levitate credulitatis. Evidens enim est debere nos obedire Prælato, quando non possumus prudenter dubitare de ejus voluntate obligandi, licet non constet nobis evidenter de tali voluntate, sed solum per ejus voces. Evidens etiam est nos debere exhibere cultum principi denuo venienti, licet non constet nobis evidenter, quod ille sit princeps : sed solum per signa principatus, quæ, id testantur. Unde evidens etiam est debere nos adorare hostiam in ecclesia propositam, licet nec evidenter nec per fidem constet nobis, quod sit consecrata. Evidens est, debere filium colere et revereri suum patrem licet non sciat evidenter esse suum patrem, et sic in aliis, in quibus non adest ratio prudenter dubitandi. Multo ergo magis evidens erit, debere nos credere ea, quæ a Deo nobis proponuntur, quamvis non sit evidens a Deo proponi, quando nimirum non est fundamentum prudenter de hoc dubitandi, et tot sunt fundamenta ad credendum, quod Deus loquitur, et exigit a nobis fidem, et per consequens vult nos obligare ad præstandam fidem. Unde merito August. qui acerrimo, quo pollebat ingenio, vim, et efficaciam horum motivorum penetrabat, obligationem etiam fassus est ex illis provenientem lib. *contra epistolam fundamenti* cap. IV. illis gravissimis verbis: « Multa, inquit, sunt quæ in Ecclesia me justissime tenent (hoc est ligatum, et obligatum retinent) consensio populorum, et gentium auctoritas miraculis inchoata, spe aucta, firmata, et vetustate nutrita : tenet ab ipsa sede Petri Apostoli cui pascendas oves suas Dominus mandavit, usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum; tenetque denique ipsum catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sola hæc Ecclesia obtinuit. » Quanto ergo magis hanc obligationem agnosceret ex aliis deinde motivis additis, quæ breviter enumeravimus, et quorum exornatio videri poterit apud citatos Auctores, et apud Ludovicum Granatensem pie pariter, et graviter, ac eloquenter de iis omnibus late agentem in suo catechismo?

Digitized by Google

DISPUTATIO VI.

De actu fidei, et imprimis de ejus certitudine.

Diximus de objecto formali, et materiali fidei divinæ : nunc jam incipimus agere de ejus actu, quo propter divinam auctoritatem, et testificationem credimus objecta revelata, qui est propriissimus actus fidei ; et imprimis dicendum est de ejus certitudine, et an excedat certitudinem aliorum assensuum, quos habemus. Sunt autem in hac quæstione, non pauca de vocibus : nisi enim conveniamus in eo, quod significatur per actum certum, non possumus decernere an fides sit certa, et magis certa, quam alii assensus.

SECTIO I.

In quo consistat certitudo assensus intellectualis.

1 De qua certitudine hic agatur.

Non agimus de certitudine in genere, prout applicari solet ad actum etiam voluntatis, imo et ad alias actiones externas, nam certa voluntas dicitur, qua quis firmiter aliquid decernit : certus ictus, qui non aberrat a scopo, et sic de aliis. Nunc solum agimus de certitudine illa, qua actus intellectus dicitur certus : quam quidem vulgares, et crassi homines nihil, aut fere nihil distinguunt ab evidentia, et tunc solum dicunt, se esse certos de re aliqua, quando clare eam cognoscunt. Et fortasse prima nominis etymologia hæc fuit, ut *certum* dicatur a *cernendo*, ut id solum certum nobis sit, quod cernitur. Cæterum negari non potest, quod certitudo latius pateat quam evidentia : alioquin fides nostra certa non esset, quæ inevidens, et obscura est : cujus contrarium supponitur omnino in Trid. sect. IX. cap. 9, dicente, neminem sine peculiari Dei revelatione scire posse certitudine fidei, cui talsum subesse non potest, suam justificationem, etc, et constabit ex omnibus infra adducendis.

Certitudo latius patet quam evidentia.

P. Suar. in præs. disp. VI, sect. v, n. 6, dicit, per certitudinem intelligi eam, quæ excludit omnem formidinem, seu dubitationem, aut periculum falsitatis. Ille tamen modus loquendi disjunctive non placet, quia non sufficit ad certitudinem formalem de qua loquimur, excludere periculum falsitatis : nam judicium probabile, quo aliquis credat Deum esse trinum, excludit omne periculum falsitatis, cum implicet contradictionem assensum illum esse falsum : et tamen non est actus certus, sed formidolosus : non ergo sufficit disjunctive illa exclusio.

Alii ergo in universum ita definiunt assensus certitudinem, ut sit *firma adhæsio intellectus circa aliquod objectum verum*, ita Bannes in præsenti q. IV, art. 8, quod postea amplius explicat addendo ad verba prædicta, ut sit « adhæsio firma ad objectum verum secundum firmam, et stabilem rationem veritatis. » Quod addit ut excludat assensum illum firmum, quem aliquis præstat objecto vero, ob rationem fallibilem, quam putat esse certam. Hoc tamen adhuc non explicat sufficienter certitudinem assensus, quando enim exigitur firmitas, et stabilitas in ipsa etiam ratione assentiendi, vel sermo est de ipsa ratione assentiendi objectiva secundum se, vel de modo etiam assentiendi tenente se ex parte intellectus: si primo modo intelligatur ; id non sufficit, nam potest aliquis assentiri vere alicui firmiter, et propter rationem in se firmam et veram, cujus tamen firmitatem non cognoscit sufficienter, et tunc assensus non erit certus sed imprudens, quia juxta regulas prudentiæ non debuisset esse ita firmus. Si vero intelligatur secundo modo, non explicatur adhuc quid sit stabilitas illa, et firmitas tenens se ex parte intellectus. 2

Propter hæc P. Kon. disp. XIV. dub. IV. n. 44. et seqq. dixit, certitudinem formalem esse firmitatem assensus, qua intellectus alicui objecto firmiter, et modo in se omnino infallibili adhæret. Unde ad hoc duo requirit. Primum, quod assensus sit verus. Secundum, quod modus cognoscendi sit infallibilis : hoc est, talis ut eo modo non possit cognosci, nisi verum. Unde infert, quando assentimur uni propter aliud, quatuor requiri ut assensus sit certus. Primum, ut

Digitized by Google

medium habeat necessariam connexionem cum veritate objecti. Secundum, ut modus eo medio utendi sit infallibilis. Tertium, ut hic modus assentiendi sit ipsi assentienti infallibilis, ita ut ipse vere cognoscat suum modum assentiendi esse infallibilem, nam si Deus me ejus rei inscium elevaret, ut assensus fidei humanæ, qua Francisco credo, fieret supernaturalis, tunc licet actus ille ratione supernaturalitatis esset infallibilis, non tamen esset certus, cum ego non magis certus essem de re, quam credo fide humana Francisco fallibili, quam si actus esset naturalis. Quartum denique requiritur, ut assensus sit firmus, et assentiens ita firmiter objecto adhæreat, ut nullo modo, vel difficile possit ad eo dimoveri. Quæ firmitas potest provenire, vel ab evidentia objecti sive vera, sive saltem apparenti, vel etiam a voluntatis imperio, prout contingit in assensu fidei.

In hac sententia aliqua sunt difficilia. Primo enim difficile apparet, quod in assensu certo mediato debet esse necessaria connexio inter medium et veritatem objecti: non enim apparet, cur magis sit necessaria connexio inter medium et objectum, cui propter aliud assentimur, quam sit necessaria connexio inter extrema in assensu certo immediato, quando assentimur certo ex ipsis terminis, quod est assentiri ex ipsa connexione terminorum, seu extremorum inter se, quæ movet immediate ad assentiendum tali connexioni: nam sicut connexio apprehensa inter extrema movet immediate ad assentiendum illi assensu immediato, ita connexio medii cum objecto conclusionis movet ad assentiendum conclusioni. Potest autem esse assensus immediatus certus, licet non appareat connexio necessaria inter extrema, ut constat in assensu fidei, quo credimus Deum revelasse Incarnationem, qui prout terminatur ad revelationem, non est mediatus, sed immediatus, cum non sit propter aliud; nec apparet connexio necessaria inter extrema, nempe inter Deum et revelationem, cum Deus potuerit revelare, et non revelare, et adhuc potest esse, et est assensus certus circa Deum revelantem. Cur ergo non poterit esse assensus certus mediatus, licet non appareat necessaria connexio inter medium, et veritatem conclusionis? Unde videtur etiam deficere doctrina illius auctoris, quia explicuit requisita ad certitudinem assensus mediati, non tamen explicuit requisita ad certitudinem assensus immediati.

Quicquid autem sit de hoc, difficile secundo est, quod dicit ad certitudinem requiri, quod assentiens cognoscat vere suum modum cognoscendi esse infallibilem: hoc, inquam, in rigore loquendo, non potest esse verum. Quia Beatus videns Deum habet actum omnium certissimum, et hoc quamvis non habeat actum reflexum supra ipsammet visionem, vel supra modum ejus tendendi infallibilem: et nos ipsi quando per fidem mysteria credimus, certissime credimus, et actus noster certus est, licet non habeamus actum reflexum supra ejus certitudinem: non ergo requiritur ad certitudinem formalem actus, quod ipse assentiens cognoscat modum tendendi illius actus esse infallibilem. Nec exemplum, quod ad hoc adducit quidquam confert, imo retorqueri potest: nam eo casu, quo actus fidei humanæ ex elevatione Dei, te inscio, factus esset supernaturalis: etiamsi postea scires, actum illum esse supernaturalem; ipse tamen actus pro priori naturæ præcedens, qui de se certus non fuerat, non posset fieri certus propter illam scientiam posteriorem de ejus supernaturalitate tibi datam. Non potest enim esse certus actus, qui intellectum non certificat de suo objecto, sicut non est evidens, vel clarus, qui non illuminat formaliter, et clarificat intellectum, qui cum sint effectus formales ipsius actus, debent provenire formaliter pro eo priori, pro quo intelligitur actus inhærere intellectui. Si ergo pro eo priori ante cognitionem reflexam de ejus supernaturalitate non certificabat intellectum de suo objecto, non poterit etiam certificare pro posteriori: cum eadem forma eodem modo unita non possit pro posteriori naturæ dare novum effectum formalem subjecto, quem non dabat pro priori, quia effectus formalis non est aliud nisi subjectum, et forma cum unione. Poterit quidem intellectus pro posteriori certificari de objecto per cognitionem reflexam actus supernaturalis præcedentis, quatenus ex supernaturalitate illius actus potest inferre veritatem objecti; tunc autem non certificabitur formaliter per priorem actum, sed per secundum: prior autem non ideo erat incertus, quia latebat ejus supernaturalitas, sed vel quia erat formidolosus, vel propter alium defectum intrinsecum, qui explicandus erit.

Digitized by Google

9 Tertio contra eumdem auctorem urget : quia ipse ad certitudinem exigit, quod cognoscatur modus infallibilis tendendi, quem actus habet, id est, talis, ut cum eo modo repugnet falsum aliquid cognosci. Unde n. 25, infert, nullum actum evidentem naturalem habere certitudinem, quantum habet assensus fidei : quia nimirum cum eodem modo cognoscendi, quantum discernere possumus, cum quo cognoscimus evidentia naturali cætera objecta, possumus etiam cognoscere falsa : ut si unus videat Petrum, et alter videat phantasma, quod non potest a Petro discernere ; utrumque putat, se videre Petrum, cum tamen unus eorum decipiatur. Ex hoc autem ipso argui potest contra eumdem, qui ex duobus rusticis, quorum alter credit articulum verum sibi a parocho propositum, alter articulum falsum a suo etiam parocho sibi propositum, alter credit certo verum articulum assensu fidei, alter errat assensu falso : et tamen neuter discernere potest modum tendendi diversum in utroque assensu : ergo ad certitudinem assensus non exigitur cognoscere talem modum tendendi infallibilem in assensum, ut cum eodem tendendi modo, quantum discerni potest, non possit, et aliquando contingat esse assensum falsum.

7 Certitudinem assensus in quo constituat P. Hurtado

Item P. Hurt. disp. XXV. sect. I, et disp. LVIII. sect. III, dicit, certitudinem assensus consistere in determinatione sui principii ad solum actum verum : nam principium actus certi non potest esse principium actus falsi : quod non ita contingit in actu incerto, nam principium actus probabilis indifferens est ad assensum etiam probabilem circa objectum contrarium eliciendum : ideo actus probabilis etiam verus non est certus : quia non procedit a principio determinato ad veritatem. Quare sicut ille dicitur certo attingere scopum, qui eam dexteritatem habet in jactu, ut ex illa determinetur in actu primo ad non aberrandum : ita tunc intellectus certo attingit objectum quando in actu primo principium eam habet alligationem ad veritatem, ut errare a vero non possit. Hinc est, actum fidei infusæ esse certum, quia principium ejus, nempe intellectus cum habitu infuso fidei, determinatus est in actu primo, ne aberret a vero, et ne eliciat actum falsum.

8 Modus explicandi difficilior.

Hinc modus explicandi certitudinem difficilior mihi videtur, quam præcedens. Primo, quia quando ponit, certitudinem assensus desumi ex eo, quod principium habeat in actu primo determinationem ad non errandum, seu ad verum ; vel loquitur de principio solo quod influit in eum actum, vel de toto principio in actu primo, prout potest ex illo procedere ille vel alius actus contrarius : in neutro autem sensu potest regula illa utilis esse ad definiendam certitudinem assensus : ergo aliter explicari debet : explico majorem exemplo voluntatis in qua aliquando datur principium solum unius actus, et tunc non datur libertas; quia totum principium non est indifferens, sed determinatum ad amandum, v. g. aliquando datur principium proximum, et adæquatum amandi, et principium etiam proximum, et adæquatum odio habendi, vel certe nolendi amare ; et tunc datur quasi duplex principium in actu primo ; alterum ad amorem, alterum ad odium, vel nolitionem amoris : si autem fiat amor, ille quidem non procedit in rigore a principio odii, nam cognitio mali quod est in Petro, nullo modo movet, aut influit ad eum amandum, imo ab eo amore removet : solum ergo procedit amor a voluntate, et cognitione boni quod est in objecto ; sicut e contra odium Petri non procedit a cognitione boni quod in ipso est, hæc enim magis removet ab odio, sed procedit a sola voluntate, et cognitione mali, dicitur tamen large, et minus proprie, actum amoris, vel odii tunc procedere a libertate contrarietatis, seu a principio libero : quod tamen intelligendum est in sensu materiali et specificativo, non in formali et reduplicativo. Procedit quippe amor a principio potente odio habere ; non tamen prout potente odio habere ; quia non procedit a voluntate prout per cognitionem mali completur in ratione potentis proxime habere odium, cum cognitio illa mali nullas prorsus vires det voluntati ad amandum, sed solum ad odio habendum.

Similiter ergo intellectus aliquando habet principium solum ad assentiendum objecto 9
proposito, et non ad dissentiendum : aliquando vero habet in actu primo principium sufficiens ad utrumque, et determinatur a voluntate potius ad unam partem, quam ad aliam. Et tunc si assentiatur, non concurrunt quidem ex parte principii ad assensum species illæ, aut principia, et argumenta quæ movebant ad dissensum ; hæc enim magis retardabant ab assensu, quam ad illum concurrerent ; sed solum species

Digitized by Google

illæ, quæ repræsentabant motiva assentiendi, et cognitio eorum motivorum concurrunt simul cum intellectu, et conflant simul cum illo principium proximum assentiendi. Quamvis ergo assensus dicatur procedere ab intellectu indifferenti ad utrumque actum, hoc tamen intelligitur in sensu specificativo, non in sensu formali, ita ut potentia ad utrumque actum influat in assensum, sed sola potentia ad assensum est, quæ concurrit ad ipsum.

10 Æquivocatio latet in regula P. Hurtado

His ergo prænotatis, et explicatis pro intelligentia illius majoris propositionis, apparet jam facile æquivocatio, quæ latet in regula illius auctoris. Quando enim dicit, actum certum esse, cujus principium in actu primo est determinatum ad non errandum, si sermo sit de principio formali, hoc est, de illo, quod solum influit in illum actum certum ; regula est falsa : quia id totum verificatur etiam de actu incerto, et probabili. Quia, quando aliquis assentitur probabiliter propositioni veræ in materia necessaria propter præmissas etiam veras in materia necessaria, quas quia bene non penetrat, assentitur eis, et conclusioni solum probabiliter : tunc, inquam, totum principium completum illius assensus est omnino determinatum ad verum, hoc est, ad non errandum : nam intellectus ex illis præmissis veris non potest inferre conclusionem falsam, nec dissensum, licet possit ex aliis falsis, quas habet, quæ tamen nullo modo influunt in illum assensum, sed potius, quantum est ex parte sua, ab illo assensu removent : procedit ergo assensus ille a principio completo tali, quod in actu primo est determinatum ad non errandum, quia conclusio illa, ad quam solam potest concurrere, nunquam potuit esse falsa, cum sit vera in materia necessaria. Si vero auctor ille loquatur de principio non solum formali, sed specificativo, et completo etiam ad alios actus, et ideo neget eo casu assensum esse certum, quia intellectus in actu primo per alias præmissas, et species, quas simul habet, potest elicere dissensum falsum : tunc regula erit etiam falsa, et diminuta, quia juxta illam regulam sic intellectam nec actus etiam fidei esset certus. Quamvis enim intellectus non possit simul cum habitu fidei, vel cum auxilio, quod aliquando supplet defectum habitus, concurrere ad assensum falsum ; ipse tamen intellectus tunc cum speciebus repræsentantibus motiva ad dissentiendum fidei, et cum præmissis suadentibus dissensum posset dissentire, et elicere actum erroris : et tamen non obstante hac indifferentia intellectus ad eliciendum actum falsum cum aliis principiis, quæ tunc habet, adhuc assensus fidei est certus : ergo ad certitudinem actus non requiritur determinatio in actu primo principii etiam specificative accepti.

Adverte, nos usos esse dilemmate in hoc argumento ut ostenderemus falsitatem illius regulæ per excessum, vel defectum in utroque sensu, quo intelligi potest. Sed revera Pat. Hurt. eam intellexit in priori sensu : fatetur enim posse esse actum fidei certum, licet intellectus tunc cum aliis principiis possit dissentire, et elicere actum falsum ; tunc enim non operaretur per idem principium per quod elicit actum fidei, quod principium determinatum est ad solos actus veros. Ita expresse loquitur disp. XXV, § 6. Unde disp. LVIII, § 25 et § 44, ideo dicit, actus veros probabiles non esse certos, quia species ipsæ, quæ ad ipsos concurrunt ex parte principii, sunt indifferentes ad assensum verum, et ad dissensum falsum ; omnis enim species probabilis est principium assensus, et dissensus ejusdem objecti. Ex quo principio falso occasionem habuit statuendi sibi illam regulam : sed supponit, ut dixi, principium falsum : quod scilicet species, quæ non est evidens, sed probabilis, sit eadem principium assensus, et dissensus circa idem objectum. Quod saltem in universum loquendo, non potest verum esse, et manifeste repugnat experimento. Quando enim judex audit rationes utriusque partis litigantis, non accipit eamdem speciem ab utraque parte, sed a singulis accipit species suorum motivorum, et per species acceptas ab actore movetur ad judicium probabile contra reum, et e contra per species acceptas a reo movetur ad judicium probabile pro ipso, non est ergo eadem species probabilis, quæ inclinat ad assensum, et dissensum probabilem : tunc enim neutra species fuit evidens, ut suppono ; et tamen species accepta a reo non inclinat ad eum condemnandum : quia ipse nullum motivum attulit contra se. Quod idem contingit in controversia speculativa, qua hic affert rationes probabiles pro aliqua conclusione probabili in materia necessaria, et nullum argumentum affert pro parte contraria, pro qua tamen ille alius plura argumenta probabilia

etiam affert : quare neuter dat unam speciem ad assensum, et dissensum, sed auditores ab altero concipiunt species ad assensum ab altero species ad dissensum. Si ergo assentiantur probabiliter, assensus ille non oritur a specie, et principio adæquato potente producere utrumque actum contrarium, sed ab intellectu cum sola specie deserviente ad solum assensum, qui solus in illa controversia poterat esse actus verus.

11 Impugnatur eadem regula P. Hurtado

Secundo impugnari potest eadem regula, quia potest dari assensus probabilis aliquo casu, quo principium non solum formale, sed etiam specificativum in actu primo non sit complete potens ad assensum, et dissensum, sed solum ad assensum probabilem : nam in voluntate contingit etiam quod bonum finitum ei proponatur, non quidem ut summum bonum ; sed tamen absque motivo mali, et tunc voluntas necessitatur ad ejus amorem, v. g. quando proponitur bonum vindictæ, non positive ut bonum infinitum, aut summum, sed tamen pro tunc non apparet prohibitio, aut aliquod malum in vindicta, et ideo insurgit necessario in voluntate affectus vindictæ, qui dici solet motus primo primus, et excusatur a peccato propter defectum deliberationis, et inadvertentiam ad malum. Sic etiam in intellectu possunt proponi motiva non evidentia et clara, sed obscura ad aliquam conclusionem veram etiam in materia necessaria, ita ut pro tunc non appareant adhuc motiva ad partem contrariam ; et tunc intellectus necessitatur ad assensum conclusionis, non quidem clarum, quia præmissæ non sunt claræ et evidentes ; necessarium tamen, quia nulla apparet ratio falsi in objecto, cum non sit necesse, quod semper motiva pro utraque parte simul proponantur. Fieri autem posse etiam practice, quod motiva probabilia generent assensum probabilem absque eo, quod appareat probabilitas partis contrariæ supponit etiam Thomas Sanch. lib. I *in Decalogum* cap. x, n. 9, in eo ergo casu intellectus non habet principium completum in actu primo ad dissensum probabilem, sed solum ad assensum, quem supponimus esse in materia necessaria, et per consequens non potuisse esse falsum, atque ideo assensus ille procedit a principio non solum formali, sed etiam materiali, et specificativo alligato, et determinato in actu primo ad non errandum, et tamen assensus ille non erit certus, sed probabilis : cum non procedat ex præmissis evidentibus : ergo regula illa non potest esse universaliter vera ad statuendam certitudinem formalem alicujus assensus.

Tertio denique impugnari potest, quia positis in actu primo principiis ad assensum, et dissensum probabilem, potest Deus prædeterminare physice intellectum, et necessitare illum ad assensum, quem suppono esse verum, et in materia necessaria, non addito novo motivo assentiendi ex parte objecti, nec majori lumine, aut penetratione motivorum ; sed relinquendo motiva solum probabiliter apparentia : si enim potest tunc voluntas imperare intellectui assensum potius, quam dissensum ; cur non poterit Deus physica qualitate prædeterminante intellectum etiam determinare ad assensum. Ecce tunc assensus ille verus procederet a principio non indifferenti, sed determinato in actu primo ad assensum verum, atque ideo ad non errandum : et tamen adhuc actus ille non esset certus, sed probabilis : quia ex præmissis solum probabilibus non potest procedere conclusio certa, nec potest intellectus certius assentiri objecto conclusionis, quam objectis præmissarum : ergo non est universaliter verum, quod omnis assensus procedens a principio determinato in actu primo ad non errandum, debeat esse certus. 13

14 Certitudo cognitionis duo includit, nempe necessariam connexionem cognitionis cum veritate, et firmam adhæsionem intellectus ad objectum.

Ut ergo regulam certiorem statuamus ad definiendum, qui actus dicendi sint certi, et quid intelligamus nomine certitudinis, dicendum in primis est id, quod ex professo probavi in lib. *de anima*, scilicet, certitudinem cognitionis duo includere, nempe necessariam connexionem cognitionis cum veritate, et firmam adhæsionem ex parte intellectus ad objectum : itaque cognitio certa habet eo ipso repugnantiam cum falsitate, sive hoc proveniat ex eo, quod objectum non potest aliter se habere, sive ex eo quod cognitio sit clara, aut ex alio capite : habet item illa cognitio ex se firmam objecto adhæsionem, excludens omnem formidinem actualem ab intellectu, et qualibet ex his duabus conditionibus deficiente, non dicitur cognitio certa : nam licet assensus probabilis de rationalitate hominis non possit esse falsus, non est certus, quia non adhæret firmiter objecto, sed cum formidine : et e contra assensus erroneus, quo sine formidine adhæret firmiter aliquis suo errori,

Digitized by Google

non est certus, quia non habet necessariam connexionem cum veritate. Ex quo etiam fit certitudinem proprie loquendo non tam se habere ex parte objecti, quam ex parte intellectus. Objectum enim in se, neque est certum, neque incertum, sed denomitative ab assensu, qui dicitur proprie certus, propter prædictas conditiones, vel incertus propter defectum illarum.

15 In quo consistat major certitudo quam unus assensus habet præ alio propter firmiorem adhæsionem ad objectum.

Adverte tamen, illam majorem certitudinem, quam unus assensus habet præ alio propter firmiorem adhæsionem ad objectum, non consistere in majori intensione, quam ipse assensus habeat in sua entitate: potest enim assensus remissus firmius adhærere objecto, quam alius intensus; qui excessus potest appellari major adhæsio substantialis, seu appretiativa: nam sicut amor Dei super omnia non consistit in majori intensione ipsius actus, potest enim esse actus remissus, sed in quodam modo tendendi ad Deum præferendo eum in actu exercito aliis objectis, ita ut si cætera omnia Dei voluntati repugnent, ea omnia relinquenda sint ex vi hujus dilectionis Dei; sic etiam intellectus sine actu intenso potest alicui veritati ita firmiter adhærere, ut in actu exercito eam præferat aliis veritatibus, et se ostendat paratum ad omnes alias relinquendas, quæ huic repugnare videantur. Hunc modum tendendi habet voluntas ad finem, et ad media: nam eo ipso quod vult medicinam propter salutem, licet actu æque intenso feratur ad utramque, magis tamen vult sanitatem quam medicinam, ita ut si altera relinquenda esset, præferenda esset sanitas: quia *propter quod unumquodque est tale, et illud magis*. Hunc etiam modum assentiendi habet intellectus respectu principii, et conclusionis: nam licet actu æque intenso assentiatur utrique, magis tamen adhæret principio quam conclusioni, significans, si altera ex illis veritatibus sola retinenda esset, potius retinendum principium quam conclusionem, quia *propter quod unumquodque est tale*, etc. ut circa præsentem materiam dixit Aristoteles II *Poster*.

16 Firma adhæsio ad objectum licet extrinsece proveniat a voluntate, intrinsece tamen reperitur in opsomet assensu:

Unde obiter etiam adverte, hanc firmam adhæsionem ad objectum, quæ requiritur in actu certo, non esse solum denominationem extrinsecam provenientem a voluntate alligante firmiter intellectum ad eum assensum, et volente potius mortem, quam quod intellectus ab eo recedat, ut indicare videtur Hurt. dicta disp. LVIII, §. 1 et 2, nos autem dicimus, licet extrinsece, et quasi in genere causæ efficientis proveniat a voluntate imperante assensum; intrinsece tamen, et formaliter reperiri talem modum adhæsionis firmæ in ipsomet assensu: neque enim solum voluntas firmiter imperat assensum firmum, et in quo sit talis adhæsio appretiativa et major. Si enim voluntas priori solum modo imperaret assensum, quantumvis ipsa firmiter imperaret assensum, tamen ipse non esset firmus, nec aptus ad debito modo credendum Deo. Quod explicari potest exemplo ejusdem voluntatis, quæ dupliciter etiam potest firmiter imperare sibi suos actus. Primo, ita ut tota firmitas teneat se ex parte imperii. Secundo, ita ut firmitas teneat se ex parte actus imperati. Priori modo pœnitens concipit propositum restituendi ablata, quando confitetur, qui est actus quasi imperans, et volens habere suo tempore voluntatem restituendi: et quidem hoc propositum est firmum, et super omnia, non tamen imperat sibi voluntatem restituendi super omnia: non enim debet postea ex vi illius propositi habere voluntatem restituendi cum jactura vitæ, vel salutis etiam corporalis, sed aliquam aliam voluntatem restituendi minus firmam et universalem, quam fuit ipsum propositum. Sicut habet etiam voluntatem super omnia non peccandi, et diligendi proximum: non tamen diligendi proximum super omnia. Posteriori autem modo imperat sibi dilectionem Dei super omnia: quo casu firmitas non solum est in actu imperante, sed etiam in imperato; imperat enim sibi amorem Dei firmissimum, et super omnia, qui actus non solum extrinsece, et denominative sit firmus, sed intrinsece, et in se ipso habeat modum adhæsionis firmissimæ, imo potest contingere, quod actus imperans non habeat tantam firmitatem, quanta imperatur, et reperitur in ipso actu imperato. Nam qui absque obligatione urgenti præsenti, sed ex devotione vult exercere se in dilectione Dei, potest sibi ex devotione imperare actum dilectionis Dei super omnia: quo casu actus imperans non oportet, quod sit firmissimus et super omnia: imo enim paratus est simul homo ad desistendum ab imperio adveniente occupatione meliori; et tamen actus imperatus dilectionis Dei, qui ex vi illius imperii perseverantis fit, est amor firmissimus, et super omnia, firmitate intrinseca in ipso actu imperato.

Digitized by Google

Sic ergo voluntas potest voluntate firmissima imperare intellectui assensum non firmum. Si v. g. facto voto amplectendi, et tenendi opinionem piam de immaculata Deiparæ conceptione, imperat voluntas intellectui assensum illius veritatis; voluntas imperans est firma, ut votum observetur: assensus tamen imperatus, licet sit extrinsece, et denominative firmus a firmitate voluntatis imperantis; in se tamen non est omnino firmus et certus, sed cum aliqua incertitudine intrinseca: talem enim assensum et non alium firmiorem vovit homo.

17 Assensus fidei non debet esse firmus solum firmitate adhæsionis extrinseca, sed etiam adhæsione firmissima sibi intrinseca.

Quibus suppositis, dicimus assensum fidei non debere esse firmum solum firmitate adhæsionis extrinseca, et denominative a voluntate firma imperante, sed debere etiam esse in se intrinsece firmissimum adhæsione firmissima sibi intrinseca; hunc enim, et non alium assensum minus firmum imperat pia affectio voluntatis, et firmitas ipsa fidei est objectum imperatum. Nam, si solum in voluntate esset intrinsece firmitas, et non in ipso assensu, sequeretur, quod assensus ipse in se maneret intrinsece formidolosus, atque adeo solum probabilis: cum enim intellectus ipse sua firma adhæsione non excluderet formidinem, jam assensus ipse esset talis, cum quo non repugnaret formido actualis. Quamvis autem voluntas suo imperio cohiberet etiam formidinem actualem, ne insurgeret; per hoc tamen non tolleretur, quod assensus in se esset infirmus, et solum probabilis. Finge enim, stantibus præmissis solum probabilibus, et intellectu assentiente conclusioni propter illas præmissas, Deum cohibere actualem formidinem, et negare concursum ad illam: adhuc assensus ille in se maneret incertus et infirmus, nec excederet terminum probabilitatis; nam ad hanc sufficit formido radicalis, quæ remanet, quoties assensus de se propter infirmitatem intrinsecam aptus est ad generandam formidinem actualem, seu talis est, cum quo non repugnet actualis formido. Talis autem esset assensus fidei intellectualis, si tota ejus firmitas adhæsionis proveniret solum extrinsece et denominative a voluntate firma cohibente actualem formidinem, et non etiam ab ipso assensu per suam entitatem taliter adhærente objecto revelato.

18 Assensus debet esse simpliciter certus.

His duabus conditionibus ad certitudinem formalem requisitis, nempe connexioni necessariæ cum veritate objecti, et firmæ adhæsioni excludenti formidinem actualem, addenda videtur alia tertia conditio, ut assensus sit simpliciter certus, nempe, quod taliter proponatur objectum, ut cognosci, et judicari evidenter possit repugnantia cum prudenti dubitatione. Ratio autem est, quia nisi hæc tertia conditio requiratur, videtur concedenda certitudo in aliquo assensu, qui communiter, et merito incertus existimatur: Nam si aliquis v. g. ex præmissis veris in materia necessaria, sed quæ non clare penetrantur, nec proponuntur, inferat conclusionem etiam veram, poterit voluntate sibi imperare saltem imprudenter assensum firmum, et excludentem omnem formidinem tam circa præmissas, quam circa conclusionem: tunc autem assensus ille habebit utramque conditionem a nobis assignatam; quia in primis habebit veritatem, et necessariam cum ea connexionem: cum enim sit objectum verum in materia necessaria, impossibile est quod fuerit falsum, et per consequens impossibile est, quod assensus illius objecti fuerit ullo casu falsus. Deinde erit firmus, et intrinsece firmus, cum voluntas possit imprudenter imperare assensum firmum sine sufficienti fundamento ad talem firmitatem, ut constat in hæreticis firmissime, et obstinatissime tenentibus suos errores. Nam sicut voluntas, licet non possit imperare sibi actum amoris circa objectum, nisi in illo appareat ratio aliqua boni: potest tamen proposito bono, imperare sibi amorem majorem et firmiorem supra meritum talis objecti, prout peccatores feruntur in bonum delectabile majori, et firmiori amore supra meritum boni amati: ita intellectus, licet non possit assentiri objecto, in quo non appareat ratio aliqua veri, nec voluntas possit hoc ei imperare: proposita tamen aliqua ratione veri, ad quam possit terminari assensus, potest voluntas assensum imperare, et quidem firmiorem assensum, quam illa ratio veri taliter proposita mereretur, et ideo imprudenter, sed tamen efficaciter imperabit. Tunc ergo assensus ille et firmus erit, et habebit necessariam connexionem cum veritate, cum sit in materia necessaria. Non tamen videtur concedendum, quod assensus ille sit simpliciter et absolute certus: alioquin posset homo ille jurare, se certo scire veritatem talis objecti, nam ex uno capite judicat illud esse verum, et ex alio capite firmiter illud judicat, quæ duo sufficerent ad certitudinem. Con-

Digitized by Google

sequens autem videtur absurdum, quia eo dato, idem dicendum esset de omni alio objecto probabiliter nobis proposito, quod possemus semper jurare nos esse de illius veritate certos, nimirum imperato nobis prius assensu firmo circa tale objectum, et cohibente formidinem actualem. Aliquid ergo deest illi assensui ad certitudinem, nempe, quod objectum proponatur taliter, ut judicari possit evidenter repugnantia omnimoda assensus cum prudenti dubitatione.

19 Dices, eo casu assensum quidem fore certum, cum habeat utramque conditionem requisitam; non tamen posse assentientem jurare quod sit certus : quia ad id jurandum, requiritur, quod ipse rursus cognoscat necessariam connexionem assensus cum veritate, quam connexionem necessariam tunc non percipit, quamvis revera assensus eam habeat. Sed contra, quia eo ipso, quod homo assentitur veritati objecti, judicat, non posse objectum esse falsum, et per consequens judicare potest, nec assensum posse esse falsum : nam idem est judicare objectum esse verum in materia necessaria, ac non posse esse falsum : ergo sicut judicat vere et sine formidine objectum esse verum, judicat vel judicare potest non potuisse esse falsum, atque ideo assensum habere necessariam connexionem cum veritate, unde poterit jurare, quod certo cognoscit veritatem objecti.

20 Ad hoc ut actus sit certus non requiritur quod cognoscatur reflexe necessaria connexio ipsius assensus cum veritate.

Pro hujus tamen conditionis intelligentia adverte primo, nos non requirere ad hoc, ut actus sit certus, quod cognoscatur reflexe necessaria connexio ipsius assensus cum veritate, ut velle videbatur P. Kon. supra adductus; nam sine ulla tali reflexione possumus habere cognitionem directam certam de aliquo objecto, ut quando oculis videmus lucem, certo etiam assentimur existentiæ lucis absque ulla reflexione supra ipsum assensum, imo nec requiritur, quod cognoscamus necessariam aliquam veritatem in objecto, seu necessariam ejus connexionem cum veritate necessitate antecedenti. Quando enim videmus Petrum concurrere, certo judicamus eum concurrere, absque eo quod judicemus id non posse aliter se habere impotentia antecedenti : hoc quippe judicium esset falsum, cum Petri cursus sit omnino contingens, et nulla sit necessitas antecedens, ut currat potius quam sedeat. Si quæ ergo necessitas ibi est, solum est consequens, qua res dum est, necesse est esse, quam necessitatem consequentem eo ipso implicite cognoscimus, et quasi in actu exercito affirmamus, dum cognoscimus et affirmamus Petrum currere; solum ergo exigimus ad certitudinem formalem, quod objectum taliter proponatur, ut cognosci, ac judicari evidenter possit repugnantia aliqua assensus cum prudenti dubitatione, ut mox explicabimus.

Unde adverte secundo, nec etiam requiri ad assensum certum, quod objectum taliter proponatur, ut judicari prudenter possit non posse sub tali motivorum gradu proponi aliquid falsum : nam hoc judicium plerumque in rusticis ante assensum fidei esset falsum; si quidem aliquando cum æqualibus motivis proponitur eis aliquid falsum tanquam pertinens ad fidem, quare etiam quando proponitur articulus verus judicium illud præcedens esset falsum, si judicarent non posse sub tali gradu motivorum proponi unquam aliquid falsum : non ergo requiritur tale judicium ad eliciendum postea assensum certum circa articulum verum sibi propositum; absit enim, quod ad assensum fidei certum prærequiratur necessario in eis judicium falsum de impossibilitate falsitatis sub tali genere motivorum. Unde id requiri diximus, et sufficere, quod proponatur objectum taliter, ut judicari evidenter possit repugnantia hic et nunc cum prudenti dubitatione, quod judicium etiam in rustico datur ante actum fidei; nam licet non sit ei evidens necessaria veritas objecti, nec necessaria connexio assensus cum veritate, neque etiam, quod sub illis motivis non possit contineri, et proponi aliquid falsum, nec denique, quod sub illis motivis nemo possit prudenter dubitare, nam in hoc ipso aliquando etiam deciperetur, evidens tamen ei est, taliter proponi objectum credendum, ut hic et nunc ipsemet non possit prudenter dissentire, vel dubitare de veritate objecti. Ratio autem a priori, cur hoc sufficiat ad certitudinem, ea esse potest, quia id sufficit ad certitudinem quod sufficit ad testificandum et affirmandum etiam cum juramento, me certo aliquid scire : ad hoc vero sufficit, si ego id absque hæsitatione et firmiter credo, et mihi objectum taliter sit propositum, ut non possim prudenter de veritate dubitare : jam enim tunc objectum ipsum ex modo, quo mihi proponitur, affert secum certitudinem radicalem, hoc est talem apparen-

21 Nec requiritur ad assensum certum quod possit judicari non posse sub tali motivorum gradu proponi aliquod falsum.

Digitized by Google

tiam et ostensionem, quæ non sinat me dubitare : idem autem est non sinere me prudenter dubitare, ac non sinere dubitare: ergo quoties ita proponitur objectum, ut evidens sit me non posse hic et nunc prudenter dubitare, proponitur sufficienter ad fundandam certitudinem formalem, si tamen assensus postea habeat necessariam connexionem cum veritate.

22 Dixi autem requiri ad certitudinem, quod judicari possit evidenter, me non posse prudenter dubitare: non enim requiritur semper, quod de facto ita judicetur, sed solum, quod ex modo quo objectum proponitur, id possit evidenter judicari. Quando enim video Petrum currere, judico certissime eum currere, licet non habeam semper judicium illud prævium, aut reflexum, quo judico evidenter me non posse prudenter de eo dubitare; sufficit, quod ex modo, quo objectum proponitur, id possim evidenter judicare. Postea tamen ad testificandum, et jurandum, me certum esse de cursu Petri, necesse est, quod reflexe judicem evidenter non potuisse me prudenter dubitare, vel certe, quod judicem me potuisse ex modo, quo objectum proponitur, judicium illud evidens habere: plus enim requiritur ad testificandam certitudinem quam ad habendam illam : ad habendum quippe non est necesse illam cognoscere, sicut necesse est ad illam testificandam, et ideo ad hoc necesse erit cognoscere id, quod necessarium est ad illam habendam.

23 Dices, ergo ad testificandum, quod sis certus de aliquo objecto; necesse erit cognoscere etiam connexionnem necessariam assensus tui cum veritate objecti, quia hæc connexio est necessaria ad certitudinem formalem assensus, ut supra diximus; consequens autem videtur falsum : quia connexio necessaria, quam actus fidei habet cum veritate, fundatur in supernaturalitate illius actus, quæ a credente non percipitur, ut constat. Resp. concedendo sequelam, nec consequens illud est absurdum : nam testificans se esse certum de aliquo objecto, non testificatur, nisi certitudinem, quam ipse potest experiri. Et quidem, quando assensus certus est clarus et evidens, assentiens experitur in se evidentiam et claritatem, quæ est etiam certitudo formalis, et illam testificatur. Quando vero assensus certus est obscurus, diximus, requiri ad certitudinem, quod sit firmus, et excludens ex se omnem formidinem, et hanc etiam firmitatem experitur in se assentiens, et illam potest testificari. Requiritur etiam conformitas cum objecto seu veritate, et hanc etiam assentiens cognoscit, et testificari potest : cum enim credat objectum illud, eo ipso credit et certo credit illud esse verum, et per consequens eadem certitudine credit, suum assensum esse verum. Cognoscit etiam, quod ex modo, quo objectum propositum est, non potest prudenter de eo ab ipso dubitari hic et nunc, quod etiam diximus requiri ad certitudinem, denique cognoscit aliquam connexionem necessariam assensus cum veritate, non quidem illam, quæ fundatur in supernaturalitate actus; hanc enim non percipit, nec testificari potest; sed connexionem necessariam necessitate quasi consequenti orta ex suppositione ipsius objecti; quam suppositionem, cum certo credat, certo etiam credit, assensum connecti necessario cum veritate, necessitate saltem consequenti, quod sufficit, ut possit testificari se habere assensum certum de illo objecto.

Ex dictis tamen oriri potest difficultas quædam pertinens fortasse ad logicos, sed non aliena ab hoc instituto. Diximus enim assensum certum per suam firmitatem intrinsecam excludere formidinem actualem : solet autem formido actualis explicari per illas voces, *fortasse non est ita, ut ego credo :* difficile autem videtur assignare, quid affirmet, vel neget intellectus per judicium correspondens vocibus illis : nam vel negat objectum ipsum; et hoc dici non potest; quia formido actualis esse potest cum assensu probabili : impossibile autem est, quod intellectus dicat per actum probabilem, *Petrus studet*, et simul per alium actum dicat, *non studet.* Si autem dicas non negari per illas voces studium de Petro, sed solum affirmari illud, *fortasse :* videtur enim solum affirmari contingentiam, seu potentiam ad oppositum, hoc etiam difficile est : nam vel affirmatur sola potentia antecedens ad non studendum, ex qua oritur, quod non necessario studeat, sed contingenter, vel affirmatur etiam potentia consequens. Si dicas primum, sequitur quod formido actualis possit etiam stare cum assensu certo, imo et cum evidenti : qui enim videt Petrum currere, potest simul dicere, quod potest non currere potentia antecedenti, ergo poterit dicere : *fortasse non currit*, si hæ voces solum affirmant potentiam antecedentem ad oppositum. Si vero

Digitized by Google

dicas secundum, nempe affirmari potentiam etiam consequentem; cum hæc proveniat ab ipso actu secundo, vel includat illum, sequitur, quod qui dicit, *fortasse non studet,* affirmat negationem studii, vel negat studium : quia sicut impotentia consequens includit negationem actus primi, ita potentia consequens includit actum secundum, atque ideo affirmans potentiam consequentem non studendi, affirmat vacationem a studio, quæ affirmatio non potest stare simul cum assensu probabili affirmante studium actuale.

25 Resp. per voces illas *fortasse non studet,* quibus exprimi solet formido actualis, non affirmari negationem studii, aut negari studium ipsum; neque etiam affirmari potentiam consequentem ad negationem studii, quia hoc esset affirmare ipsam actualem negationem studii, ut bene probat objectio : denique neque potentiam antecedentem proximam physicam; tum quia hæc etiam affirmari posset simul cum actu evidenti de actu opposito, v. g. quando video Petrum loqui, possum adhuc dicere, quod habet potentiam proximam ad non loquendum, non tamen possum formidare, et dicere *fortasse non loquitur :* tum etiam, quia nec semper cum probabili assensu possum affirmare potentiam proximam ad oppositum, v. g. quando judicio probabili affirmo, actionem distingui a termino, non possum simul affirmare potentiam physicam proximam ad oppositum, nam hoc esset affirmare implicite oppositum : si enim potest identificari actio cum termino, necesse est, quod de facto identificetur, quia in necessariis a potentia ad actum bene arguitur : et tamen possum tunc habere formidinem actualem, et dicere, *fortasse non distinguitur.* Dicendum ergo est, per illam formidinem, et voces, quibus illam significamus, affirmari solum potentiam quamdam quasi logicam ad oppositum; scilicet, motiva ad illum assensum probabilem non esse tanti ponderis, ut non possit sub aliis motivis æqualibus latere aliquando periculum deceptionis, atque ideo motiva non dare securitatem contra deceptionem, et hoc est formidare actualiter, et significatur per illud *fortasse*, per quod non affirmatur negatio objecti, nec potentia physica antecedens, vel consequens, sed infirmitas sola motivorum, ut dictum est.

His ergo præmissis circa certitudinem in communi, sequitur, ut videamus, an, et quomodo fides certa sit, et qualem certitudinis gradum habeat.

SECTIO II.

An, et quomodo certitudo fidei superet alios assensus certos. Referuntur variæ sententiæ.

Durandus solus in III, dist. XXIII, q. VII, n. 7, et seqq. videtur minus digne de fidei certitudine locutus : distinguit enim duplicem certitudinem, alteram adhæsionis, alteram evidentiæ, quam solam dicit esse veram certitudinem; quare cum postea dicat, solam certitudinem adhæsionis reperiri in assensu fidei, videtur veram et propriam certitudinem in eo non agnoscere. Aliqui Durandi sententiam temeritatis damnant. Ita Bannes in præsenti q. IV, art. 8. Alii eam a censura liberant, quia in re ipsa non erravit, sed modum loquendi alienum usurpavit, intelligens nomine *certitudinis propriæ* eam solam, quæ est in intellectu, non quæ provenit a voluntate, ita Hurt. disp. LVIII, § 11. Nam quoad rem ipsam idem videtur docuisse Bonav. in III, dist. XXIII, art. 1, q. IV. Alensis VII par. q. LXVIII, art. 1, memb. 9. Hugo de S. Victore lib. *de Sacram.* par. X, cap. I, dicentes, fidem esse certitudinem animi de rebus absentibus supra opinionem, et infra scientiam. Non puto tamen, Durandum immunem esse ab omni reprehensione qui voces ita usurpavit, ut in modo saltem loquendi consentire non possit sanctis Patribus, qui, ut videbimus, fidem certam, et certiorem appellant; quare debuit potius dicere, *certitudinis* vocabulo intelligi proprie id, quod de facto, in fidei assensu reperitur. 26

Durandus videtur minus digne de Fidei certitudine locutus.

Alii ergo omnes communiter fatentur assensum fidei certum esse, S. Th. dict. art. 8, et alii, quos congerunt, et sequuntur Valentia in præsenti disp. I, q. IV, pun. 8. Mol. I, par. q. I, art. 3. Suar. in præsenti disp. VI, sect. V, n. 10, Hurt. ubi sup. § 14, et alii communiter. Et constat ex modo loquendi Scripturæ, et Patrum II *ad Timoth.* I, 12, *Scio, cui credidi, et certus sum.* Tobiæ III, 21. *Pro certo habeat omnis, qui credit in te.* Act. II, 36, *certissime sciat domus Israel quia, et Dominum eum, et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis.* Eodem modo loquuntur Patres infra adducendi, et idem supponitur in Trident. sess. VI, cap. IX, et 27

Sententi[a] commun[is]

Digitized by Google

Can. XVI, dum negatur, posse aliquem certitudine fidei scire sine speciali revelatione, se esse in statu gratiæ, aut prædestinatum; supponitur ergo, quæ fide creduntur, certo credi. Ratio etiam sumitur ex dictis sect. præced. quia assensus fidei habet necessariam connexionem cum veritate, cum fides nullum possit elicere actum falsum, ut vidimus disp. IV. Habet etiam firmam adhæsionem excludentem omnem formidinem actualem; omnis enim dubitatio plene deliberata in rebus fidei destruit fidem, eique adversatur, ut dicitur in cap. I *de hæreticis*. Denique ejus objectum ita proponitur, ut evidens sit credenti ex ipso modo proponendi repugnantia cum prudenti dubitatione circa ipsum in his circumstantiis, ut vidimus sect. præced. habet ergo omnia, quæ requiruntur ad certitudinem simpliciter, et absolute.

An fides certitudine superet cognitiones evidentes, an vero ab iis superetur?

28 Difficultas potissima est, an fides certitudine superet cognitiones evidentes, an vero ab iis superetur. Hæc autem quæstio locum non videtur habere in sententia eorum, qui cum Hervæo dicunt, non posse unum actum certum esse certiorem alio certo. Sed tamen ea sententia communiter rejicitur in logica: quia quidquid sit, an unus actus verus possit esse verior alio vero; inter actus tamen certos inæqualitas esse potest: nam veritas propositionis formalis est conformitas cum objecto, quæ consistit in indivisibili, quare non potest unus actus esse magis conformis quam alter, si uterque omnino et perfecte conformis est: at vero certitudo est repugnantia cum falsitate, quæ potest esse inæqualis, cum in uno possit esse repugnantia solum naturalis, in altero essentialis; in uno repugnantia ex uno capite, in altero ex duplici, vel triplici capite. Deinde certitudo est firma adhæsio, quæ recipit etiam magis et minus: potest enim uterque assensus firmiter adhærere, sed inæqualiter, v. g. firmius assentimur præmissis, quam objecto conclusionis, sicut magis volumus finem, quam media. Denique ea etiam sententia admissa, fides saltem haberet negative summam certitudinem, hoc est, esset ita certa, ut nihil certius esse posset.

29 Aliqui ergo dicunt, fidei assensum minus certum esse quam scientiam. Ita docuit Hugo de S. Victore lib. I *de Sacram.* par. X, c. I, ubi ait, fidem esse certitudinem majorem opinione, et minorem scientia: quod videntur etiam sentire Alensis, et Bonaventura supra adducti. Ratio autem præcipua videtur esse, quia illa videtur esse certitudo major, quæ magis excludit dubitationem: fides vero, licet excludat dubitationem et formidinem actualem, non tamen excludit potentiam proximam dubitandi, et formidandi, imo et dissentiendi, cum sit libera, et possimus non credere, quam tamen potentiam etiam excludit scientia, ergo hæc erit magis certa.

Alii ergo dicunt, fidem secundum se esse certiorem, quoad nos vero esse minus certam quam scientiam: quæ distinctio videtur insinuata a S. Th. illo art. 8, et eam amplectuntur multi ex Thomistis. Sed acriter impugnatur a Durando, quia quidquid habet fides secundum se, totum id communicat subjecto in genere causæ formalis: si ergo in se est certior, debet hanc majorem certitudinem communicare subjecto, ergo etiam quoad nos erit certior, quam scientia. Nec satisfacere videtur, quod Lorca disp. XXVIII, n. 7, respondet nempe S. Thomam non comparare certitudinem, quam fides in se habet, cum ea, quam habet in subjecto, sed potius certitudinem, quam habet ex suis causis, cum ea quam habet ex indispositione subjecti, habet enim fides ex suis propriis principiis majorem certitudinem, sed ex indispositione subjecti minorem, quia impeditur major certitudo, quam principia ex se possent generare. 30

Hoc tamen, ut dixi, non satisfacit. Primo, quia licet principia possent majorem certitudinem fidei communicare, si tamen propter indispositionem subjecti eam non communicant ipsi assensui; ergo fides etiam secundum se non est certior, sed solum habet principia certiora, seu quæ possent dare fidei majorem certitudinem, sed de facto non dant. Si enim eam dant, jam erit certior etiam in subjecto, et quoad nos. Et quidem quæstio præsens non est de perfectione, quam fidei principia habeant, sed de perfectione ipsius fidei, ut bene arguit Hurt. disp. LVIII, § 8. Unde secundo impugnatur illa responsio, quia minor illa certitudo non solum provenit fidei ex parte subjecti, sed etiam a suis principiis: tum quia unum ex principiis est intellectus humanus, quare imperfectio proveniens ab intellectu, provenit a suis principiis, et est ei essentialis secundum se, cum essentialiter oriatur ab intellectu. Tum etiam, quia quod provenit actui fidei ab habitu infuso, competit ei ex suis principiis, et 31

Digitized by Google

secundum se : habitus autem fidei essentialiter est obscurus, et ordinatur ad assensum obscurum; ergo ad assensum, cum quo sit potentia dubitandi et dissentiendi, qui defectus majoris certitudinis competit fidei secundum se, prout est talis actus pendens a tali habitu infuso.

32 Alii ergo aliter explicant eam distinctionem, quod scilicet fides sit minus certa quoad nos, quatenus est de rebus, quæ cognoscuntur per medium minus proportionatum intellectui nostro, et quod est supra naturales vires, et præter modum, quo solet intellectus reddi certus de aliqua veritate, nempe per evidentiam; unde provenit, quod occurrant interdum primi motus dubitandi circa fidem, qui non occurrunt circa objectum evidens. Ita explicat Gran. in præsenti tr. XIII, disp. IV, n. 6. Sed videtur manere adhuc eadem difficultas : quia id totum, unde provenit, quod insurgant motus primi dubitationis, non solum habet fides quoad nos, sed etiam secundum se, cum secundum se, et ex essentia sua habeat procedere per medium minus proportionatum intellectui nostro, et diversum ab eo, quo intellectus certificari solet in rebus aliis : ergo non solum quoad nos, sed etiam in se erit minus certa.

33 Alii dicunt, scientiam habere majorem certitudinem evidentiæ, fidem vero majorem certitudinem conscientiæ, seu voluntatis. Verum adhuc constat difficultas; nam propria certitudo non est in voluntate, sed in intellectu; ideo alii dicunt, fidem esse certiorem ex parte objecti, scientiam vero ex parte subjecti: quia facilius est subjectum dubitare cum fide, quam cum scientia : at vero objectum fidei magis necessarium est, quam objectum scientiæ : magis enim necessarium est Deum non mentiri, quam hominem esse animal rationale : et ideo magis necessarium est actum fidei esse verum, quam actum scientiæ. Sed neque hoc placet, quia licet demus magis necessario esse Deum veracem, quam hominem animal rationale, adhuc non fit magis necessario esse verum actum fidei, quam actum scientiæ, quia ad hoc ut actus fidei sit verus, non solum requiritur Deum non posse mentiri, sed etiam quod Deus hoc objectum revelaverit, et quod actus fidei respiciat essentialiter veram revelationem Dei : non est autem magis necessarium Deum revelasse Incarnationem, et hunc actum fidei respicere essentialiter veram revelationem Dei, quam hominem esse animal rationale; tam necessaria enim est essentia hominis quam essentia hujus actus fidei, ergo non est magis necessarium hunc actum fidei esse verum, quam illum quo cognoscitur essentia hominis. Item si hæc major certitudo fidei proveniret solum ex majori necessitate objecti, ergo tam certus est actus naturalis, quo philosophus affirmat Deum existere, quam actus fidei; tam enim necessarium est objectum illius actus, quam istius; imo, si ad objectum solum attendatur et ejus necessitatem, major necessitas invenietur in objecto scientiæ de rebus necessariis, quam in objecto fidei, cum hoc sit contingens simpliciter, et potuerit Deus illud non revelare, illud autem sit omnino necessarium, nec potuerit non esse verum. Quo denique sensu distinctio illa S. Thomæ explicari possit, dicemus sect. seq.

SECTIO III.

Excessus certitudinis in fidei assensu explicatur.

Communissima, et verissima theologorum sentential est, fidem esse certiorem aliis cognitionibus evidentibus naturalibus, quas regulariter habemus, ita cum S. Th. dicto art. 7, tenent cæteri, quos congerunt, et sequuntur Suar. dicta disp. VI, sect. v, n. 10. Hurt. disp. LXVIII, sect. II, § 24, et alii communiter. Probatur primo ex modo loquendi sacræ Paginæ; ubi semper cum emphasi agitur de certudine fidei II *Pet.* VII. *Habemus firmiorem propheticum sermonem.* Comparat autem prophetiam cum visione oculorum. *Luc* XXI, 33 : *Cœlum, et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Quasi dicat, ut aliqui explicant, licet philosophia deficiat in cœlorum incorruptione asserenda, verba mea non deficient I *Joan.* V: *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est*, et alibi sæpe. Item ex Patribus eodem modo fidei certitudinem præferentibus. Aug. VII *Confess.* cap. X, « facilius dubitarem vivere me, quam esse veritatem, quam audivi in corde, » Basil. concione *in Psal.* CXV. « Fides supra rationales methodos animam ad assensum trahens, » Chrysost. hom. XII in epistolam *ad Hebr.*: « Fides dici non potest, nisi cum circa ea, quæ non videntur amplius quam circa ea quæ videntur, certitudinem quis habue-

34 Fides est certior aliis cognitionibus evidentibus naturalibus.

Digitized by Google

rit. » Idem hom. IV *ad Coloss.* et hom. VIII *ad Rom.* et hom. IV *in festo Pentec.* Origen. hom. X *in Gen.* Bernard. epist. CXC, Richard. de S. Victor. I *de Trinit.* cap. II. « Quotquot, inquit, veraciter fideles sumus, nihil certius tenemus, quam quod fide credimus. » Idem habent Dionys. Ambros. Hieron. relati a Valentia ubi supra.

35 Ratio autem propria hujus communis doctrinæ petenda est ex dictis sect. I, ubi enumeravimus ea, quæ requiruntur ad certitudinem formalem alicujus cognitionis, nempe connexionem necessariam cum veritate, et firmam adhæsionem intellectus, ac denique objectum ita proponi, ut evidenter excludat prudentem dubitationem. Ad videndum ergo, an fidei certitudo excedat certitudinem aliorum actuum naturalium, videndum est, an ex omnibus, et singulis illis capitibus excedat, an vero in aliquibus excedatur. Et quidem loquendo de re ipsa negari non potest, quod fides sicut exceditur a scientia in claritate et evidentia, sic etiam excedat in aliquo pertinente ad certitudinem, nempe in aliqua majori exclusione formidinis et dubii. Nam licet fides omne dubium, et formidinem actualem excludat, non tamen excludit potentiam physicam antecedentem ad dubitandum et formidandum, ut vidimus; quam tamen potentiam antecedentem excludit evidentia : in aliis tamen multis certitudo fidei superat certitudinem scientiæ, ut videbimus, quæ sufficiunt ut simpliciter, et absolute fides dicatur certior.

36 — *Excessus certitudinis quem Scriptura et Patres fidei tribuunt respectu scientiæ unde desumendus.*

Et in primis puto, excessum certitudinis, quem Scriptura, et Patres fidei tribuunt respectu scientiæ, potissimum desumendum esse ex firmiori adhæsione, qua intellectus ex imperio voluntatis adhæret objecto fidei, quam aliis objectis scitis, nam sicut charitas infusa fertur in Deum non utcumque, sed adhærendo illi præ cæteris bonis, seu super omnia : sic etiam fides Christiana assentitur Deo, firmius adhærendo illi objecto, quam aliis omnibus scitis, quem excessum certitudinis postularunt Patres a fidelibus : alium enim qui proveniat a majori connexione assensus cum veritate, frustra postularent, cum hic non proveniat etiam imperative a voluntate, sed ex majori necessitate objecti, vel ex alio capite; at vero firmior assensus provenit imperative a voluntate, et ideo merito suadetur, et postulatur a Patribus.

37 — *An fides habeat majorem certitudinem quam scientia propter majorem connexionem cum veritate?*

An vero fides habeat majorem certitudinem, quam scientia, ex altero etiam capite, scilicet propter majorem connexionem, quam habeat cum veritate, merito potest dubitari. Aliqui enim recentiores ex hoc solum capite desumunt majorem fidei certitudinem : dicentes, actum fidei habere majorem connexionem cum veritate, quam actum scientiæ, quia habet hanc connexionem pluribus titulis, scilicet ex parte objecti quod respicit, respicit enim essentialiter revelationem divinam vere positam, et etiam ex parte principii a quo oritur, nempe habitu fidei, cui repugnat elicere assensum falsum. At vero actus scientiæ solum habet alligationem ad veritatem ratione objecti, non ratione principii : nam licet etiam procedat ab habitu evidenti, cui repugnat falsitas : non tam postulat necessario procedere ab illo habitu; posset enim procedere a solo intellectu sine habitu : at vero actus fidei necessario procedit ab habitu, vel ab aliquo supplente vicem habitus : ergo actus fidei pluribus titulis alligatur ad veritatem, ergo habet plures certitudines; certitudo enim est alligatio necessaria ad veritatem.

Ego sane non credo Patres de hac majori certitudine proveniente ex pluribus capitibus cogitasse, quando certitudinem fidei prætulerunt alii; hic enim excessus esset valde impertinens, et nullius considerationis. Deinde censeo, inter duas cognitiones quarum quælibet habet omnimodam repugnantiam ad falsitatem, ita ut nec de potentia absoluta possit vel potuerit esse falsa, non dici in toto rigore unam magis necessario veram quam alteram : et multi dicunt tam necessariam esse possibilitatem leonis, quam existentiam Dei, quia nulla major necessitas esse potest, quam ea, cui competit omnimoda repugnantia ad oppositum, imo si sufficeret ad majorem certitudinem simpliciter, quod repugnantia ad falsum proveniret ex pluribus titulis : deberes dicere actum fidei esse certiorem, quam divinam cognitionem qua Deus videt existentiam Petri, quia actus fidei per se habet repugnantiam ad falsitatem ex duobus titulis, scilicet, ex objecto et ex principio, et cognitioni illi divinæ solum repugnat falsitas ex uno capite, nempe propter infallibilitatem divini luminis : non vero ex parte objecti, quia objectum illud potuit aliter se habere, cum sit contingens; ergo hæc repugnantia ex pluribus titulis extensive non sufficit, ut simpliciter dicatur cognitio magis certa. 38

Deinde, etiam demus illam esse simpli- 39

citer majorem certitudinem, non apparet, quomodo actus fidei habeat hanc alligationem ad veritatem pluribus titulis, quam actus scientiæ : nam demus, fidem hoc habere ex parte objecti, et ex parte habitus a quo procedit : etiam actus evidens primi principii, v. g. hoc habet ex parte objecti, et ex parte apprehensionis, quæ procedit ad assensum; nam repugnat illam apprehensionem determinare ad assensum falsum; et repugnat illum assensum elici, nisi ex apprehensione extremorum præcedenti, ergo ille assensus habet etiam alligationem ad veritatem ex duplici capite.

40 Dicunt, actum fidei ultra hæc addere repugnantiam ad falsum ex parte alterius principii a quo oritur, scilicet ex pia affectione voluntatis. Sed contra, quia piæ affectioni non repugnat imperare assensum falsum, ut dixi disp. præced., nam rusticus, cui parochus proponit Patrem incarnatum, habet piam affectionem imperantem assensum illius objecti; quæ pia affectio omnino de se indifferens est ad hoc quod revelatio fuerit, vel falso proposita : ergo ex parte piæ affectionis præcedentis, non habet actus fidei necessariam omnino connexionem cum veritate. Totus ergo excessus certitudinis fidei præ scientia reducendus videtur vel ad illam majorem adhæsionem, qua intellectus ex imperio voluntatis firmius adhæret objecto revelato, quam aliis : vel si comparatio fiat inter actum fidei, et actum evidentem evidentia physica, reduci etiam potest ad majorem infallibilitatem; nam illi evidentiæ physicæ potest saltem de potentia absoluta subesse falsum, non tamen actui fidei; in quo sensu verissime dicitur, facilius esse quod sensus decipiantur, et quod cœlum et terra deficiant, quam quod revelatio Dei non sit vera.

41 Si autem comparatio fiat assensus fidei cum actu naturali evidenti evidentia metaphysica; præcipuus excessus fidei est in firmiori adhæsione ex parte intellectus, qui excessus fidei sufficeret, ut fides dicatur certior. Cum enim repugnantia cum falsitate sit ad minus æqualis, nec minus repugnet essentialiter actum fidei esse falsum, quam actum naturalem evidentem evidentia etiam metaphysica, si aliunde fides excedit quoad firmiorem adhæsionem, id sufficit, ut certitudo fidei dicatur simpliciter et absolute major : in aliquo etiam sensu posset dici major connexio cum veritate in actu fidei, quam in actu evidenti naturali, quatenus hæc necessitas in fide oritur ex nobiliori radice, nempe ex supernaturalitate ipsius habitus, et actus exigentis necessario veritatem, cum tamen repugnantia ad falsum in actu evidenti oriatur solum ex necessitate naturæ, quæ inferioris est ordinis.

42 *Fides excedit in majori exclusione prudentis formidinis et major repugnantia cum illa.*

Denique adde, fidei certitudinem excedere ex tertio etiam capite, quod diximus requiri ad certitudinem assensus, nempe exclusionem dubii, seu formidinis prudentis : nam licet de objecto etiam quod evidenter proponitur evidentia naturali, non possimus prudenter dubitare, vel formidare : minus tamen possumus dubitare, vel formidare prudenter de objecto fidei taliter proposito. Qui excessus declaratur bene per conditionalem imbibitam in ipso fidei assensu, quatenus ita firmiter per fidem credimus, ut proposito simul alio objecto evidenti, si de altero dubitandum, aut formidandum esset, parati simus ad dubitandum, vel formidandum potius de illa evidentia, quam de objecto fidei; et hoc ipsum prudentia dictat, ut supponimus : ergo juxta regulam prudentiæ magis excluditur formido actualis a fide, quam ab evidentia, et per consequens ex hoc etiam tertio capite et requisito, major est fidei certitudo, quam evidentiæ naturalis, quatenus magis impedit objectum fidei formidinem, vel dubitationem prudentem, quam evidentia naturalis.

43 *Illationes quædam ex prædictis.*

Unde jam primo infertur, omnibus pensatis, majorem esse fidei certitudinem : excedit enim in magis firma adhæsione; excedit in connexione necessaria cum veritate ex nobiliori radice : excedit denique in majori exclusione prudentis formidinis, et majori repugnantia cum illa. Nec obstat, quod evidentia excludat etiam potentiam physicam antecedentem ad formidinem, quam fides non excludit : quia hic etiam excessus compensatur, et fortasse superatur ex eo quod fides licet non excludat potentiam physicam antecedentem, seu formidinem in actu primo, magis tamen excludit ipsam formidinem actualem, et in actu secundo, quam evidentia, quatenus ita facit intellectum adhærere suo objecto, ut facilius formidet de objecto evidenti quam de objecto fidei. Cum ergo certitudo magis significet exclusionem formidinis actualis, quam exclusionem potentiæ formidandi; et fides magis excludat formidinem actualem, quam scientia, merito dicitur magis certa,

Digitized by Google

præsertim cum, licet non excludat potentiam physicam antecedentem, excludit tamen potentiam etiam antecedentem prudenter formidandi, et hanc magis excludit, quam scientia, ut vidimus; et licet non afferat impotentiam physicam antecedentem formidandi; affert tamen impotentiam etiam physicam saltem consequentem, et quidem majorem, quam scientia; si quidem proposita evidentia contraria fidei, fides prævalet, et facit ut intellectus possit facilius formidare de evidentia quam de objecto fidei: quare intensive saltem magis etiam necessitat ad non formidandum quam scientia, saltem necessitate consequenti.

44 Quo sensu dici possit, quod scientia sit magis certa quoad nos quam sit fides.

Infero secundo, quo sensu dici possit, quod scientia sit magis certa quoad nos, quam sit fides: potest enim illud etiam habere sensum aliquem verum. Cum enim certitudo includat connexionem necessariam cognitionis cum veritate, ut diximus, hæc necessitas clarius percipitur a nobis in scientia, quam in assensu fidei. Quia melius percipimus evidentiam et claritatem actus, ex qua oritur connexio necessaria scientiæ cum veritate, quam percipiamus supernaturalitatem actus fidei, ex qua supernaturalitate oritur etiam necessaria ejus connexio cum veritate. Quamvis ergo assensus fidei in se certior sit propter firmiorem adhæsionem, et majorem repugnantiam cum formidine, vel dubitatione prudenti, atque habeat etiam in se intrinsece connexionem necessariam et essentialem cum veritate, et hanc æque et fortasse magis quam scientia, atque ideo in se sit æque et magis certus, quam assensus evidens: quoad nos tamen, id est, quoad nostram notitiam magis percipimus certitudinem evidentiæ, et ejus necessariam connexionem cum veritate, quam percipiamus necessariam connexionem cum veritate intrinsecam in actu fidei, cum non percipiamus ejus supernaturalitatem, ex qua oritur necessaria illa, et essentialis connexio intrinseca actus fidei cum veritate objecti.

45 Objectio I.

Contra supradicta aliqua objici possunt, ex quibus clariora redduntur. Objicies primo. Quia ille excessus certitudinis per majorem adhæsionem etiam potest reperiri respectu objecti non revelati; potest enim voluntas imperare alium assensum alterius objecti cum illa omnimoda propensione et adhæsione; ergo hic excessus certitudinis non est proprius fidei. Resp. posse quidem voluntatem imperare illam firmam adhæsionem, etiam objecti falsi; sicut de facto continget, hæreticum tam firmiter adhærere suo errori, sicut nos adhæremus veritati, et licet ille assensus non sit certus defectu veritatis; potest tamen assentiri philosophus ethnicus suæ demonstrationi per assensum certum ita firmiter, sicut Christianus fidei. Quando ergo dicimus, assensum fidei esse certiorem aliis; intelligi debet comparatio cum aliis solum assensibus ejusdem hominis fidelis; nam fidelis firmius assentitur fidei, quam ipse assentiatur aliis objectis, non tamen quam alius assentiatur aliis objectis. Sicut etiam dicimus charitatem diligere Deum super omnia; nam licet peccator aliquando ex depravato affectu diligat creaturam super omnia tantum, quantum justus diligit Deum: ipse tamen justus non diligit aliquid supra Deum, sed Deum super omnia, quæ diligit ipse justus. Sic etiam assensus fidei est firmior, quam omnes alii assensus hominis fidelis.

Objicies secundo. Ponamus Christianum philosophum scientem per demonstrationem Deum esse omnipotentem v. g. et credentem etiam per fidem eamdem omnipotentiam: iste physicus non potest per fidem credere omnipotentiam adhærendo illi plusquam per scientiam adhæret eidem omnipotentiæ: non enim potest credere omnipotentiam plusquam ipsam omnipotentiam, cum sit idem objectum, ergo fides non assentitur suo objecto plusquam scientia suo. Resp. comparationem istam dupliciter posse fieri, vel comparando objectum fidei ad alia objecta materialiter sumpta, et dicendo magis credo hoc objectum revelatum, quam objecta scita, et hoc modo non potest fides credere magis omnipotentiam, quam eamdem omnipotentiam scitam; quia hoc esset dicere, potius negabo illam veritatem, quam istam, quod repugnat, cum sit una et eadem: vel potest fieri comparatio secundo modo inter objecta formaliter sumpta, seu ut taliter apparent; et hoc modo magis assentitur fides omnipotentiæ revelatæ, quam scientia eidem omnipotentiæ scitæ; quasi dicas per fidem, magis credo omnipotentiam propter revelationem quam propter medium scientificum: ita ut si altera solum via credenda esset, præferrem revelationem demonstrationi, et magis fiderem illi quam isti. Hoc posteriori modo excedit fides alios assensus: illo vero priori solum potest ex- 46 Objectio II.

Digitized by Google

citer majorem certitudinem, non apparet, quomodo actus fidei habeat hanc alligationem ad veritatem pluribus titulis, quam actus scientiæ: nam demus, fidem hoc habere ex parte objecti, et ex parte habitus a quo procedit: etiam actus evidens primi principii, v. g. hoc habet ex parte objecti, et ex parte apprehensionis, quæ procedit ad assensum; nam repugnat illam apprehensionem determinare ad assensum falsum; et repugnat illum assensum elici, nisi ex apprehensione extremorum præcedenti, ergo ille a... sensus habet etiam alligationem ad verit... ex duplici capite.

40 Dicunt, actum fidei ultra hæc ad... pugnantiam ad falsum ex parte al... cipii a quo oritur, scilicet ex p... voluntatis. Sed contra, quia p... non repugnat imperare asse... dixi disp. præced., nam m... chus proponit Patrem i... piam affectionem imp... lius objecti; quæ pia ... indifferens est ad h... vel falso proposit... tionis præceden... ...tem necessariam ... credibilitatis tate. Totus ... a fide, sed a prudentia, præ scienti... quoddam necessarium in majore... a voluntate, atque ideo non ad imp... suo objecto super omnia, sed pro men... evidentiæ et motivorum quæ habet; ... adhæsio super omnia provenit imperative a voluntate. Resp. negando sequelam; quia licet assensus fidei dependeat a judicio credibilitatis, non tamen habet ipsam credibilitatem pro motivo intrinseco, sed præsupponit illam, ut conditionem requisitam ex parte voluntatis imperantis fidem; quamvis autem fides non possit firmius assentiri objecto revelato, quam motivo intrinseco, seu rationi formali, propter quam credit; potest tamen præferre veritatem revelatam aliis veritatibus, a quibus ut a conditionibus, et causis extrinsecis pendet: qualis est existentia apprehensionis præcedentis fidem: v. g. nam licet non possit elici fidei assensus circa Incarnationem, sine eo quod præcedat apprehensio Incarnationis; intellectus tamen firmius credit Incarnationem, quam existentiam illius apprehensionis; non quod dicat etiamsi non præcederet talis apprehensio, crederem Incarnationem quia hoc est impossibile: sed quod ex modo firmissimo

quam in actu ... hæc necessit... dice, nemp... bitus, et ... tem, c... actu ... nat... ...icat, si unum solum esset, vel existentia ...natio, et unum cum ...is vera esset Incar... apprehensionis. Sic ...carnationem, licet ...videns credibilita... ...dendi Incarnatio... ...mpossibile Incar... ...r se repugnaret, ...tionem, quam ...r implicite in ...r consequens, ...em extrinse... ...t explicatur ... ex affectu ...um quam ...eum nisi ... implici... ...sset cre... ...Incar... ...credit ...mplicite signi... ... Incarnationem magis ... ejus credibilitatem. 40

Fides est prudens præsuppositive.

Resp. fidem esse prudentem præsuppositive, hoc est, assensum fidei præsupponere necessario judicium prudentiæ de credibilitate Incarnationis; non tamen habet fides prudentiam pro motivo ex parte objecti: quare per illam conditionalem solum explicatur, quod intellectus magis credit per fidem Incarnationem, quam antea credidit credibilitatem, sicut magis credit Incarnationem, quam necessitatem prudentiæ ad actum fidei, vel quam supernaturalitatem ipsius fidei, licet ad credendam hoc modo Incarnationem prærequiratur prudentia, et supernaturalis fidei concursus: et licet sine illo judicio prudentiæ præcedenti non possit fides credere Incarnationem, post illud tamen prudentissime adhæret Incarnationi tam firmiter, ut significet ex modo assentiendi, quod si per impossibile manerent motiva intrinseca, et vires ad hunc assensum negata credibilitate, adhuc vera sit Incarnatio, si repugnaret credibilitas cum illa, sicut eodem sensu dixit Augustinus supra, se magis credere mysteria fidei, quam quod viveret; licet ad credenda ipsa mysteria necessaria sit essentialiter vita: quod de aliis similibus objectis requisitis ex parte principii similiter dicendum est. Adverte tamen, hoc intelligi de credibilitate extrin-

Digitized by Google

...ea, non de iisdem motivis prout integrant ...m revelationem mediatam Dei : hæc ...connexio est motivum intrinsecum, ...ditur æque, vel magis, quam Incar... supra vidimus, loquor ergo in ...credibilitate extrinseca, hoc est, ...jectiva, quæ est in actu cre... ...ecentia cum natura ratio... ...credimus Incarnationem, ...redere Incarnationem.

...ssensus fidei aliquando ...m formalem ex illis ...s est prima veritas, ...tionem, » quarum ...vidensnaturalis, ...tior, quam una ...od est impos... ...constabit ex

... magis, vel ...hoc est, an ...llectus, ..., quam si ... beatam. Resp. ... in præsenti disp. III, ..., et Kon. disp. XI, n. 13, et ..., n. 56 et probatur, quia intellectus ...lum potest significare in assensu fidei eum gradum certitudinis et adhæsionis, quem voluntas potest imperare : voluntas autem non potest imperare intellectui, quod etiamsi videat oppositum per claram Dei visionem, adhuc magis adhæreat fidei : nam si per impossibile tunc apparet oppositum fidei, cum illa visio nullum relinquat locum dubitandi, sed habeat omnimodam claritatem, non posset ullo modo intellectus non relinquere objectum fidei ; ergo nec potest modo significare, se hoc objectum credere, etiamsi oppositum per visionem beatam videret. Ad summum enim potest intellectus per actum fidei significare implicite dissensum objectorum repugnantium, quorum clara visio eum non omnino cogat, quales communiter sunt cognitiones etiam evidentes hujus vitæ; illæ enim tales sunt, ut possit intellectus eos assensus cohibere in præsentia motivorum fidei, et de eorum veritate formidare, ut de facto cohibet assensum circa existentiam panis in eucharistia : at vero intuitionem claram Dei non potest cohibere, etiamsi adsint innumera motiva contraria ; nec per actum fidei potest implicite assentiri objecto etiam casu quo oppositum appareat clare per illam visionem, quia hoc esset velle assentiri huic objecto etiam in casu, quo oppositum sit omnino verum, quod repugnat.

Unde regula generalis hæc esse potest, ut per fidem assentiatur intellectus firmissime, ea scilicet firmitate, ut promptus sit ad neganda potius omnia objecta contraria, quæ saltem ex imperio voluntatis negare potuerit : neque enim potest esse paratus negare, quæ nullo modo negare potuerit, sicut nec voluntas ipsa per propositum firmissimum servandi præcepta ostendit promptitudinem adimplendi præcepta, quæ servare non potuerit, nisi ad summum sub conditione.

Unde in primis inferri potest, quid dicendum sit de scientia infusa : quam certiorem esse posse fide fatetur Gran. dicta disp. IV, n. 8, quia licet fides eam excedat, quatenus habet pro motivo formali auctoritatem Dei ; cum tamen aliqua scientia infusa habere possit pro objecto formali, non Deum, sed ipsas creaturas; sed tamen scientia hæc per se infusa excederet, quatenus non solum esset supernaturalis, sed etiam intuitiva et comprehensiva, quod non habet fides. Nos juxta regulam traditam distinguimus, nam si scientia infusa talis sit, ut possit adhuc intellectus saltem ex imperio voluntatis dubitare, aut formidare; ad hoc etiam fides reddit intellectum promptum, ut profiteatur se eo casu potius dubitaturum de objecto scientiæ, quam de objecto fidei : secus si scientia infusa talis sit, ut non sinat ullo modo intellectum dubitare, vel formidare etiam ex imperio voluntatis; hæc enim scientia non posset esse minus certa, vel firma, quam fides. 52 Quid dicendum de scientia infusa.

Infero secundo, quid dicendum sit de principiis evidentibus evidentia metaphysica clarissima, v. g. *totum est majus sua parte ; quodlibet est, vel non est ; duo et duo sunt quatuor*, et aliis similibus, de quibus Suar. sect. v, n. 13 dicit, minus certa esse, quam fidei assensum, quod videntur etiam supponere Gran. ubi supra. Hurt. et Kon. locis citatis, qui omnem evidentiam naturalem dicunt superari a fide. Alii tamen, quorum tacito nomine meminit Suar. loc. cit. de hoc dubitant, quibus consentit Zumel. I, par. qu. I, art. qu. unica, *notabis* 2 dicens, fidem non esse certiorem aliquibus principiis metaphysicis. Nec obstant verba Augustini supra adducta, dicentis, se facilius dubitaturum quod viveret, quam de veritate eorum quæ audivit : posset enim responderi, Augustinum non comparare ibi 53 Quid dicendum sit de principiis evidentibus evidentia metaphysica clarissima.

Digitized by Google

cedere objectum fidei alia objecta scita, quæ non fuerint etiam revelata.

47 Objectio III. Objicies tertio ; non assentior per fidem firmius objecto revelato quam veracitati Dei, propter quam assentior objecto revelato : sed veracitati Dei assentior aliquando evidenter, ut constat ex disputatione prima ; ergo assensus fidei ad mysterium non est firmior, quam omnes assensus evidentes. Ad hanc objectionem jam diximus disp. I, sect. I, assensum fidei ad mysterium revelatum esse certiorem aliis, a quibus non pendet, non tamen illo, a quo formaliter dependet ; nam sicut fides assentitur firmissime, licet obscure mysterio revelato, sic etiam assentitur firmissime veracitati Dei, ut ibi diximus.

48 Dices, ergo fides non assentitur firmius objecto revelato, quam intellectus prius assentiatur credibilitati mysterii : probatur sequela, quia assensus fidei ad Incarnationem v. g. pendet etiam ab assensu præcedenti, quo evidenter cognoscitur credibilitas mysterii, ut vidimus disp. præced. ergo assensus fidei non potest præferre veritatem mysterii illi objecto evidenter cognito, a quo dependet ipse assensus. Consequens autem videtur durum, quia assensus credibilitatis mysterii non elicitur a fide, sed a prudentia, estque judicium quoddam necessarium independens a voluntate, atque ideo non adhærens suo objecto super omnia, sed pro mensura evidentiæ et motivorum quæ habet ; nam adhæsio super omnia provenit imperative a voluntate. Resp. negando sequelam ; quia licet assensus fidei dependeat a judicio credibilitatis, non tamen habet ipsam credibilitatem pro motivo intrinseco, sed præsupponit illam, ut conditionem requisitam ex parte voluntatis imperantis fidem ; quamvis autem fides non possit firmius assentiri objecto revelato, quam motivo intrinseco, seu rationi formali, propter quam credit ; potest tamen præferre veritatem revelatam aliis veritatibus, a quibus ut a conditionibus, et causis extrinsecis pendet : qualis est existentia apprehensionis præcedentis fidem : v. g. nam licet non possit elici fidei assensus circa Incarnationem, sine eo quod præcedat apprehensio Incarnationis ; intellectus tamen firmius credit Incarnationem, quam existentiam illius apprehensionis ; non quod dicat etiamsi non præcederet talis apprehensio, crederem Incarnationem quia hoc est impossibile : sed quod ex modo firmissimo assentiendi implicite dicat, si unum solum ex his objectis verum esset, vel existentia apprehensionis, vel Incarnatio, et unum cum altero repugnaret, magis vera esset Incarnatio, quam existentia apprehensionis. Sic etiam quando credit Incarnationem, licet prærequiratur cognitio evidens credibilitatis ; cæterum ex modo credendi Incarnationem implicite dicit si per impossibile Incarnatio, et ejus credibilitas inter se repugnaret, magis credo veram Incarnationem, quam cætera, quæ non continentur implicite in objecto hujus assensus, et per consequens, quam quamcumque credibilitatem extrinsecam aliunde apparentem, et explicatur exemplo amoris Dei imperati ex affectu sanitatis, tunc enim plus diligo Deum quam sanitatem, licet non diligerem Deum nisi ex amore sanitatis.

Dices, illam conditionalem etiam implicitam esse imprudentem, quia si deesset credibilitas, non posset prudenter credi Incarnatio, ergo fides, quæ prudentissime credit Incarnationem, non potest implicite significare, quod credat Incarnationem magis quam ejus credibilitatem. 49

Resp. fidem esse prudentem præsuppositive, hoc est, assensum fidei præsupponere necessario judicium prudentiæ de credibilitate Incarnationis ; non tamen habet fides prudentiam pro motivo ex parte objecti : quare per illam conditionalem solum explicatur, quod intellectus magis credit per fidem Incarnationem, quam antea credidit credibilitatem, sicut magis credit Incarnationem, quam necessitatem prudentiæ ad actum fidei, vel quam supernaturalitatem ipsius fidei, licet ad credendam hoc modo Incarnationem prærequiratur prudentia, et supernaturalis fidei concursus : et licet sine illo judicio prudentiæ præcedenti non possit fides credere Incarnationem, post illud tamen prudentissime adhæret Incarnationi tam firmiter, ut significet ex modo assentiendi, quod si per impossibile manerent motiva intrinseca, et vires ad hunc assensum negata credibilitate, adhuc vera sit Incarnatio, si repugnaret credibilitas cum illa, sicut eodem sensu dixit Augustinus supra, se magis credere mysteria fidei, quam quod viveret ; licet ad credenda ipsa mysteria necessaria sit essentialiter vita : quod de aliis similibus objectis requisitis ex parte principii similiter dicendum est. Adverte tamen, hoc intelligi de credibilitate extrin- Fides est prudens præsuppositive.

Digitized by Google

seca, non de iisdem motivis prout integrant ipsam revelationem mediatam Dei : hæc enim connexio est motivum intrinsecum, quod creditur æque, vel magis, quam Incarnatio, ut supra vidimus, loquor ergo in præsenti de credibilitate extrinseca, hoc est, de bonitate objectiva, quæ est in actu credendi, seu de decentia cum natura rationali, magis enim credimus Incarnationem, quam bonum esse credere Incarnationem.

50 Objectio IV. Objicies quarto, assensus fidei aliquando infertur per discursum formalem ex illis duabus præmissis, « Deus est prima veritas, et Deus revelavit Incarnationem, » quarum prima potest esse assensus evidens naturalis, ergo conclusio fidei erit certior, quam una præmissa ex qua infertur, quod est impossibile. Ad hanc objectionem constabit ex disputatione sequenti.

51 An assensus fidei sit magis vel minus certus quam visio beata. Petes, utrum assensus fidei sit magis, vel minus certus quam visio beata, hoc est, an ex modo assentiendi significet intellectus, se magis assentiri objecto revelato, quam si illud videret per visionem beatam. Resp. negative cum Suar. in præsenti disp. III, sect. IX, n. 20, et Kon. disp. XI, n. 13, et disp. XIV, n. 56 et probatur, quia intellectus solum potest significare in assensu fidei eum gradum certitudinis et adhæsionis, quem voluntas potest imperare : voluntas autem non potest imperare intellectui, quod etiamsi videat oppositum per claram Dei visionem, adhuc magis adhæreat fidei : nam si per impossibile tunc apparet oppositum fidei, cum illa visio nullum relinquat locum dubitandi, sed habeat omnimodam claritatem, non posset ullo modo intellectus non relinquere objectum fidei ; ergo nec potest modo significare, se hoc objectum credere, etiamsi oppositum per visionem beatam videret. Ad summum enim potest intellectus per actum fidei significare implicite dissensum objectorum repugnantium, quorum clara visio eum non omnino cogat, quales communiter sunt cognitiones etiam evidentes hujus vitæ; illæ enim tales sunt, ut possit intellectus eos assensus cohibere in præsentia motivorum fidei, et de eorum veritate formidare, ut de facto cohibet assensum circa existentiam panis in eucharistia : at vero intuitionem claram Dei non potest cohibere, etiamsi adsint innumera motiva contraria ; nec per actum fidei potest implicite assentiri objecto etiam casu quo oppositum appareat clare per illam visionem, quia hoc esset velle assentiri huic objecto etiam in casu, quo oppositum sit omnino verum, quod repugnat.

Unde regula generalis hæc esse potest, ut per fidem assentiatur intellectus firmissime, ea scilicet firmitate, ut promptus sit ad neganda potius omnia objecta contraria, quæ saltem ex imperio voluntatis negare potuerit : neque enim potest esse paratus negare, quæ nullo modo negare potuerit, sicut nec voluntas ipsa per propositum firmissimum servandi præcepta ostendit promptitudinem adimplendi præcepta, quæ servare non poterit, nisi ad summum sub conditione.

Unde in primis inferri potest, quid dicendum sit de scientia infusa : quam certiorem esse posse fide fatetur Gran. dicta disp. IV, n. 8, quia licet fides eam excedat, quatenus habet pro motivo formali auctoritatem Dei ; cum tamen aliqua scientia infusa habere possit pro objecto formali, non Deum, sed ipsas creaturas; sed tamen scientia hæc per se infusa excederet, quatenus non solum esset supernaturalis, sed etiam intuitiva et comprehensiva, quod non habet fides. Nos juxta regulam traditam distinguimus, nam si scientia infusa talis sit, ut possit adhuc intellectus saltem ex imperio voluntatis dubitare, aut formidare; ad hoc etiam fides reddit intellectum promptum, ut profiteatur se eo casu potius dubitaturum de objecto scientiæ, quam de objecto fidei : secus si scientia infusa talis sit, ut non sinat ullo modo intellectum dubitare, vel formidare etiam ex imperio voluntatis; hæc enim scientia non posset esse minus certa, vel firma, quam fides. 52 Quid dicendum de scientia infusa.

Infero secundo, quid dicendum sit de principiis evidentibus evidentia metaphysica clarissima, v. g. *totum est majus sua parte ; quodlibet est, vel non est ; duo et duo sunt quatuor*, et aliis similibus, de quibus Suar. sect. V, n. 13 dicit, minus certa esse, quam fidei assensum, quod videntur etiam supponere Gran. ubi supra. Hurt. et Kon. locis citatis, qui omnem evidentiam naturalem dicunt superari a fide. Alii tamen, quorum tacito nomine meminit Suar. loc. cit. de hoc dubitant, quibus consentit Zumel. I, par. qu. I, art. qu. unica, *notabis* 2 dicens, fidem non esse certiorem aliquibus principiis metaphysicis. Nec obstant verba Augustini supra adducta, dicentis, se facilius dubitaturum quod viveret, quam de veritate eorum quæ audivit : posset enim responderi, Augustinum non comparare ibi 53 Quid dicendum sit de principiis evidentibus evidentia metaphysica clarissima.

Digitized by Google

assensum fidei cum cognitione, qua aliquis experitur se esse, sed qua experitur se vivere : de quo dubitare posset an esset verum, si fides contrarium proponeret : quo casu posset dubitare, an vere esset mortuus, et ejus anima non esset jam unita corpori, sed separata : quod dubium fortasse non posset habere de aliqua existentia sua in genere. Nobis tamen non est necesse quidquam decernere circa hanc, vel illam cognitionem evidentem in particulari : solum dicere possumus in genere, si detur aliqua notitia evidens evidentia metaphysica adeo clara et convincens, ut non sinat intellectum etiam ex imperio voluntatis dubitare de ejus veritate, vel non assentire ; fideles de facto, quando credunt super omnia fidei objectum, non habere animum firmius adhærendi rebus creditis etiam contra id, quod tali notitia cognoscerent, sicut nec præferunt hæc objecta fidei iis, quæ per visionem claram beatificam intuerentur, nec habent animum negandi ea, quæ taliter viderent potius quam objecta credita. Hoc enim esset chimericum, nec a fidelibus exigitur talis prælatio, aut promptitudo, ut si tali genere evidentiæ constaret contrarium illius quod per Ecclesiam proponitur ; adhuc contra talem evidentiam retinerent Ecclesiæ doctrinam : esset enim stulta et chimerica promptitudo. Neque ex hoc sequitur, vel arguitur, quod fideles non credant res fidei super omnia : sicut etiam justus diligit Deum per charitatem super omnia simpliciter, et absolute : et tamen non est promptus ad habendum odium Dei, vel mentiendum, si per impossibile id Deo placeret : ille enim est casus chimericus, et non comprehenditur sub universalitate dilectionis Dei super omnia. Sic etiam chimericum est proponi per fidem id, quod omnimoda claritate, et undequaque constet esse falsum, et quod intellectus non possit credere esse verum, cum evidentia perfectissima cogat illum ad assentiendum ejus contradictorio : non debet ergo casus ille chimericus comprehendi sub ea universalitate, qua credimus super omnia id, quod fides nobis proponit.

54 Posset ultimo comparari actus fidei infusæ cum actu fidei naturalis, v. g. si Deus alicui catholico negaret concursum ad assensum fidei supernaturalem circa idem motivum formale divinæ auctoritatis, et firmissima adhæsione super omnia ex imperio voluntatis : an tunc hic assensus haberet æqualem gradum certitudinis cum eo, quem habet de facto assensus fidei supernaturalis. P. Kon: dict. dub. IV, n. 5 dicit, actum naturalem eo casu certiorem fore quavis alia cognitione naturali ; « quia versaretur circa objectum magis necessario verum, et per medium magis necessarium, ac modo omnino infallibili, directus nimirum auctoritate Ecclesiæ, et evidenter sciret, se in hoc assensu ita dirigi, et consequenter se falli non posse ; et potius esset paratus ab omni alia cognitione, quam a fide recedere ; atque ideo objecto illi firmius adhæreret, quam ullis aliis naturaliter cognitis. »

Hæc responsio mihi non probatur. Primo, 55
quia falso supponit, quod homo sciret tunc evidenter se in eo assensu falli non posse : si enim hoc sciret evidenter, sciret etiam evidenter objectum illius assensus esse verum, atque ita haberet evidentiam de veritate mysterii crediti quod falsum est etiam in credente per actum fidei infusæ, multo magis in credente per actum fidei naturalem. Secundo, Quia falso supponit, objectum illius assensus esse necessario verum : nam Incarnatio, v. g. non est objectum necessarium, sed contingens, atque adeo ejus veritas etiam est contingens. Deinde etiamsi assensus esset circa Trinitatem personarum; vel alias perfectiones Dei necessarias, adhuc haberet aliquod objectum formale partiale contingens, nempe revelationem Dei, quæ potuit non esse ; et licet ex suppositione, quod sit, non possit non esse vera : per fidem tamen non solum credimus revelationem Dei esse veram, sed etiam credimus positam esse, quod est objectum contingens. Potuit ergo objectum illius assensus non esse verum, atque ideo potuit etiam esse actus ille non verus : nam licet actus fidei infusæ non possit esse falsus, quia supponit necessario, quod objectum sit verum ; actus tamen naturalis non habet ejusmodi exigentiam. Et quamvis concedam, quod omnia motiva fidei nostræ non possint vere dari a parte rei, ut reddant credibile objectum falsum ; ex hoc tamen non arguitur, quod actus fidei naturalis etiam prudenter imperatus non potuerit esse falsus. Primo, Quia sæpe fideles, præsertim rustici, non præcognoscunt omnia motiva, quæ dantur ad credibilitatem nostræ fidei, sed aliqua, quæ pro illorum captu sufficiunt, ut prudenter imperent sibi assensum

fidei; cum tamen sub eisdem motivis non repugnet proponi eis aliquid falsum, ut supra vidimus disp. præced. quare si tunc eliciant actum naturalem, non habet ille actus necessariam connexionem intrinsecam cum veritate. Secundo, quia etiamsi alicui proponantur omnia motiva nostræ fidei, sub quibus non potest proponi credibilitas alicujus falsitatis: non apparet tamen repugnantia physica, quod omnia eadem motiva huic homini proponantur eodem modo, licet non sint a parte rei. Non enim repugnat physice, quod omnes vel plures convenissent ad decipiendum hunc hominem, et dicerent illi miracula, martyria, et alia omnia, quæ illi nunc proponuntur, et ostenderent ei libros falsos, quibus narrarentur, et vendicarent Scripturas tanquam divinas, et concilia tanquam canonica, sicut nunc proponuntur ei hæc omnia vera. Tunc autem assensus esset æque prudens ac nunc, et tamen esset falsus. Quæ quidem licet moraliter non possint contingere; non apparet tamen repugnantia physica; et per consequens non repugnat physice, quod hic actus fidei naturalis quem nunc habet, potuerit idem esse falsus, si hæc omnia ei falso proposita fuissent. Ex quibus concluditur, actum illum naturalem non esse magis certum, quam actus evidentes naturales. Esset quidem magis firmus propter majorem adhæsionem ad objectum, quam ad objecta scita: quæ firmitas adhæsionis esset eadem, ac in actu fidei infusæ: non tamen esset æque certus, quia non haberet æqualem repugnantiam intrinsecam cum falsitate, quam repugnantiam habent actus fidei infusæ, atque etiam assensus naturales evidentes.

DISPUTATIO VII

De discursu, an, et qualis reperiatur in actu fidei.

Dupliciter intelligi potest, quod fides discurrat ex principiis non revelatis. Primo modo discurreret, si haberet hos tres actus realiter distinctos: Deus est summa veritas, seu quidquid revelat, est verum: Deus revelat Incarnationem: ergo vera est Incarnatio: tunc enim non ex revelatis prout revelatis, sed ex veracitate et revelatione Dei inferret per veram et formalem argumentationem veritatem Incarnationis. Secundo modo discurreret, si ex duabus revelatis inferret aliam, ver. gr. Omnis sacerdos rite ordinatus habet potestatem consecrandi: Apostoli fuerunt rite ordinati: ergo habuerunt potestatem consecrandi. De hoc secundo modo non occurrit hoc loco dicere, cum de illo dixerimus late disp. I, sect. XIII, § 2. ubi ostendimus, quando conclusio illa pertineret, vel non pertineret ad fidem. Tota ergo difficultas præsens est primo modo, an assensus objecti revelati, qui sit proprie assensus fidei, generari possit per verum discursum ex veracitate, et revelatione Dei.

Duobus modis intelligi potest quod fides discurrat.

SECTIO I.

Assensum fidei generari posse per discursum formalem.

1 Discursus duplex.

Supponendum est, duplicem esse discursum, scilicet virtualem, et formalem. Formalis dicitur, quando ex præmissis realiter distinctis infertur conclusio per realem illationem; in quo discursu diximus jam supra disp. I. debere intervenire duas præmissas saltem implicite, quia ex unico antecedenti non potest fieri illatio bona: debet enim præcedere connexio medii cum singulis extremitatibus seorsim, ut sequatur connexio extremitatum inter se. Discursus virtualis est, quando unico actu assentior objecto conclusionis, et præmissarum, uni propter aliud: ut si unico actu dicas: Philosophus est risibilis, quia est homo, et quia omnis homo est risibilis. Non enim repugnat intellectum in plura objecta subordinata tendere per unum indivisibilem actum, ut suppono ex philosophia. Quo supposito, non dubito, quin fides possit discurrere saltem discursu virtuali; imo sane debet; cum enim assensus ad mysteria revelata, non sint assensus ad prima principia immediata, sed potius sint assensus mediati, et propter aliud; necesse est, quando fides credit Incarnatio-

Digitized by Google

nem, v. g. habere ad minus discursum virtualem et dicere : Incarnatio facta est, quia Deus summe verax id revelavit. Qui assensus quatenus terminatur ad veracitatem Dei, et ad revelationem est certus, et immediatus; quatenus vero terminatur ad Incarnationem, est obscurus, certus, et mediatus, prout late explicatum est supra disp. I. Quæstio ergo est, an possit fides per actus etiam distinctos præmissarum et conclusionis exercere hunc discursum formalem.

2 Prima sententia. Prima sententia negat; ita Capreolus in III, dist. XXIV, q. I, art. 3, ad 3. contra secundam conclusionem, Canus lib. XII *de locis* c, III, Bannes in præsenti q. I, art. 1, circa finem. Valent. disp. I, q. I, p. 2. Suar. in præsenti dis. VI, sect. IV, Kon. disp. IX, dub. VII, Gran. tr. IX, disp. I, n. 8, et alii recentiores, quorum fundamenta postea videbimus, et dissolvemus.

Secunda sententia. Secunda sententia probabilior affirmat, actum fidei posse per formalem discursum generari ex revelatione et veracitate Dei modo explicato. Ita Okam quodlib. III, q. VII et in III *sententiarum* q. VIII, art. 3, Gabr. in III, dist. XXIII, q. II, Almainus q. III, Marsilius etiam in III, q. XIV, art. 1. P. Vasq. I p. q. I, disp. V, n. 5; P. Becanus in præsenti cap. VIII, q. III. P. Hurt. disp. XXXIX; P. Ripalda tom. I *de ente supernaturali* disp. LV, nu. 31, et alii recentiores: et videtur de mente S. Thomæ in præsenti q. I, art. 1, ubi comparat fidem cum geometria in hoc, quod sicut geometriæ objectum formale est medium, quo utitur ad demonstrationem, ita fides habet auctoritatem Dei pro objecto formali, ergo sentit S. Doctor auctoritatem divinam esse medium, quo utitur fides ad concludendum, sicut geometria utitur etiam medio ad conclusionem formalem inferendam ex suis principiis.

3 Probatur ratione. Ratione probatur hæc sententia, quia quando aliqua objecta ita se habent, ut unum non sit aliud, et habeat entitatem sufficientem, ut possit cognosci sine alio, non est cur noster intellectus non possit seorsim in illud tendere; sed auctoritas divina habet entitatem, et veritatem sufficientem, ut possit seorsim cognosci, quin cognoscatur Incarnatio, ergo licet noster intellectus non possit credere Incarnationem, quin simul cognoscat auctoritatem Dei; poterit tamen cognoscere auctoritatem Dei, quin credat simul Incarnationem : ergo poterit dari hæc propositio seorsim in intellectu : *Deus est prima veritas* : quod idem argumentum fieri potest de altera propositione, qua dicatur : *Deus revelavit Incarnationem :* cur enim non poterunt etiam cognosci seorsim, cum non pendeant a veritate Incarnationis, tanquam ratione formali, vel motivo, propter quod ipsæ credantur, sed potius e contra, ipsæ sint ratio formalis ad credendam Incarnationem? Quod si illæ veritates possunt seorsim cognosci, non apparet, cur ex illarum notitia non possit per bonam illationem inferri veritas Incarnationis, aut cur illa cognitio Incarnationis deducta ex illis præmissis, non sit actus fidei, cum sit assensus Incarnationis innitens immediate in auctoritate divina, tanquam in ratione proxima credendi Incarnationem.

Confirmari potest exemplo voluntatis, in qua suo etiam modo reperitur uterque discursus, virtualis scilicet, et formalis : nam sicut intellectus assentitur uni propter aliud, et a veritate unius objecti movetur ad amplectendam veritatem alterius; ita voluntas amat unum propter aliud, et a bonitate unius objecti, nempe finis, movetur ad amandam bonitatem utilem alterius, nempe medii : et sicut objectum præmissarum est objectum formale, et objectum conclusionis est objectum materiale; ita finis est objectum formale voluntatis, et media sunt objectum materiale; et sicut diximus intellectum posse unico actu assentiri præmissis objectivis, et conclusioni, et potest etiam pluribus actibus id facere, ita voluntas potest unico actu velle finem, et media propter finem, et potest etiam pluribus actibus id facere, amando prius finem, et postea alio actu amando medium propter finem, quem possumus appellare quasi discursum formalem voluntatis, quæ ex amore unius objecti discurrit et progreditur ad alium actum, et amorem alterius objecti. Quæ cum ita sint, et tanta similitudo reperiatur inter has duas potentias, consequens est, ut eadem proportio debeat servari quoad modum attingendi objectum formale, et materiale, quoties sine inconvenienti fieri potest. Unde in ordine etiam actuum supernaturalium eadem proportio ponenda est inter utramque potentiam, atque ideo, sicut voluntas, etiam per habitus et actus supernaturales, aliquando unico actu prosequitur 4 Confirmatur exemplo.

Digitized by Google

finem et media, objectum formale et materiale; aliquando pluribus actibus distinctis, sic etiam concedendum est, intellectum etiam per habitus, et actus supernaturales posse aliquando unico actu amplecti principia, et conclusiones, aliquando etiam pluribus. Supernaturalitas enim non impedit, quod charitas, licet aliquando unico actu possit diligere Deum propter se, et proximum propter Deum; possit etiam aliquando uno actu seorsim diligere Deum, et postea ex hoc actu moveri ad alium actum, quo diligat proximum propter Deum; quorum actuum prior moveat ad posteriorem, et sit causa illius. Similiter ergo supernaturalitas non impediet, quod fides, licet possit unico actu credere Incarnationem v. g. propter veracitatem et revelationem Dei; possit etiam pluribus actibus id facere : credendo prius seorsim veracitatem, et seorsim revelationem Dei, et postea alio actu credendo Incarnationem propter veracitatem, et revelationem Dei, quorum actuum primi duo moveant ad tertium et sint causæ illius : nulla enim videtur esse major repugnantia in discursu intellectuali, quam in discursu voluntatis, nec ulla apparet ratio, cur proportio in aliis reperta inter utramque potentiam etiam in ordine actuum supernaturalium in hoc uno debeat deficere.

5 Dicunt, in actibus fidei infusæ non posse servari hanc proportionem : quia in fide non posset resolvi discursus in aliqua principia per se immediate credita : omnes enim, et singuli actus fidei debent inniti auctoritati divinæ, alioquin non erunt actus fidei : illæ ergo præmissæ vel innitterentur auctoritati divinæ vel non. Si non innitterentur, non essent actus fidei : si vero innitterentur, ergo etiam fierent per alium discursum formalem, de cujus præmissis redit eadem difficultas : semper ergo deveniendum est ad primum assensum, quo credatur veracitas Dei, quia Deus eam revelavit. Sicut ergo ille primus assensus credit veracitatem Dei, et simul revelationem veracitatis sine discursu, idem dicendum erit de assensu Incarnationis, et fatendum, hanc esse naturam fidei infusæ, ut sine discursu credat simul rem revelatam, et auctoritatem Dei, propter quam creditur,

Hæc tamen responsio, quæ est præcipuum argumentum contrariæ sententiæ, nititur falso fundamento, ut late probavimus disp. I, ubi ostendimus, non posse intellectum nostrum assentiri alicui objecto, nisi ejus veritas appareat intuitive, aut evidenter, vel certe obscure, immediate tamen, vel propter aliud, quod ultimo appareat immediate evidenter, vel obscure, et in quo ultimo sistat, imo nec posse intellectum elevari ad aliter assentiendum : sicut nec voluntas potest ullo modo amare, nisi quod proponitur bonum in se, vel saltem utile ad aliud quod sit bonum in se, et in quo ultimo sistat affectus. Unde impossibile est credere veracitatem Dei solum propter ejus revelationem, cum non arguatur bene aliquem esse veracem ex eo, quod ipsemet id testificetur de se, nisi aliunde aliquo modo habeamus, illum in hoc ipso non mentiri; et multo minus credi potest Deum revelare, quia est verax, cum possit esse summe verax, et nihil revelare. Unde intulimus, illa duo principia fidei, nempe veracitatem, et revelationem Dei debere credi immediate, et non propter aliud, ut in ipsis fundari possit assensus fidei circa mysteria revelata, falso igitur supponitur assensum fidei circa veracitatem, et revelationem Dei esse etiam propter auctoritatem Dei, sicut assensus Incarnationis est propter eamdem Dei auctoritatem : hoc enim est impossibile sine processu in infinitum necessario ad resolutionem fidei, ut ibi latius ostensum est.

mentum contrariæ sententiæ.

Illud etiam displicet valde in sententia contraria, quod aliqui ejus auctores ut effugiant fortasse argumenta sententiæ nostræ, et longius a discursu in fide absint, videntur discursum etiam virtualem in ea negare. Ita Kon. dicto dub. VII, n. 102. ubi in sola fide humana concedit discursum aliquem saltem virtualem, non vero in fide divina. Hoc autem nescio quomodo intelligi possit, si intelligatur, quid significetur per discursum virtualem, et simul concedatur id, quod negari non potest, nec ab ullo negatur, fidem non credere Incarnationem, v. g. sistendo in ipsa, nec propter ipsam, sed propter divinam auctoritatem. Quid enim est discursus virtualis circa Incarnationem, nisi moveri ab auctoritate divina ad illam credendam, aut quomodo potest divina auctoritas movere ad credendam Incarnationem, nisi quatenus apparet talis connexio inter unam et aliam, ut non possit esse Deus summe verax revelans Incarnationem, quin Incarnatio vera sit, nec possit altera negari ab alteram concedente, hoc autem est vir-

Digitized by Google

tualiter discurrere, scilicet, moveri ex uno vero concesso per eumdem actum ad assentiendum alteri propter connexionem, quæ inter utrumque apparet. Sicut velle unum propter aliud, est moveri a bonitate unius objecti volita per eumdem, vel per alium actum ad volendum aliud connexum cum illo, seu propter utilitatem ad illud.

8 Non est idem cognosci unum *ex alio*, et cognosci unum *in alio*.

Ubi obiter adverte, non esse idem cognosci unum *ex alio*, quo casu intervenire diximus discursum saltem virtualem; et cognosci unum *in alio*, quo casu nullus discursus etiam virtualis intercedit. Sic enim beatus cognoscens in omnipotentia Dei creaturas possibiles, vel Angelus cognoscens effectus in causa a se comprehensa, cognoscunt quidem unum in alio, et in eo sensu dicuntur creaturæ, vel effectus cogniti esse objectum materiale, objectum vero formale esse omnipotentiam Dei visam, vel essentiam causæ comprehensam. Tunc tamen non habetur ullus discursus, quia discurrere est procedere vel formaliter, vel saltem virtualiter ex una cognitione, vel ex uno assensu ad alium. Quare debent intervenire duo assensus vel realiter, vel virtualiter diversi: singuli autem assensus, debent tendere directe ad aliquam veritatem, quam affirment. Quod fit, quando cognoscimus unum ex alio, quia affirmamus principia, et ex veritate principiorum movemur ad affirmandum etiam directe objectum conclusionis, cujus veritas in se non apparet, et ideo debet affirmari propter aliam veritatem, quæ in se apparet; Quando vero unum non cognoscitur ex alio, sed in alio, non est duplex assensus etiam virtualiter distinctus, nec duplex affirmatio, sed unica simplicissima unius veritatis, qua Beatus, v. g. non dicit, creaturæ sunt possibiles, quia Deus habet potentiam ab illas producendas: hic enim esset discursus virtualis, sed dicit solum, Deus potest producere creaturas, non affirmando directe creaturas, sed solum potentiam Dei ad illas producendas, et ideo creaturæ non sunt objectum directum, sed solum indirectum et obliquum, seu terminus potentiæ divinæ, quæ sola affirmatur. Quamvis autem in utroque casu cognitio sit per medium; in primo tamen casu est medium, *ex quo*, in secundo autem casu est solum medium, *in quo*. Medium vero, *ex quo*, importat magnam imperfectionem in cognoscente, quia utitur argumentis, et alia veritate ad adhærendum et assentiendum alteri: quam imperfectionem non affert medium, *in quo*, sed perfectionem magnam, nempe ita perfecte penetrare veritatem, cui assentitur cognoscens, ut penetret perfecte, et distincte ordines ad obliqua, qui penetrari non possunt non cognitis indirecte, et in obliquo terminis. Atque ideo supra disp. II, sect. II, diximus, posse stare cum cognitione intuitiva perfectissima, et beata cognitionem abstractivam et indirectam ejusdem objecti cogniti in alio, tanquam in medio, *in quo*; non tamen posse stare cognitionem ejusdem objecti per discursum formalem, vel virtualem per medium, *ex quo*, quæ supponit imperfectionem et indigentiam in cognoscente. In casu itaque nostræ quæstionis Incarnatio non cognoscitur in alio, sed ex alio, et per medium *ex quo*: nam intellectus per fidem non credit solum Deum veracem revelare Incarnationem, ita ut Incarnatio solum cognoscatur, et credatur indirecte, et in obliquo, tanquam terminus revelationis Dei veracis, sed creditur in recto et directe veritas Incarnationis, quæ cum non appareat in se, non potest intellectus ei veritati assentiri directe, nisi innitatur alteri veritati, quam directe etiam credat, atque ideo necesse est, quod interveniat discursus aliquis saltem virtualis, qui habet easdem omnino difficultates, si quæ sunt, quas auctores contrariæ sententiæ invenire conantur in discursu formali, ex quarum solutione melius nostræ sententiæ probabilitas apparebit.

SECTIO II.

Argumenta contraria proponuntur, et dissolvuntur.

Objiciunt primo. Ille assensus esset theologicus: in hoc enim differt fides a theologia, quod theologia habeatur per discursum, fides sine discursu. Resp. fidem, et theologiam non differre in hoc, sed in eo quod fides innitatur revelationi, non mediate, sed immediate: theologia vero innititur etiam revelationi, sed mediate, nam immediate fundatur in mysterio revelato, ut diximus disp. I. 9 Objectio

Objiciunt secundo, quia fides, quam habuerunt Angeli in via, et fides nostra sunt ejusdem rationis; et tamen in Angelis non potuit esse cum discursu, quippe qui non Objectio

possunt discurrere, ergo nec in nobis potest generari per discursum. Resp. in primis, licet fides nostra conveniat cum Angelica in objectis creditis, in obscuritate, in ratione formali, in certitudine et supernaturalitate; non tamen necesse est, convenire in modo tendendi; potuit enim Angelis proportionari ad eorum nativum modum operandi, et per hoc differre a nostra fide, quod in ipsis esset cum solo discursu virtuali, in nobis autem posset esse etiam cum discursu formali. Adde, licet Angelus circa objecta naturaliter scibilia, et quæ intuetur, non discurrat, posse tamen discurrere circa ea, quæ supernaturaliter, et obscure cognoscit juxta sententiam valde probabilem quam defendunt plures, quos sequitur P. Suar. lib. I, *de Angelis* cap. XXXIII, et alii plures et docti recentiores.

10 Objectio III. Objiciunt tertio. Assensus genitus ex illis duabus præmissis esset necessarius, posita enim utraque illa præmissa, evidenter infertur conclusio, et intellectus determinatur ad assensum conclusionis : ergo non est assensus fidei; hæc enim semper prærequirit piam voluntatis affectionem libere imperantis assensum. Resp. piam voluntatis affectionem non tam desiderari ad credendam Incarnationem, quam ad credendum, Deum revelasse Incarnationem : quare si jam ex pia affectione creditur super omnia veracitas Dei, revelatio Incarnationis, et bonitas illationis, non est inconveniens, quod non requiratur alia pia affectio ad assentiendum conclusioni, quæ evidenter infertur ex illis principiis. Meritum ergo, et libertas fidei non versatur circa conclusionem præcise, sed circa omnem discursum sive formalem, sive virtualem; prout complectitur assensus principiorum, et conclusionis.

11 Objiciunt aliqui contra hanc solutionem, ergo poterit etiam dici, quod conclusio fit ex apprehensione terminorum, quia præmissæ a quibus pendet, fiunt ex apprehensione terminorum; sicut dicitur assensus Incarnationis procedere a voluntate, eo quod assensus præmissarum oriatur a pia affectione. Resp. argumentum esse contra omnes; qui omnes dicunt mortem secutam ex vulnere esse voluntariam, et procedere a voluntate, quamvis solum procedat mediante vulnere, ergo sufficit processio mediata, ut dicatur simpliciter voluntaria et libera. Quando vero diceretur, conclusionem cognosci ex penetratione terminorum, juxta communem sensum significaretur, quod conclusio oriatur ex penetratione terminorum ejusdem conclusionis, non ex penetratione terminorum præmissæ : et ideo propter diversum sensum illorum verborum, utimur illo modo loquendi absque explicatione. Videatur Hurt. ubi supra § 26 et 34. qui fatetur, assensum conclusionis in fide non esse in se formaliter liberum, sed denominative a libertate assensus circa principia.

Objiciunt quarto, quia in omni discursu formali, quo assentimur conclusioni propter præmissas, necesse est assentiri certius præmissis, quam conclusioni juxta doctrinam Aristotelis vulgarem, quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Ergo si assensus Incarnationis est propter præmissas, magis et certius assentimur præmissis. Consequens autem est falsum, quia fides æque certo credit quæcumque credit. Ergo. Resp. concedendo primam consequentiam, si sermo sit de certitudine propter majorem adhæsionem intellectus ad objectum : nam regulam illam Aristotelis existimo omnino veram, comparando quamlibet conclusionem cum principiis illis, propter quæ præcise assentimur conclusioni. Quandocumque enim alicui assentior præcise propter aliquas duas præmissas, necesse est magis firmiter adhærere principiis, quam conclusioni, sicut necesse est magis amari per voluntatem finem quam medium, quando præcise amat medium propter finem. Dixi : *quando præcise assentitur, vel amat* Quia : si conclusio illa simul habeatur ex aliis principis, vel etiam ex apprehensione terminorum ; non repugnat tunc magis assentiri conclusioni, quam alicui principio; sicut quando medium amatur propter duos fines, poterit magis amari, quam aliquis finis eorum seorsim. Concedo ergo, intellectum magis assentiri principiis fidei, quam mysterio revelato : qui excessus non consistit in eo, quod mysterio assentiatur cum aliqua incertitudine, aut formidine, sed in eo quod taliter assentitur mysterio propter principia, ut si alicui ex illis negandus esset assensus, potius negaretur mysterio, quam principiis : hæc enim conditionalis imbibitur essentialiter in assensu, vel amore unius objecti propter aliud, ut dixi in superioribus. Neque in hoc est aliquid absurdi, quando enim dicitur omnes propositiones fidei esse æque certas, Objectio IV.

Digitized by Google

si sermo sit de certitudine adhæsionis, debet intelligi, facta comparatione inter mysteria revelata inter se, fides enim non magis adhæret uni mysterio, quam alteri, secus vero si comparatio fiat inter mysteria, et rationem formalem credendi. Loquendo autem de certitudine, prout significat repugnantiam cum falsitate, æqualis est hæc repugnantia in assensu conclusionis, et principiorum fidei; cum omnes sint æque supernaturales.

12 Objectio v. Sed contra objicies quinto. Ergo actus fidei potest esse minus certus certitudine adhæsionis quam præmissa naturalis : probatur sequela, quia illa propositio : Deus est summa veritas, potest cognosci per actum naturalem evidentem, et ex illa, et altera, qua cognoscatur Deum revelasse Incarnationem, infertur veritas Incarnationis per discursum formalem, qui fidei non repugnat, ergo illa præmissa naturalis erit certior quam conclusio fidei, quia omnis præmissa est certior sua conclusione. Adverte, hæc duo argumenta eodem modo procedere contra discursum virtualem; nam licet eodem actu assentiamur mysterio propter revelationem; magis tamen debemus adhærere revelationi; sicut licet eodem actu voluntas velit medium et finem, magis amat finem; unde assensus etiam ille prout terminatur ad mysterium, minus adhæreret mysterio quam intellectus adhæreat veracitati Dei per actum naturalem, si hic esset super omnia. Ad argumenta ergo respondeo, negando sequelam : nam licet prima veritas Dei possit evidenter cognosci per actum naturalem : illa tamen cognitio nunquam potest esse præmissa respectu conclusionis, quæ eliciatur per fidem. Ratio autem est, quam tetigi supra disputatione I, quia scilicet assensus fidei non fertur utcumque in suum objectum, sed quidem super omnia, ut dixi disp. præcedenti, qui modus adhærendi super omnia, non solum debet reperiri in assensu mysterii revelati, sed etiam in assensu principiorum propter quæ creditur mysterium : alioquin neque ipsum mysterium posset credi super omnia, quia non possumus magis adhærere objecto conclusionis quam principiis; sicut nec possumus amare magis medium, quam finem; ergo sicut ex amore naturali Dei, qui non sit super omnia, non potest procedere electio medii ad gloriam Dei, quæ feratur in illud medium super omnia; sic neque ex assensu principii non super omnia, potest procedere assensus conclusionis super omnia : illa autem præmissa de facto semper est supernaturalis, quoties assensus conclusionis est supernaturalis.

Dices; sicut fides potest elicere assensum super omnia circa veracitatem Dei, sic etiam virtus naturalis intellectus : Cur enim non poterit? Ergo ex tali assensu naturali poterit bene inferre fides suam conclusionem : Antecedens probatur etiam in hæretico, qui suo errori, quem existimat esse de fide, assentitur etiam super omnia; et in rustico ex errore credente Patrem incarnatum esse, qui huic etiam objecto assentitur super omnia virtute naturali. Respondeo, quidquid sit de possibili, de facto tamen nunquam fieri illam præmissam naturalem super omnia, quoties proponitur objectum proportionatum, quia Deus concurrit per concursum solum supernaturalem, ut actus fiant proportionati ad nostram salutem, ut late dixi in tr. *de gratia,* ubi rationem reddidimus. Si autem, prout aliqui volunt, darentur simul alii actus fidei naturales ex eodem imperio voluntatis, tunc quoad adhæsionem tam firmus esset assensus naturalis circa conclusionem, et circa principia quam assensus supernaturales. Sed de facto non dantur tales actus naturales concomitantes, nec si darentur, essent æque certi quoad repugnantiam cum falsitate, ut vidimus disputatione præcedenti. 13

Sexto objiciunt, quia idem habitus non tendit ad conclusionem, et ad principia : ergo si assensus fidei habetur per discursum formalem, ponendi sunt duo habitus, alter ad conclusionem, et alter ad principia. Huic objectioni respondetur facile ex dictis disp. I, nam esto habitus acquisitus non posset idem extendi ad conclusionem, et principia : habitus tamen infusus, qui datur ad modum potentiæ, latiorem habet sphæram, ut ibi dictum est. 14 Objectio VI.

Septimo objiciunt, quia omnes debemus admittere aliquem assensum fidei, qui fit propter revelationem, et non fit cum discursu, ergo idem potest dici de omnibus. Antecedens probatur, quia ipsa principia fidei, nempe veracitas et revelatio Dei, creduntur per fidem ad credendam Incarnationem, et non creduntur cum discursu antecedenti, ergo. Ita arguit Suarez ubi supra num. 4. Respondetur facile, illis principiis assentiri per fidem sine discursu formali vel virtuali, quia illa cognoscuntur ex terminis 15 Objectio VII.

Digitized by Google

saltem obscure ut vidimus disp. I. Incarnatio autem nullo modo apparet ex terminis; debet ergo cognosci per aliquod medium, et per consequens cum aliquo discursu, qui sicut aliquando est virtualis; ita poterit etiam aliquando esse formalis.

16 Objectio VIII. Octavo objiciunt auctoritatem multorum Patrum, qui dicunt, fidem non esse inquisitivam, non inniti probationibus, non esse argumentorum concertationibus stabilitam, etc. ita Basil. *de fidei confessione* et in *Psal.* CXV. Dam. lib. IV, c. XII, Augustinus XVIII, *de Civitat.* c. XLII, et alii. Respondetur, prædictos patres a fide excludere rationem et discursum, prout ratio opponitur contra auctoritatem: cæterum eo ipso quod supponant mysteria credi propter Dei revelationem, involvitur ibi discursus ex auctoritate Dei revelantis ad mysteria revelata. Et quidem hoc etiam argumentum, sicut et alia militant contra discursum virtualem: nam Patres, quando a fide excludunt rationes, probationes, argumenta et similia, non curant de discursu formali, vel virtuali; tam enim esset contra fidei naturam, quod ejus assensus prout fidei est, niteretur rationibus, et probationibus, quæ non essent a mera auctoritate Dei per discursum solum virtualem, quam si id fieret per discursum formalem; sicut non minus repugnat fidei humanæ, prout fides humana est, duci ab aliis rationibus, vel ab experientia propria ad credendum, et non ab auctoritate et testimonio dicentis, si id fiat per unicum actum, et discursum virtualem, quam si fieret per plures actus et per discursum formalem. Sic etiam quando ad contritionem perfectam exigunt Patres, et theologi, quod homo doleat de peccato, non propter alia motiva, sed ex motivo dilectionis Dei, non excludunt solum pluralitatem actuum, ita ut non procedat dolor ille ex actu distincto, qui sit amor alterius finis creati, sed multo magis excludunt quod eodem actu ametur ille alius finis creatus, cujus bonitas, et non bonitas infinita Dei moveat ad dolendum de peccatis.

17 Objectio IX. Nono objiciunt, quia si fides aliquando potest credere mysterium revelatum sine discursu formali, ergo nunquam potest credere cum illo: quia operari cum discursu, et sine discursu est differentia magna, quæ argueret diversitatem in ipso habitu. Respondeo, hoc argumentum nec adhuc de habitu acquisito probare: quia idem habitus fidei humanæ sufficit, ut aliquando per plures actus, et per discursum formalem, aliquando per discursum virtualem, et unico actu credamus amico nobis aliquid testificanti: nam licet initio indigeamus discursu formali, postea tamen exercitio, et consuetudine faciliores sumus, ut absque discursu formali, et solum cum virtuali credamus. Similiter voluntas indiget initio quasi discursu, ut ex amore præcedenti finis procedat ad electionem medii occurrentis; postea vero ex habitu acquisito sine tot actibus statim unico actu vult media occurrentia propter illum finem; imo ad hoc deservit habitus et facilitas acquisita. Ratio autem est, quia licet illi actus circa finem seorsim differant physice ab actibus circa media propter finem; sed tamen ratione ejusdem motivi æquivalent illis, quod sufficit, ut ab eodem habitu possint procedere. Sicut amor, et odium differunt etiam maxime specie physica; et tamen idem habitus quo amamus bonum amici, conducit ad odium circa malum ejusdem amici. Habitus enim ille, ut suppono, sunt species bene ordinatæ repræsentantes motivum, quæ æque deservire possunt ad omnes actus circa illud motivum, sive sint plures, sive pauciores. Quod multo magis procedit in habitibus infusis, quia non generantur ab actibus; et constat manifeste in habitu charitatis: quo possumus amare Deum, et proximum propter Deum per actus distinctos, quorum unus procedat ab alio, vel etiam unico actu indivisibili: quo diligimus proximum propter Deum dilectum super omnia. Idem ergo poterit habitus infusus fidei, cum nulla sit ratio majoris limitationis in eo ponendæ.

Decimo objiciunt, quia si fides uteretur discursu formali, ille generaret habitum per se acquisitum ad talem discursum, quod tamen est omnino falsum. Hoc etiam argumentum æque procedit de discursu virtuali: non minus enim generari posset habitus acquisitus ex illo ad similes discursus virtuales, quam ex discursu formali. Imo etiamsi neges discursum etiam virtualem in fide, eadem est difficultas, cur ille assensus mysterii propter auctoritatem Dei, quicumque ille sit, non posset generare habitum ad similes actus. Idem etiam procedit in actibus supernaturalibus voluntatis: sive enim charitas diligat proximum propter Deum unico actu, sive pluribus, cur illi actus non generabunt habitum ad alios similes actus? omnes ergo respondere debent, et quamcum- 18 Objectio.

Digitized by Google

que rationem attuleris, cur in aliis casibus actus supernaturales non generent habitus acquisitos, applicare poteris ad discursum formalem fidei, qui cum sit etiam supernaturalis, ideo non poterit habitum generare. In mea autem sententia nulla est difficultas: dixi enim in lib. *de anima*, cum habitus acquisiti sint species bene ordinatæ, has non minus relinqui ex actibus supernaturalibus, quam ex naturalibus, et ideo utrobique nos eodem modo ab ipso exercitio experiri facilitatem postea ad operandum : quæ species manent etiam postea in peccatore, imo in eo etiam, qui per infidelitatem perdit habitum infusum fidei : non tamen dicuntur manere charitas, vel fides : quia hæc nomina competunt virtutibus infusis, de quo suo loco dicendum est.

19 Objectio XI. Undecimo objiciunt, quia si actus fidei in homine esset cum discursu formali, et in Angelo sine illo, sequeretur perfectiorem esse in Angelo, qui excessus majoris perfectionis non refunderetur in habitum infusum, quem supponimus esse in utroque æqualem, sed in solam majorem perfectionem naturalem Angeli, ex qua proveniret, perfectiores fidei assensus habere, quod videtur absurdum. Hoc argumento nimium premit se P. Hurtado ubi supra § 32 et 33, cum tamen idem argumentum ab omnibus solvendum sit. Nam licet fides non discurrat, negari non potest, aliquas imperfectiones reperiri in actibusfidei nostræ quæ non reperiuntur in actibus fidei in Angelis. Actus enim nostri propter imperfectionem nostri intellectus fiunt cum conversione ad phantasmata, et per species rerum materialium, unde provenit, quod crassiori et rudiori modo exprimant objecta, minusque distincte, quam actus Angelici, in quibus ejusmodi imperfectiones non sunt. Quare idem argumentum fieri posset de excessu illo perfectionis, quem habent, an proveniat a majori perfectione naturæ : et consequenter idem quæri posset de actibus supernaturalibus voluntatis, qui etiam posita perfectiori cognitione objecti, perfectius etiam illud attingunt, hoc est, cum majori distinctione, et subtilitate, prout, subtilius et distinctius propositum est.

20 Omissa ergo responsione Hurtadi, quæ obscurior fortasse est, respondeo facile ex iis, quæ dixi I, p. tract. *de visione Dei*, imprimis nihil esse perfectionis in actu Angeli, quod sit a sola potentia naturali, et non ab habitu infuso : cum enim totus actus sit adæquate supernaturalis, nulla est formalitas in ipso a sola potentia naturali. Deinde non est major firmitas adhæsionis, aut major intensio, vel certitudo in uno actu, quam in alio, neque etiam majus meritum, cæteris paribus. Quod autem actus angeli habeat aliquam majorem perfectionem physicam ex eo, quod sit actus Angelicus, nullum est absurdum : quia gratia se accommodat naturæ, et elevat illam juxta modum operandi cujuslibet principii. Quod etiam inter homines ipsos contingit; nam homo theologus et doctus, qui meliores, et magis distinctas species habet de objectis fidei, cum æquali habitu infuso fidei, elicit actus meliores quoad modum attingendi, et exprimendi objecta magis distincte et explicite, quam rusticus, qui elicit actus crassiores, et magis confusos; non tamen magis meritorios, aut magis firmos. Cur autem Angelus, et homo cum æquali lumine gloriæ eliciant visiones Dei æque perfectas, rationem discriminis ibi assignavi. Gratia enim, et habitus infusi aliquando elevant subjectum solum ad actus supernaturales eliciendos similes omnino illis, quos naturaliter elicere posset, quoad omnia præterquam quoad solam supernaturalitatem; qui ideo a S. Thoma aliquando dicuntur supernaturales solum quoad modum; non quia substantia etiam ipsa talium actuum non sit supernaturalis; sed quia modus tendendi ad objecta sit omnino similis actibus naturalibus : et tunc, si subjectum per vires naturales poterat elicere actus magis claros, eliciet cum habitu actus supernaturales magis claros. Aliquando vero gratia, et habitus infusus elevat subjectum ad actum, cui similem in modo tendendi ad objectum non possit naturalibus viribus elicere, qualis est visio clara Dei, cujus tendendi modum imitari non potest natura humana, vel Angelica, cum nec homo, nec Angelus possint naturalibus viribus habere cognitionem quidditativam et immediatam objecti summe simplicis, qualis est Deus, sed solum per alienas species, et ad similitudinem aliarum rerum minus simplicium possunt concipere Deum. Quare non elevatur intellectus Angelicus, ut Angelicus, nec humanus ut humanus ad illam visionem, sed uterque sub ratione communi intellectus quatenus est capax intelligendi. Unde parum refert esse intellectum Angelicum, ut visio Dei sit magis clara, vel distincta.

Digitized by Google

21 Quam differentiam elevationis soleo ego explicare hoc exemplo vulgari. Si v. g. Deus elevet duos calamos, alterum bene, alterum male aptatum, utrumque tamen elevet, ut formet characteres aureos, quoscumque formaverit, uterque quidem formabit characteres æque aureos : alter tamen formabit eos perfectos et pulchros ; alter imperfectos, rudes, et impolitos ; quia nimirum uterque elevatus fuit ad formandos characteres aureos similes quoad reliqua iis characteribus quos seclusa elevatione formare posset. Hoc modo elevantur intellectus Angelicus, et humanus per habitum fidei, ad formandos actus fidei aureos hoc est, supernaturales, et ordinis divini, sed similes quoad reliqua iis actibus quos singuli possent sine elevatione formare. Quare utriusque actus sunt æque aurei, et supernaturales ; sed tamen similes quoad reliqua, quia habitus se accommodat objecto, et solum addit supernaturalitatem in actibus, qui quoad reliqua sint Angelici, vel humani. Si vero Deus elevet oleum et aquam ad producendam gratiam æquali elevatione ; oleum, licet in se perfectius sit quam aqua, non producet meliorem gratiam : quia non elevatur ad producendum cum proportione ad effectus, quos oleum, et aqua ut aqua producere possunt, sed ad alium omnino dissimilem. Hoc autem fere modo elevantur intellectus Angelicus et humanus ad visionem Dei, nempe ad effectum similem solum in generica ratione intellectionis intuitivæ illis actibus quos uterque intellectus naturaliter producere posset, non vero similem actibus illis, quos secundum suas differentias Angelus, vel homo naturaliter habere posset circa Deum, et ideo lumen non se accommodat singulorum naturæ secundum id, quod proprium est singulorum, quia id totum impertinens est ad talem modum tendendi in objectum divinum.

22 Objectio XII. Duodecimo objiciunt, quia eodem actu potentiæ visivæ videntur lux et color : ergo eodem etiam actu cognoscitur revelatio, et mysterium revelatum : ita arguit P. Arsubal. I p. disp. v, n. 25. Sed consequentia negatur facile ab Hurtado dict. disp. XXXIX, sect. III, § 21, quia color non potest emittere speciem sui se solo, sine luce, ideo non potest videri, quando non videtur lux, revelatio autem, et mysterium possunt singula dare speciem sui se solis. Addere possumus retorquendo exemplum ipsum, quia licet color non possit videri sine luce ; lux tamen potest videri, et videtur aliquando a longe sine ullo colore : similiter ergo, licet mysterium non possit credi per fidem quin eodem actu credatur revelatio, prout in mea sententia debet attingi et credi per assensum ipsum, quo creditur mysterium, quia est lux quædam illuminans mysterium latens, ut credi possit : ipsa tamen revelatio, quæ est lux, poterit credi seorsim, quin eodem actu credatur mysterium, quia lumen non indiget alio lumine, ut credatur : ille autem assensus revelationis simul cum alio assensu veracitatis divinæ, quæ est etiam lumen partiale, et potest seorsim credi, erit principium ad inferendum tertium assensum circa mysterium, qui attingat etiam veracitatem, et revelationem.

Decimotertio objiciunt, quia quando assentimur conclusioni per discursum, motivum objectivum ad assentiendum non est solum objectum præmissæ, sed ipsa etiam præmissa formalis, ita ut assentiamur conclusioni non solum propter objectum præmissæ, sed etiam quia assensum dedimus illi in præmissis, et ipse assensus præmissæ sit motivum ex parte objecti : hoc autem inveniri non potest in assensu fidei : alioquin non esset theologicus, cum haberet pro objecto formali motivo ipsum assensum formalem præmissæ, qui est aliquid creatum. Ita arguunt Coninch. dict. dub. VII, nu. 101, et Granado dict. tract. IX, disp. I, num. 8. Hoc tamen argumentum supponit principium falsum, quod scilicet præmissæ formales, seu actus ipsi debeant esse objectum ad assensum conclusionis ; quod nullum utique fundamentum habet, nec necesse est ad inferendam conclusionem ex præmissis habere actum reflexum supra ipsos assensus præmissarum, nec ego convincor ad amplectendam conclusionem, nisi a veritate objectiva principiorum, sicut neque ad eligendam medicinam habeo pro motivo ex parte objecti amorem sanitatis, sed bonitatem sanitatis, et utilitatem medicinæ ad sanitatem ; sic fides ad assentiendum mysterio revelato, etiamsi id fiat per discursum formalem, non habet pro motivo ex parte objecti assensus circa veracitatem et revelationem divinam, sed ipsam veracitatem, et revelationem. 23 Objectio XIII.

Decimoquarto objiciunt aliqui recentiores de novo huic sententiæ inconsequentiam : nam sicut colligimus habitum fidei posse dividere illa objecta, et tendere seorsim per 24 Objectio XIV.

Digitized by Google

actus diversos ad veracitatem, et revelationem Dei, eo quod possit tendere simul ad illa: sic deberemus consequenter concedere; quod posset habitus fidei elicere assensum circa existentiam solam Dei, quo dicat, *Deus existit*: nam eadem fides habet pro objecto existentiam Dei, quando dicit, *Deus est verax;* vel certe, quando dicit, *Deus revelat*: per utrumque enim actum affirmatur existentia Dei veracis, vel revelantis: poterit ergo fides seorsim etiam tendere ad existentiam Dei per assensum immediatum. Consequens autem est falsum; nam existentia Dei non cognoscitur a nobis in hac vita, nisi vel per discursum ex creaturis, vel ex revelatione ejusdem Dei: ergo debemus negare, quod fides possit seorsim tendere ad objecta suarum præmissarum, licet possit eodem actu assentiri illis, et rei revelatæ.

25 Retorqueri potest argumentum I. Hoc argumentum retorqueri potest imprimis contra ejus auctores: nam ipsi, licet negent in fide discursum formalem, non tamen possunt negare, nec de facto negant discursum virtualem: sed ponunt actum fidei, qui simul terminatur ad rem revelatam, et ad veracitatem ac revelationem Dei, quo dicitur: *Deus est homo, quia Deus est verax et ipse hoc revelavit*: in quo actu sunt virtualiter tres assensus, unus circa veracitatem Dei, alter circa revelationem, alius circa Incarnationem revelatam. Peto ergo ab iis, si quidem fides tendit in veracitatem, et in revelationem Dei per duos assensus virtualiter distinctos, cur non poterit rursus dividere virtualiter assensum circa existentiam Dei, ab assensu circa veracitatem, vel revelationem, ita ut per unum assensum terminetur ad existentiam Dei, et per alterum ad revelationem, qui ita distinguantur virtualiter inter se, sicut assensus revelationis ab assensu veracitatis, atque ideo fides dicat, *Deus est homo, et quia Deus est verax, et Deus existit, et Deus revelavit?* Si enim potest ita dividere virtualiter eos assensus; petetur jam ab illis, an ille assensus, *Deus existit;* prout virtualiter distinctus est ab aliis, sit mediatus, vel immediatus, et redit contra illos totum argumentum. Si vero negent posse ita dividi, debent reddere rationem, cur magis possit fides dividere virtualiter assensum veracitatis ab assensu Incarnationis, quam assensum existentiæ Dei ab assensu veracitatis, vel revelationis, et quæcumque ratio reddatur, applicari potest ad divisionem etiam realem, cur magis possit realiter dividi assensus revelationis, v. g. ab assensu Incarnationis, quam assensus existentiæ Dei ab assensu revelationis.

Secundo retorqueri potest argumentum contra ipsos in fide humana, quam quidem non negant esse formaliter discursivam, atque ideo debent in ea intervenire hi tres actus: *Petrus dicit hoc, ergo hoc est verum.* Peto ergo, si quidem fides humana elicit illum assensum, *Petrus dicit hoc*, in quo involvitur juxta ipsos, et affirmatur existentia Petri, cur non possit eadem fides dividere, et seorsim affirmare, *Petrus existit.* Si enim potest, petam de illo assensu, an sit mediatus, vel immediatus? Et quidem immediatus esse non potest, quia existentiam Petri non cognoscimus immediate, sed ex operatione. Si vero est mediatus, ergo non est principium, sed conclusio. Hoc autem argumentum procedit eodem modo, etiamsi dicant, habitum principiorum distingui ab habitu conclusionis, atque adeo præmissas fidei humanæ non elici ab habitu fidei humanæ. Hoc enim ad propositum parum refert: quia ad quemcumque habitum pertineat ille assensus, *Petrus dicit hoc*, de illo petam, an possit dividere, et dicere seorsim, *Petrus existit?* Si potest, ergo assensus erit vel immediatus, et hoc non potest esse, quia existentia Petri debet cognosci per aliud; vel erit mediatus; et jam erit propter aliud motivum, atque adeo fides humana non habet pro motivo adæquato veracitatem, et testimonium Petri. Denique, si non potest dividere illum assensum, reddenda est ratio repugnantiæ, quæ eadem reddi potest in nostro casu: omnes ergo debent ad argumentum propositum respondere. 26 Retorqueri potest II.

Et quidem ex ipsomet argumento haberi potuisset ejus solutio: arguunt enim ab absurdo, si fides potest dividere illa objecta, et assentiri seorsim revelationi, ergo poterit subdividere, et assentiri seorsim existentiæ Dei, quæ affirmatur simul cum revelatione: hoc autem est absurdum. Hinc ergo constare posset solutio, quia si in assensu ad solam existentiam Dei seorsim apparet absurdum, quod non apparet in assensu ad revelationem, et ideo ex illo absurdo probare volunt, hoc etiam esse impossibile; jam ergo ex hoc ipso absurdo potest reddi ratio, cur fides possit assentiri seorsim revelationi, et non existentiæ Dei; quia scilicet in hoc secundo apparet absurdum, quod non apparet in illo primo: non est ergo 7

Digitized by Google

inconsequentia concedere illud, et negare hoc, quando in illo non apparet absurdum, quod in hoc apparet. Quale autem sit illud absurdum, aut quæ sit illa repugnantia, facile constare potest, si res attente consideretur in fide humana : hæc enim, ut dixi, potest seorsim dicere, *Petrus dicit hoc;* non tamen potest dicere seorsim, *Petrus existit*. Ratio est clara, quia illa objecta sola possumus dividere, quorum assensus non pendet ab assensu alterius : ideo enim fides non potest seorsim assentiri Incarnationi absque revelatione, quia Incarnationis assensus dependet a revelatione, quæ est motivum assentiendi : ideo potest assentiri seorsim e contra revelationi absque Incarnatione, quia revelatio non dependet ab Incarnatione, ut a motivo assentiendi : ideo etiam potest assentiri revelationi absque veracitate, et e contra, quia illa duo non sibi subordinantur, nec unius assensus dependet ab alio, ideo ergo non potest assentiri seorsim existentiæ Dei, quia affirmatio existentiæ Dei dependet omnino ab affirmatione revelationis : quia existentiam in se non cognoscimus, sed ex eo quod Deus loquatur, cognoscimus illum existere : sicut quando dicis *Petrus loquitur hoc:* et implicite affirmas, Petrum existere; ille assensus diverso modo tendit ad locutionem Petri, et diverso ad existentiam : scilicet ad illam immediate, ad hanc mediate propter locutionem, unde non potest terminari assensus ad existentiam Petri seorsim, quia non haberet rationem assentiendi. Sic assensus ille : *Deus loquitur hoc*. licet implicite affirmet existentiam Dei, alio tamen modo, quam locutionem ; hanc scilicet immediate, illam mediate, et cognitam per ipsam locutionem, quæ non solum est motivum ad assentiendum objecto revelato, sed etiam ad affirmandam existentiam Dei loquentis, sicut locutio Petri, et manifestat objectum et manifestat causam, scilicet Petrum, qui loquitur, et sicut etiam charitas, quæ diligit uno actu proximum propter Deum, potest seorsim alio actu amare Deum solum, licet non possit e contra diligere proximum absque Deo.

Dices, in illa alia præmissa, *Deus est verax,* non affirmatur existentia Dei propter veracitatem, sed æque immediate affirmatur utraque, ergo poterit dividi affirmatio existentiæ ab affirmatione veracitatis. Respondetur, per illam præmissam nec affirmari existentiam, nec veracitatem absolute, sed sub conditione : scilicet : *si Deus est, est verax :* minus ergo poterit dividi assensus, ut existentia Dei seorsim affirmetur absolute.

Objiciunt decimoquinto iidem, quia si fides potest elicere discursum formalem; omnes illi tres actus erunt supernaturales : hoc autem est absurdum, quia non debent multiplicari actus supernaturales absque necessitate : cum ergo possit unicus actus amplecti omnia illa objecta absque discursu formali, non debent concedi illi tres actus supernaturales. Respondetur, in naturalibus etiam non debere multiplicari entia absque necessitate : deberet ergo dici, quod fides humana non possit habere discursum formalem, nec seorsim assentiri veracitati Petri, aut ejus testimonio, ne multiplicentur actus. Negamus itaque multiplicari actus absque necessitate : necesse enim est, saltem juxta rerum naturam, ut omnis discursus virtualis possit resolvi in formalem, in quo clarius apparet vis syllogismi. Unde cum intellectus humanus habeat hunc modum operandi, debuit fides accommodari juxta naturam intellectus, ut possit per discursum virtualem, vel etiam per formalem; quod sæpe necesse est in tardioribus et rudioribus, tendere in sua objecta. Omitto alias leviores objectiones, quas quivis facile dissolvere potest. 28 Objectio XV.

Ultimo opponunt Suarez, et alii huic nostræ sententiæ, quod in discursu formali præter utramque præmissam debet etiam intercedere cognitio bonitatis illationis, cui innititur etiam assensus conclusionis; cui tamen assensus fidei inniti non potest : alioquin assensus mysterii esset minus firmus, et certus, quam assensus ad illationem, cujus bonitas lumine naturæ cognoscitur. Hæc tamen objectio examinanda, et diluenda erit seorsim sectione sequenti. 29 Objectio ultima.

SECTIO III.

An possit intervenire cognitio bonitatis illationis in discursu fidei, et qualis sit illa cognitio.

Hæc est, ut vidimus, una ex potissimis rationibus, quibus P. Suarez, P. Coninch, et alii impugnant nostram sententiam de discursu formali possibili in fide : quia deberet assensus conclusionis inniti, non in sola auctoritate Dei, sed etiam in bonitate illa- 30

Digitized by Google

tionis, quæ semper in quolibet discursu movere debet ad assensum conclusionis, quæ motio significatur per illud, *ergo*, quod in qualibet conclusione apponitur, per quam particulam significamus vim illationis unius ex alio, quam illationem per aliquem etiam assensum approbamus : quæ bonitas illationis non creditur propter auctoritatem Dei, sed lumine naturæ, et per regulas logicas, quare assensus mysterii reduceretur tandem in veritatem regularum logicarum, et in lumen naturæ.

31 De hac cognitione bonitatis illationis, et de ejus necessitate, et quomodo interveniat in fide, et moveat ad assensum mysterii revelati, diximus multa disp. I, sect. XIII quæ non oportet nunc repetere. Ex iis autem, quæ ibi diximus respondere facile possumus nunc ad hanc objectionem, et imprimis respondeo, hoc argumentum etiam habere locum, licet fides solum habeat discursum virtualem, et non formalem : nam in discursu etiam virtuali invenitur suo modo illatio unius ex alio, et cognitio connexionis, quam habet objectum conclusionis cum principiis objectivis ; nam licet illa objecta non cognoscantur per actus diversos, cognoscuntur tamen unico actu omnia, quæ cognoscerentur per syllogismum formalem : quare in omni sententia fatendum est, ad credendam Incarnationem requiri cognitionem connexionis quam Incarnatio habet cum prima veritate, et revelatione Dei.

32 Respondebit aliquis, actum fidei nullo modo fundari in bonitate illationis, sed solum in auctoritate divina; nam licet in assensu naturali requiratur, quod fundetur in bonitate illationis, in hoc tamen consistit supernaturalitas fidei, ut postquam cognoscitur bonitas illationis, possit voluntas imperare assensum innitentem solum in auctoritate Dei, et non in illatione. Ita videtur indicare Suarez disp. VI, sect. VII, num. 7 et alibi. Sed hoc non videtur credibile. Primo, quia videtur esse supra omnem facultatem intellectus etiam per potentiam obedientialem, quod assentiatur alicui objecto propter aliud, et tamen non attendat ad connexionem unius cum alio : quid enim est assentiri propter aliud, nisi quia unum infertur ex alio, seu connectitur cum alio ? Secundo, si hoc esset possibile, posset etiam intellectus assentiri Incarnationi post cognitam revelationem, et tamen non assentiri propter revelationem. Hoc autem nec concedit, nec concedet ipse Suarez ; ergo minus debet concedi illum primum, magis enim repugnat quod assentiatur Incarnationi propter revelationem, et tamen non attendat ad connexionem Incarnationis cum revelatione.
Confirmatur, quia cognitio bonitatis illatio- 33
nis præsupponitur et prærequiritur, ut fatentur adversarii ; ergo influit, non aliter, quam movendo et inducendo intellectum ad assensum Incarnationis; ergo repugnat intellectum assentiri, et non moveri a bonitate illationis cognita. Tertio, fideles, præsertim rustici, assentiuntur mysteriis fidei propter testimonium Dei, sicut assentiuntur aliis rebus propter testimonium hominum, licet cum majori adhæsione prout decet auctoritatem divinam. Si autem deberent assentiri diverso modo, et non attendendo ad connexionem revelationis cum re credita, deberent de hoc admoneri a prælatis, et parochis, ipsi enim nec sciunt, nec scire possunt talem obligationem ; et aliunde ipse Suarez fatetur, nunquam intellectum credere hoc modo alia objecta, quæ credit per vires naturæ, quia hic modus assentiendi non est naturaliter possibilis ; deberent ergo prædicatores monere plebem, ut crederet non utcumque propter auctoritatem Dei, sed non attendendo ad connexionem auctoritatis
Dei cum mysterio revelato. Hæc omnia quis 34 Assensus fidei etsi fundetur partialiter in bonitate illationis formalis vel virtualis, non fundatur in aliquo naturaliter cognito.
non videat esse contra omnium fidelium mentem, et experientiam ? Ad objectionem ergo debemus respondere, assensum fidei fundari quidem partialiter in bonitate illationis formalis, vel virtualis. Neque ex hoc fit, assensum Incarnationis fundari in aliquo naturaliter cognito : nam licet illa bonitas illationis posset cognosci naturaliter ; sicut veracitas Dei ; cæterum sicut ipse habitus fidei concurrit ad cognoscendam veracitatem Dei, quatenus necessaria est ejus cognitio ad credenda mysteria revelata, sic etiam a fortiori concurrit ad cognoscendam bonitatem illius illationis actu supernaturali, quatenus illa etiam cognitio requiratur ad credendam Incarnationem v. g. propter Dei revelationem ; ut bene advertit Becanus in præsenti, cap. VIII, q. III, nu. 12. An vero fides magis assentiatur bonitati illationis, quam mysterio revelato ? Existimo idem dicendum esse, quod supra de assensu principiorum dictum est ; nam quoad hoc eodem modo se habet bonitas illationis, cum in ea etiam partialiter fundetur assensus mysterii. Quando vero infertur, quod assensus myste-

Digitized by Google

rii non inniteretur soli auctoritati Dei, neganda est sequela; nam per illud, *soli*, non excluditur id, quod essentialiter involvitur in assensu fundato in auctoritate Dei: eo enim ipso quod innititur auctoritati Dei, debet moveri a connexione, quæ apparet inter auctoritatem Dei, et veritatem objecti revelati, cum non possit aliter auctoritas Dei movere ad assensum mysterii, nisi ut connexa cum mysterii veritate. Sic etiam diximus cum toto rigore, nos aliquid credidisse soli Petro, et propter ejus solum testimonium et auctoritatem; et tamen auctores contrariæ sententiæ concedunt, in fide humana intervenire discursum formalem, et cognitionem bonitatis illationis: quæ bonitas illationis non solet appellari motivum *ut quod*, sed *ut quo*, quia ea est, quæ applicat, et conjungit motivum, ut possit sufficienter movere sicut etiam unio formæ substantialis cum materia non solet appellari principium operandi, nisi *ut quo*, quia est conjunctio formæ, ut possit operari: quamvis hoc totum pertinere possit ad modum loquendi.

35 *In quo sensu verum sit, assensum fidei refundi in lumen naturæ saltem ex parte.*

Ad id vero, quod dicunt, refundi jam assensum fidei in lumen naturæ saltem ex parte, distinguendum est. Si enim sensus sit, refundi partim in aliquid, quod non sit revelatum a Deo, nec credatur propter ejus auctoritatem, concedimus: nam ipsa etiam veracitas Dei, prout movet ad credendum mysterium, non creditur propter Dei revelationem, ut vidimus disp. I, quia alioquin sequeretur vel circulus vitiosus, vel processus in infinitum, sed aliunde debet cognosci. Quod idem diximus de revelatione, quæ quidem non creditur, quia ipsa revelata sit a Deo, sed aliunde ex terminis ipsis apparet saltem obscure. Eodem ergo modo dicimus, bonitatem illationis, seu connexionem necessariam inter testimonium Dei veracis, et veracitatem mysterii revelati non credi, quia ipsa etiam revelata sit a Deo, sed ipsam ex se immediate constare. Si vero sensus sit, quod refunderetur assensus mysterii in lumen naturæ, hoc est, in aliquid cognitum per actum naturalem, negandum est: nam hæc ipsa bonitas illationis cognoscitur per actum supernaturalem elicitum ab eodem habitu infuso. Sicut enim veracitas Dei, licet cognosci possit per lumen naturæ, et per actum naturalem, quoties tamen fundat, vel fundare potest discursum fidei, cognoscitur per actum supernaturalem elicitum ab habitu fidei; sic etiam dicendum est de bonitate illationis. Et sicut ad assensum circa veracitatem Dei præcedit pia affectio voluntatis, ut saltem assensus ille sit firmissimus, et super omnia, et aptus ad fundandam fidem mysterii revelati firmissimam: ita præcedit pia affectio voluntatis imperans assensum firmissimum, et super omnia circa bonitatem illationis, ut possit deservire ad assensum firmissimum circa mysterium. Nam voluntas imperans assensum firmissimum circa mysterium imperat etiam omnia necessaria ad talem assensum, et per consequens etiam firmissimum circa principia, et circa bonitatem illationis, sine quo non esset assensus firmissimus circa mysterium revelatum.

Cavenda ergo est vel explicanda diligenter propositio illa universalis, quam adversarii frequenter assumunt, quod omnes actus fidei debent habere pro motivo formali revelationem divinam. Si enim sermo sit de iis actibus, qui proprie, et stricte dicuntur *fides*, vera est propositio, ii quippe soli sunt assensus circa mysteria revelata: ille enim assensus appellatur stricte *fides*, quo aliquid alteri credimus: quare ille assensus solus erit stricte *fides divina*, quo Deo aliquid credimus; quod solum competit actui, quo credimus mysterium revelatum propter divinam auctoritatem; et ab hoc actu totus habitus habet denominationem *fidei*: si vero sermo sit de omnibus actibus, qui eliciuntur ab habitu fidei, non est concedenda illa propositio universalis; quia non omnes habent pro motivo revelationem divinam, nec omnes sunt stricte *fides*, sed aliqui sunt principia fidei, qui tamen eliciuntur etiam ab eodem habitu fidei. Sicut etiam ab habitu *Pœnitentiæ* eliciuntur multi actus, qui non sunt pœnitentia, sed desiderium non peccandi, gaudium de peccato vitato, et alii similes, licet ab actu detestationis, et pœnitentiæ totus habitus appelletur *Pœnitentia*. 36 *Propositio illa universalis, quod. Omnes actus fidei Debent habere pro motivo formali revelationem divinam est explicanda.*

Denique quando inferunt, et opponunt, quod assensus fidei refunderetur in veritatem regulæ logicæ, atque ideo deberemus regulas syllogisticas logicas credere actu supernaturali firmissimo, et super omnia; quia cognitio de bonitate illationis pertinet ad logicam: neganda est sequela. Aliud enim est applicare regulas logicas universales ad hanc illationem, et ex illis regulis et præceptis probare hanc esse bonam illa- 37

Digitized by Google

tionem : et hoc pertinet ad logicam, non ad fidem : neque id necessarium est ad credendum mysterium revelatum propter divinam auctoritatem etiam per discursum formalem. Aliud vero est cognoscere in particulari, hanc esse bonam illationem absque alia applicatione regularum et præceptorum logicæ ; et hoc facit fides sive discurrat formaliter, sive solum virtualiter. Nam rusticus, qui nihil de logicæ præceptis unquam audivit, optime tamen discurrit in pluribus materiis, et credit fide humana etiam per discursum formalem suis amicis : et scit evidenter bene inferri, si emit rem quatuor aureis ad lucrandum, non posse se eam vendere tribus, quia id non esset lucrum, sed jactura ; neque ad hoc credendum opus est, quod consulat regulas logicorum, vel eorum præcepta applicet ; quia bonitas hujus illationis in particulari ex se ipsa clare patet, licet nesciat rationes reddere et explicare, cur sit bona : quas rationes logicus juxta sua præcepta reddit ; sic etiam qui architectus non est, nec ullas regulas illius artis didicit, visa tamen fabrica pulchra et proportionata, approbat illam, et fatetur esse bonam, licet non possit juxta præcepta artis id probare. Qui coquus etiam non est, nec culinæ artem novit, approbat cibum bene conditum, licet rationem juxta regulas reddere nequeat. Sic etiam omnes, licet logici non sint, approbant illationem bonam in multis materiis, nihil prorsus dicentes de regulis logicorum. Fides itaque nihil dicit de regulis universalibus logicorum, sed judicat bene inferri veritatem mysterii ex eo, quod Deus summe verax illud revelet : quam bonitatem particularem hujus illationis manifeste cognoscimus in se ipsa, vel ex ipsis terminis ; et assentimur firmissime, et super omnia, quod sit connexio veracitatis, et revelationis Dei cum veritate mysterii quia ita necesse est firmissime huic connexioni assentiri, ut sequatur assensus firmissimus rei revelatæ, nullo modo probantes hanc bonitatem illationis, seu hanc connexionem inter illa objecta ex illa veritate præceptorum, quæ logica tradit, quæ plures fideles ignorant, et qui ea sciunt nullo modo ad ea attendunt id hoc judicio.

38 Assensus fidei non fundatur in principio illo communi. *Quæ sunt eadem uni tertio,* etc. nec in principiis illis, *dici de omni et dici de nullo.*

Unde nec fundatur a fidelibus hic assensus in principio illi communi, « quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se ; » nec in principiis illis artis syllogisticæ : *dici de omni*, et *dici de nullo;* ad quæ non attendunt ; ideo non sequitur, quod fides in suo discursu debeat credere super omnia illa principia, quibus non utitur, sed solum judicat de hac connexione, et illatione in particulari. Sicut, licet Deus revelasset bonitatem hujus illationis, non ideo revelasset, nec nos deberemus firmissime credere veras esse regulas illas logicas, ex quibus posset probari bonitas hujus illationis. Sic ergo et nos possumus illam judicare, et testificari, nihil dicendo de veritate illarum regularum. Quando autem requirimus cognitionem bonitatis illationis, non loquimur de illatione formali, qua unus assensus infertur ex aliis; hæc enim esset cognitio reflexa super ipsos actus intellectus, quæ non est necessaria ad discursum ; sed loquimur semper de illatione objectiva, hoc est, de connexione necessaria, quæ est inter veritatem objectivam principiorum, et veritatem objecti conclusionis, seu inter revelationem Dei summe veracis, et veritatem objecti revelati ; quæ connexio dicitur bonitas illationis objectivæ, quæ sola cognosci debet in discursu formali.

39 Objectio I.

Objicit primo P. Coninch dicta disp. IX, dub. VII, n. 7 quia ex nostra sententia sequeretur, multos rudes non posse certum fidei assensum elicere ; quia ipsi non vident bonitatem, aut certitudinem consequentiæ, nec possunt ullo modo scire, qui syllogismi sint boni, qui non ; sed fere circa omnem consequentiam dubitant, an bona sit. Respondetur, si ita rudes sint, ut hanc illationem, seu connexionem non agnoscant, neque etiam sine discursu formali credere poterunt ; ad omnem enim fidem, necesse est, quod credant rem revelatam, quia Deus est verax, et hanc rem revelat. Non possunt autem moveri ad credendam Incarnationem ex tali motivo, si non intelligant majorem connexionem habere cum Incarnatione revelationem Dei veracis, quam somnum Turcæ. Nemo itaque, qui rationis sit compos et terminos intelligit, est adeo rudis, ut non videat connexionem inter principia illa, et illam conclusionem. Alioquin non solum credere, sed nec commercium cum hominibus habere, aut sibimet in rebus suis consulere poterit. Ad hæc enim omnia necesse est discurrere ; nec homines quidquam agere possunt, nisi discurrant etiam ad minimas operationes nec discurrere possunt per te nisi cognita bonitate illationis. Quare nec poterit triticum seminare, aut metere ad sibi, suæque familiæ providendum : quia semper dubita-

Digitized by Google

bit, an bene inferatur necessitas seminandi, et metendi ex necessitate tritici ad comedendum panem, et sic in rebus aliis humanis.

40 Objectio II. Objicit secundo idem Auctor n. 98 in fine, quia ille, qui in dicto syllogismo crederet certo utramque præmissam, atque etiam consequens, seu mysterium revelatum, negaret tamen consequentiam esse certam, non esset hæreticus; ergo non pertinet ad fidem judicium de bonitate illius consequentiæ, vel illationis. Respondeo, supponi falsum, si eo casu contendas, quod homo ille credat mysterium revelatum fide certa: non potest enim credi fide certa, nisi credatur certo propter auctoritatem Dei, nec potest credi certo propter auctoritatem Dei nisi credatur certo connexio auctoritatis divinæ cum veritate mysterii: nam sicut non potest fide certa credi mysterium revelatum, nisi credatur certo veracitas, et revelatio Dei, quæ moveat ad credendum mysterium; ita non potest etiam mysterium credi certo, et firmissime propter auctoritatem Dei, si non creditur certo, et firmissime connexio auctoritatis divinæ cum veritate mysterii revelati, quia, ut vidimus, non possumus firmius assentiri conclusioni, quam motivo: cum ergo connexio auctoritatis divinæ cum mysterio moveat etiam partialiter ad credendum mysterio, repugnat vacillare aliquem circa veritatem illius connexionis, et adhuc firmiter retinere veritatem mysterii propter connexionem cum auctoritate divina. An vero judicandus esset hæreticus, qui negaret consequentiam illam, vel diceret illationem non esse certam; respondeo, per se loquendo nisi ignorantia excusetur, esse hæreticum: quia dicere illationem illam esse incertam, esset dicere, quod possit sequi falsum ex illis principiis, scilicet ex Dei veracitate infinita, et revelatione actuali: quare implicite diceret, non esse certum, quod licet Deus sit summe verax, et aliquid revelet, adhuc res revelata debeat esse vera, sed fortasse posset esse falsa. Hæc autem assertio explicata: « contingere potest, quod res a Deo summe veraci revelata sit falsa, vel certe de hoc dubitari potest: » per se loquendo, hæretica est, ut constat ex disp. IV, sect. II ubi, vidimus de impotentia Dei ad mentiendum, vel testificandum aliquid falsum.

DISPUTATIO VIII.

De veritate fidei, ubi de ejus definitione.

Complectemur hic aliquas faciliores quæstiones de actu fidei, quas tamen, quia communes fere sunt ad ejus habitum, non oportebit postea repetere, quando de habitu agendum erit. Dicemus imprimis de unitate, quam fidei actus habent, et de diversitate, quæ inter ipsos inveniri potest.

SECTIO I.

Aliquæ differentiæ inter actus fidei enumerantur.

Si sermo sit de fide in tota sua latitudine, 1
sub ea comprehenduntur fides supernaturalis, et naturalis, hoc est, infusa, et acquisita, quæ duæ specie et genere differunt, ut constat. Deinde loquendo de fide solum infusa, et supernaturali in sua etiam latitudine, comprehendit actus intellectuales, quibus assentimur, et actus etiam voluntatis, seu piæ affectionis, a quibus completur fides in ratione virtutis honestæ et meritoriæ: comprehendit etiam habitum intellectualem, et habitum voluntatis, qui uterque habitus, et utrique actus conflant unam virtutem integram fidei constantem ex constitutivis partialibus specie diversis.

Suppono etiam in intellectu præter habi- 2
tum infusum dari etiam, et requiri species intellectuales ad eliciendos actus fidei: de quibus speciebus est quæstio, an debeant esse etiam supernaturales, an vero sufficiant species naturales: de quo dicemus infra, quando agemus de supernaturalitate fidei, ubi etiam videbimus de apprehensionibus ipsis præcedentibus assensum, an sint naturales, vel supernaturales. Suppono denique, præter habitum, et species non requiri aliam qualitatem supernaturalem, quam aliqui appellant lumen, et dicunt esse aliquid superadditum, quos tacito nomine

Digitized by Google

refert Coninch. disp. XVI, dub. IV, n. 10. et impugnat n. 14, quia, licet Deus dicatur credentibus infundere lumen II, *ad Cor.* VI. *Deus qui dixit de tenebris lumen splendescere, illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ*, et I. *Petr.* II. *Qui vos vocavit de tenebris in admirabile lumen suum :* id tamen non intelligitur de lumine evidentiæ, quo res ipsæ credendæ clare cognoscantur, sed de claritate circa credibilitatem mysteriorum et de apprehensionibus præcedentibus assensum fidei, et apte proponentibus objecta, licet non evidenter, et denique de habitu fidei, et aliis auxiliis præcedentibus, quæ omnia appellantur lumen quatenus faciunt, ut cognoscamus, quæ antea latebant.

3 *Actus intellectuales fidei an omnes sint ejusdem speciei infimæ?*

His suppositis, dubitari potest imprimis de actibus fidei intellectualibus, an omnes sint ejusdem speciei infimæ. Affirmant aliqui, quos sequitur Suarez disp. VI, sect. III, num. 11, ubi concludit, omnes fidei assensus esse ejusdem speciei infimæ : quia omnium ratio formalis objectiva est una et eadem, quod etiam docet Coninch. disp. XVI, n. 18. Contrarium tamen supponit, ut certum Hurtado disp. LVI, sect. I, § 4, dicens, vix ab ullo negari. Nos etiam supra disp. I, sect. II diximus, posse differre specie physica pro varietate specifica revelationum, quas credimus; in particulari ergo videndum est, ex quibus capitibus differe possint specie.

4 *An actus fidei speculativi differant specie a practicis.*

Et primo quæri potest, an actus fidei speculativi differant specie ab actibus practicis. Suppono enim, fidem utrosque actus elicere : nam assensus circa Trinitatem est omnino speculativus, cum nihil dictet de faciendo suo objecto; et e contra actus, quo credimus actum pœnitentiæ esse faciendum ad obtinendam veniam peccati commissi, est practicus, ut probat Coninch. ubi supra num. 17. qui addit utrumque esse ejusdem speciei propter unitatem motivi formalis. Et quidem ego facile concedam, ex eo præcise capite non variari speciem illorum actuum : aliunde tamen vix continget, quod ii actus non differant specie, propter variationem specificam motivi formalis partialis, ut statim dicam.

5 *Diversitas specifica in actibus fidei ex parte motivi formalis.*

Secundo ergo considerari potest diversitas specifica in actibus fidei ex parte motivi formalis : nam licet veracitas Dei sit semper eadem : revelatio tamen Dei non videtur semper esse eadem in specie, ut probavi latius disp. I, sect. II, quam sententiam a me olim traditam amplexus est P. Hurtadus ubi supra sect. III, § 29 et sequent. ubi late probat, revelationes ipsas Dei, quæ sunt etiam motivum formale fidei partiale, differre specie, qui bene etiam impugnat responsiones quæ afferri possent. Unum ego addam, nimirum, licet fingamus Deum unica revelatione revelasse duo, vel plura objecta specie diversa, atque adeo in assensu singulorum motivum formale videri posset esse idem specie et numero : adhuc posse inveniri distinctivum sufficiens utriusque actus ad invicem. Ostendimus enim disp. præcedenti non solum concurrere ex parte motivi formalis veracitatem et revelationem Dei, sed etiam connexionem objectivam quæ apparet inter veritatem principiorum et veritatem objecti conclusionis; quæ connexio appellatur bonitas illationis objectivæ, et est motivum formale saltem *ut quo*. Hæc autem connexio videtur esse specie diversa, quoties unum ex extremis, inter quæ versatur, specie diversum est ab extremis alterius connexionis, sicut quælibet unio physica differt specie, quoties extrema, vel aliquod illorum differt specie ab extremis alterius unionis. Cum ergo connexio illa non sit objectum materiale, sed formale, quia non creditur propter aliud, sed apparet in se : consequens est, ut quoties mysteria credita differunt specie, actus etiam distincti, quibus creduntur, specie differant : quia vel respiciunt formaliter revelationes specie diversas, vel saltem illationem objectivam, seu connexionem veritatis mysterii cum veracitate, et revelatione Dei, quæ connexio non sit ejusdem speciei, cum variari debeat in specie pro varietate specifica ipsius mysterii, quod est unum extremum illius connexionis.

Unde tertio certum videtur, quod in discursu formali fidei, quando assensus distinctus terminatur ad veracitatem Dei, et distinctus ad revelationem, ii duo differant specie inter se, cum objectum formale unius sit omnino diversum ab objecto formali alterius, nec assensus revelationis sit propter veracitatem, nec assensus veracitatis sit propter revelationem, prout aliqui supponunt, quod jam sæpe impugnavimus : quare suppositis iis, quæ in superioribus dicta sunt, non potest dubitari de differentia specifica inter illos duos actus, qui cum ambo eliciantur ab habitu fidei; jam ex hoc saltem capite habitus fidei habebit actus specie diversos. 6 *Quando assensus distinctus terminatur ad veracitatem Dei, et distinctus ad revelationem, ii duo differunt specie inter se.*

Digitized by Google

7 An actus fidei affirmantes differant specie a negantibus.

Quarto dubitari potest, an actus fidei affirmantes differant specie a negantibus, v. g. actus, quo credimus Adamum non obedisse præcepto Dei. Et quidem, quando objecta sunt specie diversa, atque ideo revelationes etiam vel motiva formalia; jam ex eo capite actus specie differunt juxta proxime dicta. Difficultas esse potest, an ex illo etiam capite, quod alter sit assensus, alter dissensus, arguatur differentia specifica physica, v. g. actus, quo credimus Christum resurrexisse tertia die, et actus, quo negamus ejus corpus mansisse post tertium diem in sepulchro: quorum duorum actuum objectum materiale, et formale videtur re ipsa esse idem. Quod dubium videtur esse philosophicum; nam qui satis probabiliter dicunt, assensum et dissensum differre specie physica propter diversum valde tendendi modum, quem habent, cum assensus tendat per modum prosecutionis, et dissensus per modum fugæ, seu recessus intentionalis; consequenter dicturi videntur, hanc etiam esse differentiam specificam in actibus fidei. Nec reputabunt inconveniens, quod ab eodem habitu procedant actus adeo diversi; cum ab eodem etiam habitu charitatis procedant amor, et odium; amor Dei, et odium, seu fuga peccati, qui etiam duo actus videntur specie diversi. Imo ab eodem etiam habitu acquisito amicitiæ erga Petrum procedit gaudium de ejus bono, et tristitia de ejus malo, qui affectus videntur etiam specie diversi.

8 Cæterum, quamvis id consequenter diceretur, si fides posset habere actus dissensuum, et qui non sint affirmativi; videri tamen posset suppositionem esse falsam, nec a fide elici merum dissensum, sed omnes ejus actus esse judicia affirmativa, atque adeo ex hoc capite non esse differentiam specificam inter actus fidei. Ratio esse potest, quia actus quos elicit fides, vel sunt circa principia, nempe circa veracitatem et revelationem Dei, vel circa conclusiones, seu res revelatas. Et quidem circa principia non elicit dissensus, sed assensus. *Deus est summe verax :* seu, *Quidquid Deus dicit, est verum, et Deus revelavit Incarnationem, vel Trinitatem,* etc. Unde nec circa conclusiones, seu mysteria revelata videtur posse fides elicere, nisi assensus, seu actus affirmantes : quia ex duabus præmissis affirmativis non potest inferri conclusio negativa, sed solum affirmativa, ut constat ex regulis summulisticis. Cum ergo utraque præmissa fidei sit affirmativa, conclusio debet semper esse etiam affirmativa. Quod confirmari potest, quia per omnem conclusionem fidei credimus Deo, seu credimus id, quod Deus dicit propter ejus auctoritatem, et testimonium : *credere* autem significare videtur assensum et prosecutionem, non fugam et recessum, qualis est dissensus : ergo omnis actus fidei debet esse assensus, et non dissensus. Quæ omnia æque procedunt, licet fides non discurrat formaliter, sed solum virtualiter : quia in discursu etiam virtuali conclusio virtualis innititur medio, et præmissis virtualibus, quæ præmissæ movere non poterunt ad dissensum, si utraque sit affirmativa circa objecta præmissarum.

Re tamen vera non invenio sufficiens fundamentum ad negandum in universum, 9
quod fides possit elicere dissensus, et actus non affirmantes, sed negantes, licet regulariter loquendo fortasse ille alius sit communis modus operandi in objectis fidei. Quod dupliciter declarari potest. Primo quia possumus formare discursum fidei alio modo, nimirum : nihil quod Deus negat, est verum : sed Deus negat inferorum pœnas finiendas : ergo non est verum illas esse finiendas. In quo discursu, vel syllogismo major propositio non est affirmativa, sed negativa, atque adeo ex illa, et minori affirmativa potest inferri legitime conclusio negativa : sicut in hoc syllogismo : nullus homo est lapis. Petrus est homo : ergo Petrus non est lapis. Videtur autem discursus ille ad fidem pertinere : quia motivum formale dissentiendi in conclusione est veracitas summa Dei in negando falsa, seu non negando vera, quod non minus pertinet ad veracitatem, quam affirmare vera, et non falsa. Item alterum motivum partiale est testificatio Dei : non minus enim loquitur et testatur, qui negat aliquid fuisse, quam qui affirmat aliquid aliud fuisse : concurrit ergo totum fidei motivum ad illum dissensum; quare tunc dissentimus fini pœnæ inferorum, eumque negamus præcise propter veracitatem, et revelationem Dei : quid ergo deest, ut dissensus ille sit actus fidei formaliter, et proprie?

Secundo possumus hoc ipsum declarare 10
formando syllogismum, seu discursum hoc alio modo : quidquid Deus dicit, non est falsum; sed Deus dicit, Verbum esse incarnatum, ergo non est falsum Verbum esse

Digitized by Google

incarnatum; qui esto non sit discursus, et actus fidei directus, et formalis; est tamen indirectus et æquivalens: nam idem reipsa credit, qui credit verum esse, Verbum esse incarnatum, ac qui credit non esse falsum Verbum esse incarnatum: sicut idem dicit, qui dicit non esse tenebras, ac qui dicit esse lucem. Quare sicut possumus, et debemus credere super omnia propter devinam auctoritatem, verum esse, Verbum esse incarnatum, quia Deus verax hoc dicit, ita possumus et debemus credere eadem firmitate, non esse falsum, Verbum esse incarnatum: quia Deus verax id dicit. Ecce in utroque casu datur dissensus, tam in præmissa majore, quam in conclusione, et pertinent ad fidem, et eliciuntur a fide. Nec obstat, omnes actus fidei debere esse actus credendi, credere autem videtur significare assensum: quia in rigore non minus credimus alicui, quando negamus quod ipse negat, quam quando affirmamus quod ipse affirmat: credere enim est in judicando sequi judicium alterius: et in utroque casu sequimur æque judicium Dei, vel affirmativum, vel negativum. Sicut non minus conformat se amicus voluntati amici respuendo quæ amicus respuit: quam prosequendo, quæ amicus prosequitur; et uterque est æque actus charitatis erga Deum.

11 An fides particularis differat specie a fide universali.

Quinto dubitatur, an fides particularis differat specie a fide universali: hoc est, an fides, qua quis credit, quod sibi privata revelatione revelatum est, differat specie a fide, qua credit articulos toti Ecclesiæ communes. De hoc diximus disp. I, sect. II, eumdem habitum extendi ad utramque revelationem amplectendam: si tamen privata revelatio proponatur cum talibus motivis credibilitatis, quæ obligent ad credendum. Rursus si illi duo assensus ex parte motivi formalis saltem partialis differant specie juxta regulas traditas, non erit difficultas. Dubium solum esse potest, an ex hoc præcise capite, quod sit revelatio privata vel communis, refundatur differentia specifica in ipsos assensus. Ad quod respondendum breviter est negative cum Suar. disp. VI, sect. III, n. 6. Quod enim Petrus mihi soli aliquid dicat, vel mihi, et aliis simul, non variat formaliter motivum credendi in ratione motivi, sed valde per accidens se habet, ut ego credam: non est ergo ex eo solum capite ponenda differentia specifica inter assensus

12 Fides explicita, et implicita an specie differant? Explicita quid sit? Implicita quid.

Sexto dubitatur de fide explicita, et implicita, an differant specie. Explicita est, qua credimus aliquod mysterium explicite, ut Trinitatem, vel Incarnationem: implicita vero dicitur, qua rusticus credit omnia in confuso, quæ Ecclesia credit, per quam de nullo mysterio in particulari potest rationem reddere. Suar. ubi supra n. 8. negat differre specie illos duos assensus. Ego tamen puto distingui: quia licet in illo objecto confuse credito contineatur etiam hoc aliud, quod ab alio creditur explicite: ille tamen modus attingendi explicite, vel confuse sufficit ad differentiam specificam; ut constat in duabus cognitionibus, quarum prima terminetur explicite ad rationem communem animalis; altera vero ad rationem hominis; quas duas cognitiones nemo negat differre specie inter se: nam licet ratio hominis contineatur etiam in illo conceptu confuso animalis: non tamen continetur ita, ut possit intellectus reddere rationem de illa differentia rationalitatis: alioquin cognitio entis in communi esset ejusdem speciei cum qualibet cognitione cujuslibet entis in particulari. Sic autem se habet fides illa implicita non solum quoad objectum materiale, sed etiam quoad objecta formalia fidei, nempe quoad revelationes. Qui enim credit in confuso, quidquid Ecclesia credit, habet pro motivo saltem partiali omnes revelationes, quibus Deus aliquid Ecclesiæ revelavit, quæ revelationes distinguuntur specie pro varietate objecti revelati, ut vidimus; et sicut de nullo objecto revelato in particulari potest reddere rationem; ita etiam nec de ulla revelatione secundum propriam ejus speciem: differt ergo assensus ille essentialiter etiam ex parte motivi ab assensu explicito circa Trinitatem, cum hic habeat pro motivo talem revelationem in particulari de tali objecto.

13 Habitus fidei an sit unus indivisibilis.

Septimo, dubitari potest de ipso habitu fidei, an sit unus indivisibilis, vel confletur ex pluribus partialibus: de quo ultra alios videri potest late Kon. dicta disp. XVI, dub. II. et Hurt. dicta disp. LVI, qui sect. IV, § 46. fatetur, licet ex Scriptura, aut Conciliis, vel Patribus probari non possit efficaciter, quod habitus fidei sit unus; sufficere tamen consensum omnium scholasticorum, ut id non possit sine temeritate negari; et quidem verba illa Pauli *ad Ephes.* IV, 5. *Unus Dominus, una fides, unum baptisma;* quæ ab aliquibus solent ad eam habitus unitatem probandam, parum efficacia sunt:

Digitized by Google

quia ibi Apostolus loquitur de fide objectiva, hoc est de doctrina credita, quam dicit esse eamdem apud omnes, ita ut non alius hoc, alius aliud credat, sed idem omnes, ut explicuit Hieron. in eum locum Pauli. Notat autem bene idem Hurt. sect. I, § 4. licet Apostolus egisset de fide non objectiva, sed formali, actuali, vel habituali, ex hoc tamen non probari unum habitum simplicem in singulis fidelibus : nam sicut dicitur vere unam esse faciem utriusque fratris gemelli, quos propter summam similitudinem discernere non possumus, licet facies in singulis non sit aliquid simplex, sed composita ex multis partibus : sic posset dici una fides, et objectiva, et formalis omnium fidelium, propter similitudinem omnium in fide objectiva et formali, licet utraque fides in singulis non esset aliquid simplex, sed conflatum ex multis objectis creditis, et ex multis habitibus ad credendum; sicut de facto constat fides actualis in singulis fidelibus ex multis actibus fidei, quibus diversos articulos credunt.

14 Adverte tamen, quando fides dicitur una in omnibus fidelibus, sive intelligatur de objectiva, sive de formali, propter similitudinem magnam; hanc tamen similitudinem posse recipere magis et minus, ita ut magis similis inveniatur inter hos, quam inter illos. Quia licet omnes eadem credant; non tamen omnes eodem modo, et æque explicite : quare magis una est fides inter eos, qui æque possunt reddere rationem explicitam de eisdem. In quo sensu intelligenda sunt verba Hieron. tom. VI. in epist. *ad Titum* cap. I, 4. super illa Pauli verba, *juxta communem fidem*. Ubi Hieronymus sic ait : « Quod quidem melius mihi videtur Apostoli Pauli, et Titi fidem fuisse communem, quam omnium credentium : in quibus pro varietate mentium fides communis esse non poterat. » Quia nimirum Titus a Paulo eruditus habebat explicitam fidem de iis, de quibus et Paulus, de quibus fideles alii non omnes poterant explicitam fidem habere, et ideo magis una, et similis videtur Hieronymo fuisse fides in Paulo et Tito.

Licet omnes eadem credant, non tamen omnes eodem modo, et æque explicite.

15 Loquendo ergo de possibili non repugnasset, fidem habitualem conflari ex multis habitibus infusis partialibus : sicut nec e contra repugnaret dari unum habitum infusum simplicem in voluntate ad omnes actus supernaturales voluntatis, et unum in intellectu ad omnes actus surpernaturales, intellectus, imo, et unum fortasse solum in anima, qui idem deserviret ad omnes actus supernaturales intellectus et voluntatis, sicut ad omnes naturales deservit eadem anima. Cum enim hi habitus infusi dentur ad complendam et elevandam animam in ordine ad actus supernaturales; potuit hæc elevatio a Deo fieri per plura, vel pauciora principia supernaturalia.

De facto autem, cur non ponamus unicum habitum infusum ad omnes actus, neque etiam unum ad omnes actus voluntatis, et cur ponamus tot, et non pauciores, nec plures, dixi disp. I, sect. XI. ubi advertimus nos non posse assignare rationem aliquam a priori, aut regulam desumptam ab exigentia ordinis supernaturalis : posse tamen nos manuduci a verbis Apostoli I. *ad Cor.* XIII, 13. quibus dixit. *Nunc manent fides, spes, et charitas : tria hæc, major autem horum est charitas;* ex quibus colligimus, de facto hos tres habitus ad minus esse distinctos inter se : Nam licet potuisset Deus infundere unum solum habitum ad omnes hos actus : de facto tamen voluit esse distinctos propter separabilitatem, ut scilicet possent remanere in peccatore fides, et spes sine charitate, et aliquando etiam fides sine spe. Ex hoc autem rursus colligimus, alios habitus infusos, inter quorum objecta inveniatur talis, et tanta distinctio, qualis et quanta invenitur inter objecta horum trium, esse etiam inter se distinctos, ut servetur eadem proportio inter omnes habitus. Supposito enim, quod Deus voluit dare plures habitus distinctos, debuit eligere eum ordinem supernaturalem, qui exigeret habitus distinctos juxta talem et tantam distinctionem objectorum, atque adeo inter omnes alios habitus debet servari eadem proportio. Ubicumque ergo invenitur tanta distinctio inter actus, quanta inter actus harum trium virtutum, ponimus etiam habitus infusos distinctos : nec enim sufficit, actus hos et illos pertinere ad voluntatem, ut dicamus pertinere ad eumdem habitum : uam actus etiam charitatis, et spei utrique pertinent ad voluntatem, et tamen ad illos dantur habitus diversi. Aliunde vero non subdividimus singulas virtutes in plures et plures habitus infusos : tum quia habitus infusi non acquiruntur per suos actus, sed dantur omnes simul ab initio cum ipsa gratia : oporteret autem infundi simul pene innumeros, si multiplicarentur sicut possunt 16

Digitized by Google

multiplicari habitus acquisiti per varias divisiones, et subdivisiones objectorum et motivorum : quare debuerunt actus omnes reduci ad certas classes, et ad certa capita principalia, ut totidem habitus infusi darentur : tum etiam, quia verba Pauli solum probant distinctionem inter illos tres habitus, et consequenter distinctionem inter alios, inter quorum actus æqualis diversitas inveniatur, non vero inter alios. Cum ergo aliunde non sint multiplicanda entia sine necessitate, non habemus fundamentum ad ponendam majorem habituum infusorum multitudinem, quam quæ necessaria fuerit ad servandam uniformitatem inter illos, ut omnes alii distinguantur inter se, posito æquali diversitate inter eorum actus, qualis est inter actus horum trium, quos Paulus numeravit ut distinctos, quæ omnia diximus etiam dicta sect. XI. et olim in manucscriptis hujus materiæ, et postea amplexus est, et exornavit Hurtado loc. cit.

SECTIO II.

Quomodo differant, credere Deo, credere Deum *et* credere in Deum, *ubi etiam de fide miraculorum.*

17 Iis vocibus non semper significantur diversi actus, sed diversæ connotationes quas idem actus habere potest.

Hæc est alia divisio fidei, de qua S. Th. qu. II, art. 2, ubi advertit, his vocibus non semper significari diversos actus, sed diversas connotationes quas idem actus habere potest; nam *credere Deo,* significat habitudinem ad Deum, tanquam ad objectum formale, propter quod credimus, *credere Deum* significat habitudinem ad Deum, tanquam ad objectum materiale creditum, ubi obiter notandum est, litteram S. Thomæ esse mendosam transmutatis particulis *Deo* et *Deum,* una pro alia, et e converso quæ transmutatio reddit litteram difficilem, et contrariam menti Sancti Thomæ, sed est manifestus error scriptorum, ut ex originali Tarraconensi observavit magister Franciscus Garzia in emendatione erratorum in libris S. Thomæ. Denique *credere in Deum* significat habitudinem ad Deum tanquam ad ultimum finem, quam differentiam sumpsit ex Augustino serm. CLXXXI *de tempore*, et in tract. XXIX *in Joannem* et ser. LXI *de verbis Domini.*

Duplex dubium occurrit circa hanc divisionem : utrumque tamen est mere de nomine. Primum an *credere in Deum* dicantur soli justi, qui Deum diligunt, an etiam peccatores, qui utcumque pie erga Deum afficiuntur ut credant. Augustinus ubi supra videtur negare peccatores credere in Deum. « Quid est, inquit, credere in eum? credendo amare, credendo in eum ire, » etc. juxta quem sensum videtur etiam loqui S. Thomas et in eodem sensu dixit Durand. in III, d. XXIII, q. VII, n. 6 per *credere in Deum* significari duos actus scilicet actum fidei, et actum charitatis. 18 An credere in Deum dicantur soli justi.

19 Cæterum, licet hic modus loquendi propter auctoritatem Augustini, admittendus sit; oppositus tamen non videtur alienus a communi sensu fidelium : qui omnes etiam, dum peccatores sunt fideliter profitentur, se credere in Deum; et hoc quidem non solum dicunt in persona Ecclesiæ, ut insinuat S. Thomas q. præcedenti art. 9 ad 3, sed etiam in propria persona, in quo etiam sensu idem Augustinus lib. *de fide, et operib.* c. XIV et ultimo, et Bernard. serm. XXIV *in Cantica*, peccatori tribuunt fidem in Deum : qui modus loquendi sumitur ex scriptura *Joan.* XII ubi dicitur multos ex principibus credidisse in Christum, qui tamen propter metum culpabilem non ausi sunt eum exterius confiteri : et Chrysost. hom. LII *in Matth.* « nihil prodest, inquit, si credas in Patrem, et filium, et Spiritum sanctum, nisi recte vixeris, » ubi supponit peccatores etiam credere in Deum.

Alterum dubium est, an solum in Deum credere dicamur, an etiam in Ecclesiam, vel Sanctos? quæ etiam est quæstio de nomine; nam si credere in aliquem significat relationem aliquam in illum tanquam in ultimum finem : certum est, non posse credi nisi in solum Deum. Et in hoc sensu in concilio Chalcedon. actione XVI. probatur Spiritum sanctum esse Deum, quia in symbolo dicitur: *Credo in Spiritum sanctum,* quod de nulla creatura diceretur, et in eodem sensu S. Thomas qu. præcedenti, art. 9 ad 5 docet, non esse legendum in symbolo *Credo in sanctam Ecclesiam*, sed *credo sanctam Ecclesiam.* Quo etiam modo legunt Emissen. serm. I et II *de symbol.* Ruffinus, Chrysol. et alii scribentes de symbolo. Cæterum non possumus negare, quin aliquando *credere in aliquem* non usurpetur cum tanto rigore dignitatis, sed significando solum habitudinem ad objectum creditum, vel ad personam cui creditur, sic habetur in epist. ad *Philem.* 20 An solum in Deum credere dicamur, an etiam in Ecclesiam vel Sanctos.

IV. *Gratiâs ago Deo meo audiens fidem, quam habens in Jesum Christum, et in Sanctos ejus. Exod.* XIV. *Credidit populus Deo, et Moysi :* in Hebræo habetur *in Deum, et in Moysem;* quod notavit Hieron. in epist. *ad Philem.* « Una atque eadem, inquit, credulitas in Deum fertur, et in Moysem, ut populus, qui credebat in Deum, æque crederet in servum ejus. » Idem Hieronymus in dialogo *contra Luciferianos*, Epiph. *in Anchorato,* et Cyrillus Jerosolymitanus *Cathec.* XVIII eodem modo loquuntur, et habetur etiam ex Augustino cap. I *de consecrat. dist.* IV. Sed ut dixi hæc est mere quæstio de nomine, et locus ille Augustini in decreto Gregoriano correctus est, et Marianus Victor correxit etiam locum Hieronymi in dialogo *contra Luciferianos* ex vetustis codicibus.

21 Tertia difficultas magis de re videtur esse, quam tangit S. Doctor in præsenti art. 2 ad 3. infideles non credere Deum, quia in simplicibus, vel totum cognoscitur, vel totum ignoratur. Quare cum infideles non cognoscant Deum sub iis conditionibus quas fides astruit, non credunt verum Deum, sed falsum ; circa quam doctrinam potest esse tertia quæstio, utrum infidelis possit cognoscere verum Deum? in quo sane nulla videretur esse ratio dubitandi præter auctoritatem sancti Thomæ, præsertim cum Paulus *ad Rom.* I expresse dicat, Philosophos gentiles vere cognovisse Deum ; et certum sit, naturali ratione posse Dei unius, et veri existentiam investigari et demonstrari.

An infideles possint cognoscere verum Deum.

Deinde ratio sancti Thomæ ad summum probat, eum qui errat circa aliquod prædicatum quidditativum Dei non cognoscere verum Deum : non autem probat de infideli, qui erraret solum circa aliqua opera extrinseca Dei, ut si negaret Incarnationem, vel efficaciam Sacramentorum : cur iste non posset adhuc cognoscere verum Deum? Nec satisfacies, si dicas S. Thomam solum agere de prioribus infidelibus errantibus circa essentialia Dei, et non de posterioribus ; nam si S. Thomas de illis solum loqueretur plane non responderet sufficienter ad tertium argumentum propositum; quod erat hujusmodi : « id quod convenit in fidelibus, non potest poni inter fidei actus : sed credere Deum esse, convenit etiam infidelibus, ergo non debet poni inter fidei actus. » Quod argumentum procedit universaliter de omnibus infidelibus, ut constat, ergo dum respondet S. Doctor, debet negare universaliter de omnibus, quod cognoscant Deum : alioquin argumentum non solvet adæquate, sed solum ex parte.

Tertio, si ratio S. Thomæ aliquid probat ; 22
probaret etiam multos ex fidelibus non cognoscere verum Deum. Quis enim est theologus qui non habeat aliquam falsam opinionem de Deo. Hic ponit in Deo subsistentiam absolutam, ille negat ; alius ponit intrinsecum ordinem ad creaturas in particulari, alius negat talem ordinem, et sic de aliis, ergo quælibet opinio falsa impediret veri Dei cognitionem, quia in simplicibus, vel totum scitur vel totum ignoratur : consequens autem est valde absurdum : alioquin non haberemus veros fidei actus circa alios articulos, et per consequens nec actus charitatis, non enim diligeremus verum Deum, sed fictum ; fateri ergo debemus etiam infidelem, qui errat in uno Dei attributo, posse cognoscere verum Deum.

Quarto, quia infidelis, priusquam convertatur ad fidem, et credat, habet judicium evidens credibilitatis dictans oportere credere Deo hæc mysteria, ut supra vidimus ; et adhuc stante illo judicio, potest non credere, et manere infidelis ; ergo in statu infidelitatis cognoscit verum Deum, cui judicat debere credi.

Ultimo, quia si infidelis, neque ex parte subjecti, neque ex parte prædicati concipit verum Deum, ergo hæ propositiones in infideli non sunt falsæ : *Deus non existit, Deus non est trinus ; Deus non est homo.* Probatur consequentia, quia per te ly *Deus* positus ex parte subjecti non est conceptus veri Dei, sed alterius Dei ficti : sed de Deo ficto vere negatur existentia, Trinitas, Incarnatio, etc. Ergo illæ omnes propositiones erunt veræ, quibus ea negantur ab infideli.

Nec obstat ratio adducta a S. Thoma, quod 23
in simplicibus vel totum cognoscitur, vel totum ignoratur. Respondeo enim in hujusmodi propositionibus, quibus sive ex errore circa fidem, sive ex falsa opinione, prædicamus de Deo aliquod falsum attributum, ut si dicas : « Deus est causa necessaria ; Deus est subsistens absolutum, » aliud esse quod concipitur ex parte subjecti, et aliud quod concipitur ex parte prædicati ; nam ex parte subjecti concipitur verus Deus ; imo ideo est falsa prædicatio, quia de vero Deo enuntiatur prædicatum, quod illi a parte rei non competit. Itaque ex parte subjecti ponitur conceptus confusus illius entitatis, quæ est

Digitized by Google

Deus, non explicando per illum conceptum, an habeat, vel non habeat attributum, quod ponitur ex parte prædicati, sed solum concipiendo totam illam entitatem explicite in ordine ad alia attributa, quæ reipsa conveniunt Deo, ut esse summum bonum, primam causam, etc. Postea vero ex parte prædicati concipimus quoddam aggregatum ex illis perfectionibus; quas explicuimus ex parte objecti, et illo attributo falso quod Deo tribuimus, et tunc non concipimus Deum, sed quoddam ens rationis, et chymericum, quale non datur a parte rei. Ex quo fit, Catholicos etiam, qui habent falsam opinionem de aliquo Dei attributo, posse cognoscere Deum, et diligere verum Deum; quia non terminatur actus dilectionis ad Deum cognitum per conceptum illum explicitum falsi attributi, sed ad Deum cognitum per conceptum confusum, qui est verus Deus, licet confuse cognitus. Sicut etiam sacerdos theologus, qui ex privata opinione existimat corpus Christi non produci per verba consecrationis, vere tamen consecrat, etiamsi illa opinio falsa esset; quia voluntas consecrandi non terminatur ad consecrationem cognitam per illam opinionem, sed ad consecrationem cognitam per conceptum confusum, qui terminatur ad veram consecrationem, non curando, an sit juxta hanc, vel illam opinionem: et hæreticus etiam, qui ex errore censet per baptismum non mundari animam interna justitia, sed solum imputative, adhuc vere baptizat et confert puero veram et intrinsecam justitiam, quia voluntas baptizandi terminatur non ad illum baptismum fictum, quem ipse opinatur, sed ad verum, quem per alium actum confusum cognoscit.

Dices: ergo, licet infideles falso existiment Jovem esse verum Deum: adhuc cultus, quem exhibet, et dilectio ejus quam elicit, terminabitur ad verum Deum: sicut terminatur ad verum Deum dilectio illius qui falso existimat verum Deum esse subsistentem absolute. Respondeo, negando consequentiam, quia ille ethnicus non tam errat ex parte prædicati, quam ex parte subjecti: nec ordinat suum amorem, vel cultum ad Deum confuse cognitum, sed ad Jovem cognitum explicite sub ratione Jovis: vel ad Deum cognitum cum aliqua imperfectione repugnante cum divinitate, qualis erat communicatio in deitate cum aliis diis; quare ethnici nec colebant, nec diligebant verum Deum.

Quid ergo dicendum ad sanctum Thomam? Aliqui dicunt, S. Thomam agere de infidelibus solis, qui errabant in ipsa apprehensione Dei etiam confusa. Sed hanc solutionem rejecimus jam ut contrariam proposito sancti Thomæ. Ego sane valde suspicor, sanctum Thomam non negare infidelibus cognitionem veri Dei in prædicto loco, sed solum fidei Dei: non enim dixit, infidelem non cognoscere, non credere Deum: sic enim ait: « credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione, qua ponitur actus fidei: non enim credunt Deum esse sub his conditionibus, quas fides determinat, et ideo nec vere Deum credunt. » Hæc S. Thomas quæ facile possunt explicari in hoc sensu, quod infidelis non cognoscat Deum tali cognitione, quæ dicatur actus credendi, quia hic actus habet plures conditiones, quarum qualibet deficiente, jam non est hic actus, cujus essentia est omnino simplex, sed alius circa idem objectum materiale: sic possemus facile S. Thom. in nostrum sensum adducere. Scio tamen,, eumdem sanctum Doctorem infra q. x, art. 3 docere, quod per infidelitatem amittitur vera Dei cognitio; ubi non solum actum credendi, sed etiam cognitionem Dei excludit. Video auctoritatem sancti Thomæ, sed adhuc non credam ipsum negasse omnibus infidelibus veram Dei cognitionem contra testimonium Pauli, et rationes supra adductas; sed in posteriori loco videtur solum loqui in sensu formali, quod scilicet infidelis, quatenus infidelis non habet veram, sed falsam cognitionem Dei: non enim dicit, quod per peccatum infidelitatis amittat omnem aliam cognitionem Dei veri aliunde habitam, sed quod per ipsam infidelitatem acquirat falsam Dei cognitionem. Comparat quippe peccatum infidelitatis cum aliis peccatis contra virtutes morales, et dicit illud gravius esse, quia per illud magis elongat se homo a Deo, concipiendo loco Dei id, quod non est Deus. Verba S. Thomæ sunt hæc: « Respondeo dicendum, quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Unde tanto aliquod peccatum est gravius, quanto per ipsum homo a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet. Per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei; sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse, quod quantum ad

25 Quid dicendum ad S. Th.

Digitized by Google

quid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet: quia id, quod ipse opinatur, non est Deus. » Ex quibus verbis constat, S. Th. solum agere de notitia Dei, quam peccatum ipsum infidelitatis aufert : quia comparat infidelitatem cum aliis peccatis contra virtutes morales : certum est autem, quod peccata alia contra justitiam, v. g. non tollunt ab homine omnem verum actum justitiæ : potest enim ille, qui injuste retinet domum alienam, exercere adhuc actus justitiæ circa alias materias solvendo stipendia famulis, et aliis creditoribus : solum ergo aufert restitutionem debitam in illa materia particulari, in qua peccatur. Comparatio ergo fit cum illo etiam, quod peccatum infidelitatis secum affert, non de iis, quæ aliunde habet subjectum, in quo aliunde potest esse vera Dei cognitio confusa, licet per infidelitatem non sit vera, sed falsa, et separans a Deo hominem etiam per cognitionem. Quem sensum formalem indicant ipsa verba S. Thomæ « per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur, » scilicet per ipsummet actum infidelitatis, per quem habet falsam opinionem de Deo.

26 Solum posset esse difficultas circa illam doctrinam, quod non videatur esse universalis, nec comprehendere omne peccatum infidelitatis, qui enim non errat circa attributa Dei, sed circa aliquam historiam a Deo revelatam, nullam falsam cognitionem de Deo habet : non ergo probat ea ratio, quod omne peccatum infidelitatis sit gravius aliis peccatis contra virtutes morales. Ad hoc tamen responderi potest ex doctrina ejusdem S. Thomæ infra qu. XX, art. 3, et qu. XXXIV, art. 2 ubi ideo dicit, infidelitatem esse contra Deum, secundum quod in se est, quia per infidelitatem homo non credit Dei veritatem : quod in hoc sensu intelligi debet, non quod infidelis semper dicat formaliter in actu signato, Deum non esse veracem, vel Deum falli ; sed quia æquivalenter et in actu exercito id dicat, non credendo vera esse ea, quæ sufficienter ei proponuntur revelata a Deo, unde convinci potest, quod Deus non habeat infallibilem veritatem, et in hoc solum sensu vult S. Thomas infidelitatem opponi veræ cognitioni Dei, quatenus implicite continet opinionem Dei carentis infallibili veritate.

Restat de fide miraculorum, an differat a fide dogmatica, quæ appellari solet historica, et fide promissionum. Et quidem certum videtur, fidem promissionum non differre a fide dogmatica, quia fides promissionum, nihil aliud est quam credere Deum reipsa præstiturum quæ promisit : quare solum differt a fide historica, quod hæc credat præterita, illa vero futura, utraque tamen propter Dei revelationem. De prima, scilicet de fide quæ exigitur ad patranda miracula, est major difficultas. Aliqui negant, hanc esse eamdem fidem cum ea, quæ credit mysteria revelata. Ita Abulen. qu. CLXV *in Matth.* Vasquez 1, 2, disp. CCIX, c. IV, et disp. CCX, cap. IV. Aragonius in præsenti quæst. I, art. 1. Probarique potest, quia nostra fides solum credit quæ sunt revelata : non est autem a Deo revelatum, hic et nunc patrandum miraculum, ergo fides miraculi non est eadem, sed alia diversa. Confirmatur, quia alioquin, qui non crederet hoc miraculum patrandum esset infidelis et amitteret habitum fidei ; quod videtur contra communem fidelium sensum, quis enim dicat S. Petrum amisisse habitum fidei, cum cœpit pavere in aquis, aut Apostolos quando timuerunt in navicula? utrobique enim Christus exprobravit defectum fidei, ergo illa fides, cujus defectum habuerunt Apostoli, non erat eadem cum fide, quæ credit mysteria, et quam Patres appellare solent *fidem dogmaticam.* Ita Cyrillus Jerosolymitanus *Catechesi* V, ubi ait : licet nomen fidei sit unum, dupliciter tamen dividi, quia unum genus est, quod habet dogmaticam assensionem : aliud vero quod gratis datur, per quam non solum creduntur dogmata, verum etiam est super vires effectiva. Item Chrysostom. hom. XXIX in I *ad Corint.* supra illa verba cap. XII, 8, *aliis sermo scientiæ, alteri autem fides in eodem spiritu* sic ait : « fidem dico, non eam quæ dogmatica est, sed signorum ; de qua dictum est : *si habueritis fidem, sicut granum sinapis, et dicetis monti huic : transi hinc, transibit, et nihil impossibile erit vobis.*

27 Fides miraculorum an differat a fide dogmatica.

Matth. XVII, 19.

Alii tamen dicunt hanc fidem miraculorum ad eumdem habitum pertinere. Ita Sotus lib. II *de Natura et gratia*, cap. VI. Bellar. tom. ult. controversia II, lib. I *de justificatione* cap. XV et alii, quibus favere videtur S. Thomas infra q. CLXXVIII, art. 1 ad 5 et art. 2 ad 2. Probatur primo, quia fides, de qua loquitur Paulus *ad Hebr.* XI, 1 et quam dicit *esse substantiam rerum sperandarum*, etc. procul dubio est fides communis, 28

Digitized by Google

et tamen per illam subdit patrari miracula: *per fidem vicerunt regna, extinxerunt impetum ignis, acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos*, etc. Secundo fides, quæ exigitur ad miracula, est fides omnino certa, et sine formidine; ideo comparatur a Christo grano sinapis, non propter parvitatem, sed propter fortitudinem, et acrimoniam, ut notavit hieronym. *Matth.* XVII et colligitur ex *Paulo* I *Corint.* XIII, 2, ubi fidem hanc appellat fidem maximam, et perfectissimam: *si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam.* Illa ergo fides certa est, ut constat ex *Matth.* XXI, 21, ubi de ea fide ait Christus, *si habueritis fidem, et non hæsitaveritis*, etc. Fides autem certa debet inniti revelatione divina, ergo habet idem motivum quod fides dogmatica, ergo pertinet ad eumdem habitum. Tertio, fides miraculorum est, cui opponitur incredulitas, sic *Matth.* XVII, dicitur Apostolos non ejecisse dæmonium ob incredulitatem: et *Deut.* XX, ob defectum fidei ad educendam aquam Moyses, et Aaron dicuntur *non creddidisse*: et alibi sæpe: incredulitas autem est actus intellectus, ergo fides miraculorum est assensus intellectualis ob auctoritatem Dei.

29 Propter hæc argumenta dicendum videtur, fidem miraculorum includere sane aliquem assensum elicitum ex eodem fidei habitu, quo scilicet firmiter credatur potentia, et bonitas Dei, fidelitas item ad implendum quæ promisit. Addere tamen regulariter videtur supra hanc communem fidem assensum alium firmum de opere futuro, genitum ex priori fidei assensu, et ex penetratione circumstantiarum, quo prudenter creditur, hic et nunc non defuturum Deum; ex quo etiam in voluntate oritur fiducia, seu confidentia firma, quam sæpe exigebat Christus ad miracula. Ex quo patet ad argumenta pro prima sententia. Non enim necesse est, ex defectu hujus fidei amitti habitum fidei; tum quia habitus fidei non perditur propter dubitationem et formidinem levem et venialem, quam tamen excludit fides requisita ad miracula; et quam fortasse Petrus, et Apostoli habuerunt in prædictis casibus; tum etiam quia manente fide, potest aliquis culpabiliter non habere judicium illud subsequens de futuro miraculo, vel confidentiam firmam in voluntate, qui actus includuntur etiam, vel connotantur ad fidem miraculorum, quod idem cum proportione dicendum est de fide, quæ in oratione exigitur in epistola *Jacobi* cap. I, 6, *postulet in fide nihil hæsitans :* quæ etiam fides includit illos tres actus; de hoc tamen videri potest Suarez disp. VIII, sect. I, ubi bene hoc totum explicat, nec potest esse de hac re controversia.

SECTIO III.

Proponuntur, et examinantur definitiones fidei.

Postquam præcipua prædicata fidei proposita sunt desumpta ex objecto formali, obscuritate, modo tendendi, et aliis capitibus, facile jam erit fidem definire. Primam definitionem fidei affert, et explicat S. Thomas quæst. II, art. 1 ex Augustino *de Prædestinatione Sanctorum* c. II dicente « credere nihil aliud esse, quam cum assensione cogitare, » quam definitionem, et ejus verba conatur S. Th, ad eum sensum reducere, ut explicet genus et differentiam propriam fidei divinæ. Et quidem *assensio* videtur indicare differentiam a cognitione evidenti, quatenus significat aliquam libertatem in adhæsione intellectuali: ideo enim dixit idem Augustinus *de Spiritu et littera*, c. XXXI. *Quid est credere, nisi consentire verum esse, quod dicitur?* Assensus itaque, licet non sit actus voluntatis, qui potius dicitur *consensus*, est tamen actus intellectus ex consensu voluntatis. Vult etiam S. Th. quod in eadem voce importetur firmitas adhæsionis, quæ est propria fidei divinæ, et per quam differt a fide humana, et opinione; sed revera, ut fatetur etiam Suarez disp. VI, sect. I, num. 9 et alii, licet hæc acute dicta sint, non tamen videntur necessaria, nec oportet quod Augustinus ibi fidem divinam definire intenderit, sed solum explicare aliquod ejus prædicatum genericum, quod ad ejus intentum sufficiebat. Probabat quippe contra Semipelagianos, non solum progressum, vel augmentum, sed etiam ipsum initium fidei debere in nobis esse ex Dei gratia: quod probat, quia omnis cogitatio bona in iis, quæ pertinent ad salutem, debet esse ex gratia Dei, juxta illud *Pauli* II *Cor.* III, 5. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis*, scilicet, « in iis, quæ ad pietatem pertinent, » ut explicat Augustinus. Fides autem est cogitatio in iis, quæ ad pietatem pertinent, « quia credere est cum assensione cogitare; » ergo ad credendum etiam initio requiritur gratia Dei. Ad cujus argumenti

30 Prima fidei definitio ex Divo Augustino.

Digitized by Google

vim, et efficaciam non erat necesse afferre adæquatam fidei definitionem, sed solum illud prædicatum, quod esset cum assensione cogitatio : in quo prædicato in rigore loquendo videtur etiam convenire cum fide humana, præsertim, qua aliquis firmiter credat quidquam propter humanam auctoritatem.

31 Secunda fidei definitio ex Divo Paulo. Secunda definitio fidei divinæ communiter recepta desumitur ex Paulo *ad Hebræos* XI, 1, in illis verbis : *est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium,* de qua S. Thomas qu. IV, art. 1. Suarez ubi supra sect. II, Hurtado disp. XLIX, sect. II, et alii, quos ipsi afferunt. Solet autem Erasmo tribui in annotationibus ad illum locum, quod voluerit, ibi non esse sermonem de fide intellectuali, sed de actu voluntatis, qui appellatur *fiducia*. Erasmum tamen ab hac accusatione liberare conatur Hurtado ubi supra § 5. Et quidquid de Erasmo sit, immerito P. Suarez n. 1, dicit, eam fuisse sententiam Damasceni lib. IV, *de fide*, cap. XI. Nam Damascenus, licet senserit ibi de fiducia etiam esse sermonem; non tamen de illa sola, sed simul etiam de fide intellectuali. Illud etiam certum videtur, non loqui Paulum tam de fide objectiva, seu de objecto fidei, quam de fide ipsa formali, seu de assensu nostro interno : nam fides objectiva sunt res quæ sperantur, et non apparentes. Fides autem, quæ hic definitur est substantia rerum sperandarum, et argumentum non apparentium, ergo condistinguitur ab objecto fidei : objectum enim non est substantia, seu fundamentum sui ipsius, et argumentum probans seipsum.

32 Porro Paulum loqui de fide intellectuali, qua credimus Deo, quæ ab ipso revelantur, constat ex communi consensu Patrum et theologorum, quos affert Suarez ubi supra n. 2 et 4, et ex Arausicano cap. XXV, et favet Trident. sess. VI, c. VI, ubi dicit Paulum illo cap. XI, locutum fuisse de fide quæ requiritur ut dispositio ad justificationem : de qua fide præmittitur eod, c. VI, eam esse, qua adulti « fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata, et promissa sunt. » Constat etiam ex ipso contextu Apostoli, qui postquam in fine capitis X, dixerat, *justus ex fide vivit*, statim c. XI, incipit de eadem fide dicere : *est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium :* et de eadem subdit : *sine fide impossibile est placere Deo : quia accedentem ad Deum, oportet credere, quia est :* quod quidem ad intellectum pertinet : et postea de eadem fide addit, *fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei*, etc., et alia exempla affert, quæ Ibid. 3.
omnino dicunt assensum intellectualem.

Quamvis autem non defuerint, qui hanc 33
dixerint nullo modo esse definitionem, sed laudem, et encomium fidei : communiter tamen theologi cum S. Thoma d. quæst. IV, art. 1. supponunt eam esse definitionem fidei vel actualis, vel habitualis, quod parum refert. Utrique enim adaptari potest; et imprimis in illis verbis explicatur firmitas adhæsionis intellectualis quam significat vox illa, *argumentum*, vel, ut alii legunt, *evictio*, seu *convictio*, quod alii interpretantur manifestationem, seu determinationem, ut ex Chrysostomo, Theophil. et aliis observat Suarez n. 5, quia licet argumentum aliquando applicetur ad probabilia et dubia : in sua tamen proprietate significat rationem certo concludentem, ut constat ex Aristotele in *Rhetor. ad Alexandrum* c. *de Argumento*, ubi sic ait. « Argumentum autem est (sic enim Elenchon interpretamur) quod aliter habere non potest atque ipsi dicimus; » et ex Tullio in *Academicis quæstionibus* lib. II. « Argumentum, inquit, concludi non potest, nisi his, quæ ad concludendum sumpta erunt, ita probatis, ut falsa ejus modi nulla possint esse. » Obscuritas etiam fidei significatur, dum dicitur argumentum *non apparentium*, nam licet convincat, non tamen facit apparere ea quæ manifestat. Ex utraque autem conditione, nempe firmissima adhæsione simul cum obscuritate inferri potest excellentia motivi, seu objecti formalis, quod non debet esse aliud, nisi auctoritas divina : nam quodcumque aliud non esset sufficiens, ut prudenter assentiremur ita firmiter iis, quæ nec videntur, nec claré apparent.

Verba etiam illa, *sperandarum substantia* 34
rerum, eamdem fidei naturam, et proprietates explicant; nam *substantia,* vel significat idem, quod *hypostasis*, ut alii legunt, et indicat fidem esse fundamentum spei certissimæ, quam habemus, atque ideo ipsam esse etiam certissimam, alioquin non posset fundare et fulcire spem Christianam adeo firmam et certam. Vel significat, ut alii volunt, existentiam et consistentiam rerum quas speramus : quia proprium est cognitionis facere objectum præsens, et cognitionis cer-

Digitized by Google

tissimæ facere objectum ita certo præsens, ac si jam oculis videretur et possideretur, quæ omnia significant fidei certitudinem et efficaciam. Vel denique significatur etiam, fidem esse fundamentum nostræ felicitatis et salutis, ejusque primum initium, ut dixit etiam Tridentinum sess. VI, c. VIII in illis verbis : « Fides est humanæ salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo. » Unde merito appellatur substantia, seu hypostasis, et fundamentum rerum sperandarum : quod est esse cognitionem primam necessarium ad salutem æternam.

35 Illationes quædam ex dictis.

Unde infertur primo hanc non esse definitionem fidei juxta omnes regulas, et præcepta logicæ, sed descriptionem optimam illius, ut notavit etiam Hurtado dicta disp. XLIX, § 17. Infertur secundo id, quod notavi etiam supra disp. II, sect. II. Verba illa Pauli, *argumentum non apparentium*, non debere intelligi in sensu universali exclusivo, ita ut quidquid per fidem creditur, debeat etiam aliunde esse omnino inevidens; sed vel in sensu formali, hoc est, ut per ipsam fidem non debeant, nec possint evidenter apparere : vel in sensu ampliativo, hoc est, fidem adeo convincere divina auctoritate ad credenda ea, quæ proponit, ut faciat firmissime credi ea etiam quæ nec videntur, nec aliunde ullo modo evidenter apparent, ut notavit etiam Cornelius ibi a me adductus, et late probat Coninch disp. XI, dub. I, n. 32, et seq. : id enim solum ad intentum Apostoli sufficiebat, qui contendebat Hebræos excitare ad patientiam in tribulationibus imminentibus : hortatur autem ut fidei remedio, et solatio utantur, quia *justus ex fide vivit*, quæ fides res etiam absentes, et non apparentes firmissime credit et sperare facit. Quare sicut demonstrationis munus dicitur esse, quod faciat nos ex cognitis ad incognita scientifice penetranda pervenire; per quod tamen non significatur, quod postquam aliunde notitiam aliquam etiam evidentem, sed non perfectissimam de objecto habemus, non possimus uti medio demonstrativo ad eamdem veritatem firmius et perfectius possidendam, sed solum significatur, quod demonstratio ducit nos in notitiam objecti illius, etiamsi aliunde notum nobis non sit : ita quando dicitur fidei munus esse, ut firmissime et certissime credamus res non apparentes, non excluditur, quod faciat etiam firmius credi eas etiam res, quæ aliunde ratione naturali apparere nobis poterant.

36 Definitio exacta fidei ex Suarez.

Denique definitio exacta fidei hæc traditur a Suarez disp. VI, sect. I, n. 5, *est assensus firmus in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus,* quæ plenior et melior est, quam illa, quam ponit Coninch disp. XIV, dub. I, n. 3. *Credere est alicui assertioni propter divinum testimonium assentiri.* Hoc enim totum competeret assensui præstito etiam propter revelationem Dei clare cognitam, et cum evidentia in attestante, qui tamen non esset actus fidei, ut supra diximus. Unde neque etiam mihi omnino placet definitio habitus fidei, quam ponit Hurtado disp. XLIX, § 1, hoc modo : *est habitus per se infusus, quo assentimur iis, quæ dicuntur a Deo, propter ejus auctoritatem, et testimonium certo, et absque formidine.* Neque enim in hac etiam definitione explicatur fidei obscuritas, nam cui revelatio Dei clare constaret, adhuc assentiretur rei revelatæ propter auctoritatem et testimonium Dei. Possumus itaque illam Suarii definitionem ita proponere, ut competat soli fidei infusæ ; *Fides est assensus supernaturalis firmus, et certus, in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus.* Quæ definitio cum proportione applicari potest habitui etiam fidei infuso.

DISPUTATIO IX.

DE SUPERNATURALITATE ACTUS, ET HABITUS FIDEI.

SECTIO I. *Utrum differentia inter actus honestos naturales, et supernaturales semper proveniat ex ipso objecto.*
SECTIO II. *Actum fidei esse supernaturalem secundum substantiam.*
SECTIO III. *Habitum fidei esse per se infusum et in sua substantia supernaturalem.*
SECTIO IV. *Utrum species ad actum fidei debeant etiam esse supernaturales in substantia.*
SECTIO V. *An sint supernaturales apprehensiones præcedentes actum fidei.*

Quamvis hucusque de actu solum fidei locuti simus nec adhuc cœperimus de habitu loqui ; non tamen possumus de supernaturalitate actus loqui, quin simul de habitus supernaturalitate dicamus, ex qua potissimum, ut videbimus, supernaturalitas in ipso actu probatur. Ne ergo eamdem pos-

Digitized by Google

tea quæstionem iterum tractemus, utriusque nunc supernaturalitatem probabimus. De voluntate autem credendi, et de judicio evidenti credibilitatis, quod præcedit, an debeant etiam esse actus supernaturales dicemus infra suo loco, quando de iis actibus sermo erit. Nunc tamen operæ pretium erit præmittere, et videre, an actus naturalis et supernaturalis debeant differre ex parte objecti : hinc enim pendet, ut postea videbimus, probatio supernaturalitatis in actibus fidei.

SECTIO I.

Utrum differentia inter actus honestos naturales, et supernaturales proveniat semper ex ipso objecto.

1 Suppono, dari virtutes naturales, et supernaturales, quæ non solum per accidens, sed per se sint infusæ a Deo, nec unquam naturæ viribus possint acquiri, de quibus agitur late in tract. *de virtutibus*. Hoc supposito, difficultas est, quomodo actus harum virtutum differant ab actibus virtutum naturalium, an ex parte objecti, an ex alio capite.

Prima sententia. Prima sententia docet, differre ex parte objecti formalis motivi : nam de objecto materiali non videtur esse dubium, quod per actus utriusque generis attingi possit idem objectum materiale, v. g. restitutio alieni, vel abstinentia a potu, tam potest eligi per actum naturalem, quam supernaturalem : differunt tamen in motivo, propter quod volumus restituere, vel abstinere : aliquando enim est motivum naturale, aliquando supernaturale. Hanc videntur docere Cajet. Conrad. et Medina, quos refert Salas II tom. in 1, 2, tr. XI, disp. VI, num. 34, eamdem sententiam defendit Vasquez disp. LXXXVI, c. VI, et multis adductis Suarez lib. II *de gratia* cap. XI, n. 8, et t. IV in 3, p. disp. III, sect. VI, n. 10, et sect. sequenti. Luisius Turr. opusc. II, *de gratia* disp. VIII, dub. VIII, et opusc. XIII, dub. III, et Curiel. in præsent. q. CIX, art. 1, dub. III, § 4, conclus. 2, et art. 3, et alibi, aliique recentiores communiter.

2 Secunda sententia. Secunda sententia extrema negat differre actus naturales et supernaturales ex parte objecti materialis aut formalis, nam licet sint aliqui actus supernaturales, qui differunt ex parte objecti a naturalibus, et e contra, qualis est visio beata Dei, et e contra odium Dei, nullus enim actus naturalis potest esse visio Dei, sicut nec actus virtutis supernaturalis potest esse odium Dei : cæterum alii multi actus sunt, qui sive naturales sint, sive supernaturales, semper habent idem objectum materiale, et formale. Differunt autem ii actus ex parte principii, unde refunditur differentia etiam essentialis in ipsam substantiam actuum, quatenus unus petit fieri a solo principio naturali, alter vero petit oriri a principio supernaturali. Denique addit hæc sententia, differre illos actus non per objecta formalia *quæ*, sed per rationes formales *sub quibus*. Nam licet uterque actus tendat ad idem motivum ; sub diversa tamen ratione formali; nempe unus terminatur ad illud motivum, quatenus attingibile per actum naturalem ; alter vero ad idem quatenus attingibile supernaturaliter, quæ non tam sunt duæ rationes objectivæ, quam duæ attingibilitates provenientes ex diversitate actuum, quibus potest attingi. Hanc sententiam tenent post plures antiquos non pauci ex recentioribus, Salas ubi supra, P. Coninch. *de Moralitate actuum supernaturalium*, disp. V, dub. I, II et III, P. Gran. *in primam partem in proœmialibus*, disp. V, sect. IV, n. 13, et q. XII, tr. V, disp. VIII, nu. 6, et in 1, 2, tract. I, disp. IV, sect. III, quibus videtur consentire P. Molina in *Concord.* disp. VII, §. *Nostram sententiam,* in fine, et disp. XIII et XIV et disp. XXXII, et alii recentiores, quorum meminit P. Luisius Turrianus dicto opusc. XIII *de gratia*, et opusc. XV, cap. VII, nu. 11 et 14.

Utrique sententiæ aliquid dandum censeo. Dico itaque primò, loquendo de possibili, non repugnat actus virtutis naturalis, et infusæ non distingui ex parte objecti materialis, aut formalis. In hac conclusione, loquendo de possibili non solum conveniunt auctores secundæ sententiæ, sed etiam P. Suarez dicto capite undecimo, numero sexto et trigesimo, ubi aperte fatetur non repugnare actus naturales, et supernaturales ferri ad eadem objecta et motiva. Ratio autem est, quia licet actus specificentur ab objectis, non tamen tanquam a specificativo adæquato, sed solum inadæquato. Nam specificantur etiam in ordine ad principia : quare cognitiones, quas habent duo Angeli specie diversi, licet terminentur ad idem objectum et motivum, possunt adhuc differre 3 Loquendo de possibili non repugnat actus virtutis naturalis et infusæ non distingui ex parte objecti materialis aut formalis.

Digitized by Google

specie per ordinem ad diversos intellectus, a quibus eliciuntur. Cum ergo habitus infusus habeat se per modum potentiæ in ordine ad suos actus, non mirum, quod possent differre specie actus, qui fiunt a sola natura, et illi, qui fiunt ab habitu infuso, licet habeant idem objectum et motivum; sufficit enim diversitas specifica principiorum, ut ab illa refundatur diversitas specifica in actus.

4 Confirmatur, quia per hoc præcise, quod unus actus petat fieri a principio supernaturali, intelligimus habere aliquod prædicatum intrinsecum, quod non haberet actus qui non peteret fieri a tali principio : illud autem prædicatum est sufficiens ad differentiam specificam; nam per illud prædicatum actus esset supernaturalis entitative; ille enim actus est entitative supernaturalis, qui nunquam potest esse ex solis naturæ viribus; talis autem esset ille actus, nam semper deberet fieri, vel ab habitu supernaturali, vel a Deo miraculose supplente munus habitus, ergo per illud prædicatum differret specifice, imo et generice ab alio actu absque alia differentia proveniente ex parte objecti.

5 Dices, eo ipso, quod ille actus petat fieri a principio supernaturali, jam supponitur objectum esse supernaturale : alioquin si objectum esset naturale, cur peteret principium surpernaturale ad illud cognoscendum, vel amandum? Respondeo, argumentum habere multas instantias contra se; nam cognitio, qua Angelus cognoscit leonem, petit per suam entitatem fieri ab intellectu Angelico, licet objectum de se posset bene cognosci ab intellectu humano. Sic etiam licet illud objectum posset cognosci a principio naturali, cognitio tamen, qua cognoscitur a principio supernaturali, petit omnino principium surpernaturale. Ratio autem est, quia sicut natura intellectiva Angeli, licet sit superior, postulat tamen cognitionem sibi proportionatam circa ea etiam objecta, quæ cognoscit natura inferior : ita per gratiam habitualem elevatur homo ad aliam naturam superiorem, et divinam, quare prout constitutus in illa natura superiori, postulat potentias, et operationes sibi proportionatas etiam in ordine ad objecta, circa quæ versatur natura inferior, seu ipse homo naturalis : cognitio itaque illa non ideo petit principium supernaturale, quia objectum est supernaturale, sed quia est cognitio hominis ut constituti in statu et natura quadam divina et supernaturali; sicut cognitio angelica, non ratione objecti, sed quia Angelica est, petit principium Angelicum. Hoc modo distinguunt multi in anima Christi scientiam infusam, et scientiam naturalem, licet utraque terminaretur ad eadem objecta naturalia, quia nimirum una oriebatur ex principiis naturæ, altera ex gratia ut, fatetur P. Suarez dicto cap. XI, num. 30.

6 Dices secundo, loquendo de facto, probabilius videtur non ita differre omnes actus supernaturales ratione objecti, ut ad illud ipsum objectum et motivum non possent terminari alii actus naturales. Non dico de facto dari actus naturales circa idem objectum; sed solum non repugnare, quantum est ex parte objecti, quod essent. Hæc etiam est juxta auctores secundæ sententiæ, quibus addi potest Herize I part. disp. XXXVIII, c. IV, qui convenit nobiscum, et n. 19 confirmat ex sancto Th. et probari potest primo, quia non repugnat actum naturalem ferri ad objectum actus supernaturalis, et e contra. Fateor quidem, aliquos esse actus supernaturales, quorum objectum non potest attingi eodem modo per actum naturalem : tales sunt visio clara Dei. Item cognitio intuitiva, vel quidditativa gratiæ, aut alicujus objecti supernaturalis secundum substantiam, et aliæ similes: cæterum aliæ sunt cognitiones, et volitiones supernaturales, quarum objecta, etiamsi sint supernaturalia, possunt bene attingi per actum naturalem. Quando enim aliquis mihi narrat, Deum assumpsisse hypostatice naturam humanam; ego naturaliter possum concipere totum illud objectum, licet sit in se supernaturale, cur ergo non possum naturaliter affici circa illud objectum supernaturale? idem est de beatitudine supernaturali, seu visione clara Dei; cur enim voluntas non poterit gaudere naturaliter, quando audit Deum præparasse et promisisse sui visionem hominibus? Certe nullum est objectum adeo supernaturale, quod non possemus naturaliter audire, si nobis narretur, et per consequens circa quod non posset intellectus et voluntas aliquos actus exercere. E contra vero nullum est objectum adeo vile et naturale, circa quod principium supernaturale non possit exercere suos actus, sicut nullum est objectum adeo materiale, circa quod intellectus Angelicus non possit habere actum spiritualem : nam potentia superior facile

Loquendo de facto, probabilius videtur non ita differre omnes actus supernaturales rationem objecti, ut ad illud non possent terminari alii actus naturales.

Digitized by Google

potest versari circa objecta potentiarum inferiorum.

7 Secundo, et in particulari probatur, quia non potest explicari illa differentia objectiva inter hos actus naturales, et supernaturales. Loquamur enim prius de virtutibus moralibus, et comparemus misericordiam infusam cum misericordia naturali : utraque vult subvenire indigenti propter honestatem illius subsidii, neutra vult illam eleemosynam propter Deum, alioquin jam non tam esset misericordia, quam charitas; quod idem dici potest de justitia, utraque enim justitia vult restituere, propter turpitudinem furti; quodcumque enim aliud motivum habeat, non erit justitia, sed alia diversa virtus: et sic possumus discurrere per omnes virtutes morales; ergo fatendum est, posse versari aliquos actus naturales circa idem objectum materiale, et formale, circa quod de facto versantur virtutes infusæ.

8 P. Vasquez d. disp. LXXXVI, docet illas virtutes morales differre ex parte motivi, quatenus justitia naturalis, v. gr. solum considerat hominem ut civem hujus reipublicæ humanæ, cui convenit servare æqualitatem erga suos concives : justitia vero infusa considerat eumdem hominem, ut elevatum ad beatitudinem supernaturalem, et ut civem illius civitatis cœlestis, quam quidem ut sic decet reddere unicuique quod suum est, et servare æqualitatem erga concives suos in eadem civitate : quæ differentia potest considerari in cæteris virtutibus moralibus, et sufficit ad distinguendos actus ex parte objecti : virtutes enim distinguuntur secundum diversas politias, ad quas ordinant subjectum, ut docet Aristoteles III, *Polit.* cap. 3.

9 Hic tamen dicendi modus difficilis est, primo quia est contra experientiam manifestam : quam enim rari sunt, qui habeant illud motivum quando bene operantur, et qui ideo velint subvenire indigenti, vel honorare parentes, quia considerant illos, ut concives suos in politia cœlesti. Modus sane communis operandi hoc non habet : unde fieret regulariter per ejusmodi opera misericordiæ, vel justitiæ nihil nos mereri de condigno, nec etiam de congruo ; nam, ut suppono, per actus mere naturales non meremur in ordine ad salutem æternam, quia non habent proportionem cum fine, aut præmio supernaturali. Deberent ergo magistri, et prædicatores instruere accurate et serio plebem, ut in his actibus considerarent semper se ipsos et proximos, ut concives ejusdem politiæ cœlestis, alioquin eorum opera nullius esse valoris ad salutem ; ne in re tanti momenti ex defectu motivi deciperentur; posset enim contingere, quod aliquis per longum tempus se exercens in operibus misericordiæ ex motivo honesto misericordiæ et compassionis, nihil prorsus lucraretur in ordine ad salutem, eo quod non movebatur ex motivo decentiæ ad politiam superiorem. Quæ tamen omnia sunt plane contra communem modum concipiendi fidelium, et eorum, ad quos spectat plebem instruere.

Impugnatur secundo, quia circa illud primum motivum naturale possunt versari actus supernaturales, et circa secundum motivum possunt versari actus naturales. Prima pars probatur, ponamus enim alicui primo proponi credendum primum articulum fidei, scilicet, Deum esse, antequam proponatur credendus articulus de beatitudine supernaturali : certum est, posse hunc hominem credere illum primum articulum fide divina ante alios, siquidem non proponuntur omnes simul, sed successive. Tunc ulterius proponatur huic homini Deum etiam revelasse, bonum esse restituere alienum, subvenire indigentibus, etc. potest etiam id credere fide divina propter Dei revelationem: potest item ex hac fide supernaturali moveri ad restituendum, vel dandam eleemosynam; qui actus voluntatis videntur fore supernaturales, cum oriantur ex cognitione fidei supernaturalis, et tamen non tendunt in motivum illud, quatenus scilicet decet restitutio, vel eleemosyna hominem elevatum ad finem supernaturalem ; ergo circa primum motivum naturale potest esse actus voluntatis supernaturalis. Secunda item pars probatur, quia possum ego naturaliter audire, Deum elevasse nos ad beatitudinem supernaturalem ; ergo possum naturaliter gaudere de hoc objecto ; quidquid enim naturaliter proponitur ab intellectu, potest voluntas naturaliter amare, vel odio habere : ergo potero etiam naturaliter diligere proximos, ut concives possibiles meos in illa beatitudine, et ut sic velle illis succurrere, vel restituere, etc. quamvis ergo beatitudo in se sit supernaturalis, potest tamen terminare actum naturalem, quo audiatur, et quo intelligatur, et per consequens quo ametur a voluntate. Quibus item argumentis impugnari potest modus, quo P. Suarez lib. II *de*

Digitized by Google

Gratia, cap. XVI, explicare conatur differentiam inter hos actus ex parte objecti, nempe penes conformitatem ad naturam rationalem secundum se, vel ad naturam rationalem, ut elevatam per gratiam : qui modus parum differt a præcedenti, atque adeo eisdem rationibus impugnatur, quæ facile contra ipsum possunt applicari, ut consideranti patebit.

Deinde loquendo de actibus virtutum theologicarum, difficile potest assignari aliquid ex parte objecti, vel motivi, quod non posset attingi per actum naturalem : quæcumque enim perfectio cogitetur in Deo, si homini proponatur, potest eam amare ; cum sit bona, et voluntas possit naturaliter amare omne bonum sibi propositum.

11 Dicunt, actum dilectionis naturalis tendere ad Deum ut auctorem naturæ, per actum vero dilectionis supernaturalis ad Deum ut auctorem supernaturalem. Sed contra hoc est primo, quia, ut supra dicebam, prius proponitur credendus articulus de existentia Dei, quam de elevatione nostra ad finem supernaturalem : potius ergo credit aliquis Deum esse primum principium et infinite perfectum, quam credat nos elevasse ad salutem supernaturalem ; quis autem dicat illum hominem, qui credit Deum esse infinite perfectum, creatorem omnium, remuneratorem item, præscindendo a remuneratione naturali, vel supernaturali, et denique iis, qui Deum non diligunt superesse in inferno pœnam æternam, tunc inquam, hominem hac fide divina instructum non posse saltem potentia physica diligere illum Deum, quem jam credit? quod si diligit, videtur esse dilectio supernaturalis, cum oriatur ex fide supernaturali : omnis enim cognitio supernaturalis repræsentans aliquod bonum, movet ad amorem supernaturalem ejus boni, sicut omnis cognitio naturalis alicujus boni movet ad amorem naturalem ejusdem boni, quia appetitus elicitus sequitur ad cognitionem ejusdem ordinis, sicut appetitus innatus consequitur ad naturam. Cum ergo possit dari cognitio supernaturalis de Deo nondum cognito auctore gratiæ ; consequens est, quod possit dari amor supernaturalis ejusdem Dei ita cogniti.

12 Secundo quia sanctissimi etiam viri ex consideratione creaturarum naturalium et visibilium moventur ad amandum ardentissime earum factorem : quis autem dicat, illum amorem non esse actum charitatis, sed amorem naturalem? item si aliquis doleat super omnia de peccatis, eo quod fuerint contra Deum ejus creatorem, quem hoc ipso titulo debet super omnia diligere ; quis neget hunc esse actum perfectissimum doloris, et per consequens supernaturalem? non ergo requiritur illud motivum beatitudinis supernaturalis, ad hoc ut amor sit supernaturalis. Ratio autem est, quia quæcumque perfectio Dei est infinita, et per consequens amabilis per charitatem, cujus objectum formale est infinita perfectio Dei, quæ non solum resplendet in potentia producendi gratiam, sed etiam in aliis attributis divinis : alioquin valde diminuta esset nostra charitas, quæ nempe non posset allici ab infinita sapientia, vel pulchritudine Dei, ab ejus immensitate, æternitate, justitia, et aliis perfectionibus ad ipsum amandum, sed solum a potentia quam habet ad producendam gratiam, et alia accidentia supernaturalia.

Tertio, potest ad hoc applicari argumentum supra factum, quia illa etiam perfectio Dei, nempe quod sit auctor rerum supernaturalium, potest cognosci per actus naturales : si quidem possum ego naturaliter illud audire et percipere, ergo quantum est ex parte objecti non repugnat, quod detur aliqua volitio naturalis, quæ ad ipsum terminetur : nam quidquid per intellectionem naturalem repræsentatur, et proponitur tamquam perfectio amabilis, videtur esse objectum proportionatum ad aliquam volitionem naturalem, ut sæpe diximus. 13

Simile argumentum fieri potest de actibus fidei, et spei, in quibus difficile assignabitur aliquid ex parte objecti, quod non posset attingi per aliquem actum naturalem : nam in primis actus spei habet pro objecto formali Deum, quatenus est beatitudo nostra sperata, vel ipsum etiam Deum ut auxiliatorem, a quo speramus, juxta varias theologorum sententias. Utrumque autem videtur de se posse esse objectum alicujus actus naturalis. Nam etiam hæretici, et Judæi sperant videre Deum, et hoc non suis viribus, sed auxilio Dei, a quo sperant adjuvari, et tamen ille actus spei non oritur ex fide, et per consequens non est supernaturalis. Quod si dicas, illos non habere spem firmam sicut fideles, contra hoc est, quod illa firmitas non ostendit esse veritatem in objecto materiali, aut formali, sed solum in modo tendendi ad illud, quam veritatem 14

Digitized by Google

nos libenter dabimus, dummodo concedatur, posse utrumque actum habere idem materiale, et formale.

15 Denique de actu fidei probatur eisdem argumentis, quia objectum materiale sæpe sæpius est aliquid naturale revelatum a Deo, ut constat, objectum vero formale est revelatio, et veracitas Dei, utraque autem potest attingi per actum naturalem, nam rusticus, cui falso proponitur a parocho aliquod falsum pro articulo fidei, credit firmissime illum errorem propter revelationem Dei apparentem eodem modo quantum est de se, ac cæteros articulos veræ fidei; et tamen ille assensus non est supernaturalis, cum sit falsus, sed naturalis, ergo potest assensus naturalis terminari ad idem motivum formale, ad quod terminatur assensus fidei divinæ.

16 Dices: tunc esse valde diversum motivum, quia unus assensus terminatur ad revelationem veram, alter ad apparentem: quare jam differunt ex parte motivi formalis, revelatio enim vera, et apparens valde differunt. Sed contra, quia illa differentia materialiter se habet in ordine ad motivum formale: non enim magis movet revelatio, quando revera existit, quam quando non existit, cum in utroque casu apprehendatur existens: nec ideo erit magis supernaturale objectum in uno casu, quam in alio: nam sive gratia habitualis existat, sive non existat: qui tamen diceret gratiam existere, in utroque casu haberet aliquid supernaturale pro objecto sui assensus: ita qui credit Deum aliquid revelasse, sive id verum sit, sive falsum: semper habet pro objecto revelationem Dei, et per consequens aliquid supernaturale, si revelatio est aliquid supernaturale; jam ergo constat, posse actum naturalem terminari ad illud objectum supernaturale, non obstante supernaturalitate objecti.

17 Ratio denique a priori est, quia, per se loquendo, non est supra totius naturæ vires credere aliquid propter Dei revelationem; nam sicut possumus homini fide digno aliquid narranti credere, et facilius Angelo; cur repugnabit credere Deo aliquid testificanti, imo non videtur verisimile quod homines in pura natura non possent accipere aliquod præceptum positivum a Deo, quod si illud possent accipere, jam oporteret credere, Deum illud præcipere, et per consequens crederent Deo dicenti se præcipere. Tunc autem haberent idem motivum formale, nempe veracitatem, et revelationem divinam. Confirmatur, quia lumine naturæ cognoscitur honestum esse et debitum credere Deo aliquid revelanti, quando adsunt motiva evidentis credibilitatis, ergo per naturæ vires potuisset tunc voluntas imperare intellectui assensum, quando adessent talia motiva; nam ut supra vidimus, quidquid voluntati naturaliter proponitur ut honestum, potest quantum est ex parte objecti terminare aliquem naturalem amorem ipsius voluntatis: voluntate autem imperante assensum, intellectus necessario obediret: subordinatur enim necessario voluntati: alioquin non cognosceretur esse honestum credere, si voluntas non posset efficaciter imperare assensum; nihil enim est honestum, nisi quod est volibile a voluntate honesta.

Dico tamen tertio, loquendo de facto, probabilius videtur, omnes actus virtutum moralium supernaturales, imo omnes actus supernaturales saltem voluntatis differre aliquo modo ex parte motivi ab actibus naturalibus, qui de facto dantur, saltem per se loquendo. In hac conclusione convenio cum auctoribus primæ sententiæ. Eam autem sic declaro; quia eadem honestas temperantiæ, v. g. potest proponi voluntati dupliciter. Primo, ut lumine naturæ manifesta, secundo, ut testificata a Deo consulente, vel præcipiente temperantiam. Primo modo proponitur per cognitionem naturalem, ad quam sequitur amor etiam naturalis illius honestatis. Secundo modo proponitur per fidem divinam, ad quam consequitur actus supernaturalis ejusdem ordinis. Comparando ergo hos duos amores honestatis et temperantiæ inter se; licet uterque tendat ad eamdem honestatem; alter tamen tendit ad eam honestatem in se apparentem, alter ad illam honestatem non in se apparentem, sed in revelatione et manifestatione divina; quare jam ex parte motivi apparet aliquid diversum in uno actu, et in alio, quod magis ex objectionum solutione intelligetur. 18 Loquendo de facto probabilius videtur omnes actus virtutum moralium supernaturales. etc. differre aliquo modo ex parte motivi ab actibus naturalibus, qui de facto dantur saltem per se loquendo.

Objicies ergo primo, quia tota illa differentia non videtur esse ex parte motivi, sed ex parte cognitionis, qua repræsentatur motivum; cognitio autem non est motivum, sed applicatio motivi; unde ex varietate præcisa cognitionis non debet variari amor objecti: ergo si illi duo amores solum differunt penes 19 Objectio I.

Gratia, cap. XVI, exp
tiam inter hos actus
penes conformitatem
secundum se, vel a
ut elevatam per grat
differt a præcedenti,
tionibus impugnatu
ipsum possunt app
patebit.

Deinde loquendo
ologicarum, difficile
ex parte objecti, vel
set attingi per actu
que enim perfectio
mini proponatur,
sit bona, et voluntas
omne bonum sibi p

11 Dicunt, actum d
dere ad Deum ut
actum vero dilect
Deum ut auctore
contra hoc est pri
bam, prius propon
de existentia Dei,
ad finem supernat
dit aliquis Deum
et infinite perfectu
vasse ad salutem s
tem dicat illum ho
esse infinite perfec
remuneratorem it
muneratione natu
denique iis, qui
resse in inferno p
quam, hominem
non posse saltem
illum Deum, qu
diligit, videtur es
cum oriatur ex
enim cognitio su
aliquod bonum, n
turalem ejus boni
turalis alicujus
naturalem ejusden
citus sequitur ad
dinis, sicut appetit
naturam. Cum erg
pernaturalis de Deo
gratiæ; conseque
amor supernaturali

12 Secundo quia s
consideratione crea
visibilium moventu
sime earum factor
illum amorem non

diversas propositiones ejusdem objecti, non differunt ex parte motivi formalis.

Respondeo, negando antecedens; nam licet actus fidei repræsentans honestatem temperantiæ non sit motivum; objectum tamen quem actus fidei est vere motivum. Objectum autem non est sola honestas temperantiæ, sed honestas temperantiæ connexa cum revelatione Dei, quod totum tenet se ex parte objecti illius actus, et quod totum movet ad amorem temperantiæ: nam totum illud movet voluntatem ad amorem, quod suadet; non autem suadet solum honestas temperantiæ; sed etiam connexio, quæ apparet ex parte objecti inter revelationem Dei, et honestatem temperantiæ; ideo enim moveor, quia video Deum, qui mentiri non potest, testificari temperantiam esse honestam. Datur ergo duplex quasi motivum. Primum est honestas temperantiæ, et hoc est motivum simul volitum per actum temperantiæ: alterum est connexio illius honestatis cum testificatione Dei, et hoc non est motivum volitum, sed tantum suadens ad amorem temperantiæ, et penes hoc motivum necesse est, quod differant omnes actus voluntatis, qui procedunt ex lumine fidei, ab iis, qui procedunt ex cognitione luminis naturalis, atque adeo quod detur inter illos aliqua differentia etiam ex parte motivi.

20 Objectio II. Sed contra objicies secundo, quia objectum motivum ipsius actus fidei divinæ non est tale, ut non posset etiam terminare aliquem actum naturalem, ut supra probavimus; ergo quando de facto proponitur illud objectum intellectui, poterit intellectus habere actum naturalem circa illud; et rursus ex hac fide naturali, poterit moveri voluntas ad volendum illud objectum propter illud motivum creditum, qui actus voluntatis, cum oriatur ex cognitione naturali, erit etiam naturalis, et tamen non differt ex parte objecti motivi a volitione supernaturali, quæ oriatur ex fide supernaturali ejusdem objecti.

21 Respondeo, licet objectum motivum fidei possit, quantum est ex se, terminare actum naturalem, de facto tamen intellectum non elicere regulariter nisi assensum supernaturalem. Ratio autem est, quia Deus de facto voluit fidem esse principium meriti supernaturalis, ut videbimus infra, ideo proposito sufficienter motivo fidei, Deus non concurrit ad actum naturalem, sed loco illius ad supernaturalem, qui sit proportionatus ad meritum vitæ æternæ.

Tertio objicies, quando de facto aliquis rusticus deceptus a suo parocho, credit aliquem articulum falsum existimans esse vere revelatum a Deo: credit etiam firmissime, et propter idem motivum, propter quod crederet, si esset verus, scilicet propter revelationem primæ veritatis: et tamen ille assensus tunc est naturalis, cum non sit fidei divinæ, ergo potest dari de facto actus naturalis, qui ex parte motivi nullo modo differat ab actibus supernaturalibus. Respondeo, ideo in conclusione locutus sum nominatim de actibus voluntatis. Cæterum si velimus eam extendere etiam ad actus intellectus, adhuc potest in aliquo sensu locum habere. Nam licet in prædicto casu ille rusticus habeat vere pro motivo revelationem Dei, et non testimonium parochi, quia eodem modo assentitur, quantum est de se, huic articulo, et aliis; adhuc tamen non habet pro motivo revelationem veram, sed apparentem; quare illi duo actus differunt ex parte motivi in hoc sensu, quod licet neutri appareat ex parte motivi aliquid diversum, unus tamen illorum, nempe supernaturalis, exigit per suam essentiam in motivo veram existentiam, quam alter actus nullo modo exigit, quod sufficit ad hoc, ut saltem materialiter differant ex parte motivi, licet non formaliter, hoc est, non appareat aliquod prædicatum in motivo unius, quod non appareat etiam, et cognoscatur in motivo alterius; in actibus autem voluntatis datur etiam hæc differentia in motivis actum naturalium, et supernaturalium: nam semper in motivo actus supernaturalis apparet esse revelatum a Deo, quod non apparet in motivo virtutum naturalium voluntatis, ut dictum est. 22 Objectio III.

Sed contra objicies quarto, in prædicto casu voluntas credendi illum articulum falsum propter revelationem Dei habet ex parte motivi easdem conditiones apparentes, quas habet voluntas credendi articulum verum; et tamen in eo casu voluntas illa est naturalis: ergo etiam in motivo alicujus voluntatis naturalis nihil apparet diversum a motivo voluntatis supernaturalis. Respondetur facile negando minorem, nam licet tunc assensus sit falsus et naturalis: voluntas tamen imperans illum assensum est bona, meritoria, supernaturalis, procedens ex eodem habitu infuso piæ affectionis; 23 Objectio IV.

Digitized by Google

ɜm tantam habet difficultatem intel-
n credendo illo articulo falso, quan-
credendo articulo vero ; quare ad vo-
illum articulum credere, pariter
auxilio Dei, quod auxilium erit su-
ırale, cum detur ad actum bonum et
ium.

ies quinto, voluntas ipsa credendi
ernaturalis, et tamen non oritur ex
one fidei, sed ex cognitione evidenti,
gnoscitur honestas credendi; ergo
mnis voluntas surpernaturalis habet
o ex parte motivi lumen fidei. Res-
distinguendo consequens; non ha-
parte motivi lumen fidei, quasi in
secundo hoc est, objectum creditum,
do, non habet lumen fidei quasi in
primo hoc est, objectum, ut credibile;
Illud autem jam involvit aliquo modo
n fidei, jam enim illuminatur a con-
ne, quæ apparet inter illud objectum,
velationem Dei ut judicemus illud esse
ibile, seu posse credi quod sit re-
tum.

ices, sicut honestas credendi potest de
cognosci per actum evidentem super-
ıralem, et amari per voluntatem super-
ıralem ; cur honestas etiam temperan-
non poterit de facto cognosci per actum
ernaturalem, et amari per voluntatem
ernaturalem, quæ non supponat ex parte
ivi lumen fidei? Respondeo, de possibili
esse repugnantiam ; de facto tamen non
, quia Deus voluit propter plures con-
entias, fidem esse principium totius nos-
justificationis et salutis, atque ideo
lum fieri actum meritorium etiam de
gruo, qui non oriatur ex lumine fidei,
videbimus infra.

Hinc obiter dissolvitur aliud argumentum,
o utitur P. Suarez in præsenti dicto, lib. II,
II, n. 18. contra nostram secundam con-
sionem quia, nimirum si motivum actus
uralis possit terminare actum superna-
alem, et e contra, sequitur non esse in
estate hominis elicere actum supernatu-
m : homo enim de se solum poterit ope-
circa objectum propositum ; ad Deum
m spectabit determinare, quod actus
naturalis vel supernaturalis. Ad hoc,
am, facile respondemus negando se-
ım; quia licet motivum actus fidei, et
um, qui ex ipso procedunt in volun-
sit tale, ad quod potuissent terminari
naturales ; de facto tamen Deus non
concurrit ad actus naturales ; sed supernaturales propter rationem supra positam, atque adeo quoties homo de facto operatur circa illud motivum, operatur actu supernaturali.

Eodem modo solvitur aliud argumentum 25
ejusdem auctoris ibi n. 13, contra eamdem nostram secundam conclusionem : quia nimirum sequeretur actus supernaturales, quos de facto habemus, non esse supernaturales ex suo motivo, vel objecto, si quidem ad idem motivum potuisset terminari actus naturalis : consequens autem dicit, esse absurdum, tum quia destrueretur fundamentum necessitatis gratiæ supernaturalis; tum quia est contra Sanctum Thomam 1, 2, quæstione CIX, articulo 2, ad primum, et secundum, et q. LXII, art. 1 et q. LXVIII, art. 3, ubi vult actum supernaturalem versari circa objecta supernaturalia. Respondetur tamen, loquendo de facto, actus supernaturales versari circa motivum supernaturale, hoc est, quod de facto exigit auxilium supernaturale, ut vidimus, non tamen ita supernaturale, ut non potuisset terminare actum naturalem, neque ex hoc destruitur necessitas gratiæ supernaturalis ad hos actus ; quia hæc necessitas non probatur ex motivo, vel objecto, sed ex proportione quam hi actus habent cum beatitudine supernaturali, et ex infusione habituum supernaturalium, qui de facto infunduntur a Deo, et arguunt actus esse supernaturales, cum non dentur ad facilius, sed ad simpliciter ; nam experientia docet habitus infusos non facilitare, ut alibi probatur, atque ideo ostenditur defectus potentiæ naturalis ad talem actum, de quo alias. Ad id vero, quod affertur ex Sancto Thoma, Respondeo dict. q. LXII, non loqui de supernaturalitate objecti, sed actuum : in illo autem art. 3, ad 1 et 3, videtur recurrere ad supernaturalitatem beatitudinis, quam charitas supernaturalis videtur habere pro objecto, dum tendit in Deum ut auctorem illius boni supernaturalis. Alibi videtur distinguere virtutes naturales, et supernaturales a diversa regula rationis, quam respiciunt, vel a diverso fine ad quem ordinant subjecta. Videatur part. II, quæst. LXIII, art. 3 et 4. Hæc omnia locum habent in nostra sententia. Fatemur enim, de facto virtutes supernaturales habere diversam regulam non solum formalem, sed etiam objectivam a regula virtutum naturalium, cum habeant pro re-

Digitized by Google

diversas propositiones ejusdem objecti, non differunt ex parte motivi formalis.

Respondeo, negando antecedens; nam licet actus fidei repræsentans honestatem temperantiæ non sit motivum; objectum tamen ipsius actus fidei est vere motivum. Objectum autem non est sola honestas temperantiæ, sed honestas temperantiæ connexa cum revelatione Dei, quod totum tenet se ex parte objecti illius actus, et quod totum movet ad amorem temperantiæ: nam totum illud movet voluntatem ad amorem, quod suadet; non autem suadet solum honestas temperantiæ; sed etiam connexio, quæ apparet ex parte objecti inter revelationem Dei, et honestatem temperantiæ; ideo enim moveor, quia video Deum, qui mentiri non potest, testificari temperantiam esse honestam. Datur ergo duplex quasi motivum. Primum est honestas temperantiæ, et hoc est motivum simul volitum per actum temperantiæ: alterum est connexio illius honestatis cum testificatione Dei, et hoc non est motivum volitum, sed tantum suadens ad amorem temperantiæ, et penes hoc motivum necesse est, quod differant omnes actus voluntatis, qui procedunt ex lumine fidei, ab iis, qui procedunt ex cognitione luminis naturalis, atque adeo quod detur inter illos aliqua differentia etiam ex parte motivi.

20 Objectio II. Sed contra objicies secundo, quia objectum motivum ipsius actus fidei divinæ non est tale, ut non posset etiam terminare aliquem actum naturalem, ut supra probavimus; ergo quando de facto proponitur illud objectum intellectui, poterit intellectus habere actum naturalem circa illud; et rursus ex hac fide naturali, poterit moveri voluntas ad volendum illud objectum propter illud motivum creditum, qui actus voluntatis, cum oriatur ex cognitione naturali, erit etiam naturalis, et tamen non differt ex parte objecti motivi a volitione supernaturali, quæ oriatur ex fide supernaturali ejusdem objecti.

21 Respondeo, licet objectum motivum fidei possit, quantum est ex se, terminare actum naturalem, de facto tamen intellectum non elicere regulariter nisi assensum supernaturalem. Ratio autem est, quia Deus de facto voluit fidem esse principium meriti supernaturalis, ut videbimus infra, ideo proposito sufficienter motivo fidei, Deus non concurrit ad actum naturalem, sed loco illius ad supernaturalem, qui sit proportionatus ad meritum vitæ æternæ.

Tertio objicies, quando de facto aliquis rusticus deceptus a suo parocho, credit aliquem articulum falsum existimans esse vere revelatum a Deo: credit etiam firmissime, et propter idem motivum, propter quod crederet, si esset verus, scilicet propter revelationem primæ veritatis: et tamen ille assensus tunc est naturalis, cum non sit fidei divinæ, ergo potest dari de facto actus naturalis, qui ex parte motivi nullo modo differat ab actibus supernaturalibus. Respondeo, ideo in conclusione locutus sum nominatim de actibus voluntatis. Cæterum si velimus eam extendere etiam ad actus intellectus, adhuc potest in aliquo sensu locum habere. Nam licet in prædicto casu ille rusticus habeat vere pro motivo revelationem Dei, et non testimonium parochi, quia eodem modo assentitur, quantum est de se, huic articulo, et aliis; adhuc tamen non habet pro motivo revelationem veram, sed apparentem; quare illi duo actus differunt ex parte motivi in hoc sensu, quod licet neutri appareat ex parte motivi aliquid diversum, unus tamen illorum, nempe supernaturalis, exigit per suam essentiam in motivo veram existentiam, quam alter actus nullo modo exigit, quod sufficit ad hoc, ut saltem materialiter differant ex parte motivi, licet non formaliter, hoc est, non appareat aliquod prædicatum in motivo unius, quod non appareat etiam, et cognoscatur in motivo alterius; in actibus autem voluntatis datur etiam hæc differentia in motivis actum naturalium, et supernaturalium: nam semper in motivo actus supernaturalis apparet esse revelatum a Deo, quod non apparet in motivo virtutum naturalium voluntatis, ut dictum est. 22 Objectio III.

Sed contra objicies quarto, in prædicto casu voluntas credendi illum articulum falsum propter revelationem Dei habet ex parte motivi easdem conditiones apparentes, quas habet voluntas credendi articulum verum; et tamen in eo casu voluntas illa est naturalis: ergo etiam in motivo alicujus voluntatis naturalis nihil apparet diversum a motivo voluntatis supernaturalis. Respondetur facile negando minorem, nam licet tunc assensus sit falsus et naturalis: voluntas tamen imperans illum assensum est bona, meritoria, supernaturalis, procedens ex eodem habitu infuso piæ affectionis; 23 Objectio IV.

Digitized by Google

et quidem tantam habet difficultatem intellectus in credendo illo articulo falso, quantam in credendo articulo vero; quare ad volendum illum articulum credere, pariter indiget auxilio Dei, quod auxilium erit supernaturale, cum detur ad actum bonum et meritorium.

Objectio v. Objicies quinto, voluntas ipsa credendi est supernaturalis, et tamen non oritur ex cognitione fidei, sed ex cognitione evidenti, qua cognoscitur honestas credendi; ergo non omnis voluntas surpernaturalis habet de facto ex parte motivi lumen fidei. Respondeo distinguendo consequens; non habet ex parte motivi lumen fidei, quasi in actu secundo hoc est, objectum creditum, concedo, non habet lumen fidei quasi in actu primo hoc est, objectum, ut credibile; nego. Illud autem jam involvit aliquo modo lumen fidei, jam enim illuminatur a connexione, quæ apparet inter illud objectum, et revelationem Dei ut judicemus illud esse credibile, seu posse credi quod sit revelatum.

Dices, sicut honestas credendi potest de facto cognosci per actum evidentem supernaturalem, et amari per voluntatem supernaturalem; cur honestas etiam temperantiæ non poterit de facto cognosci per actum supernaturalem, et amari per voluntatem supernaturalem, quæ non supponat ex parte motivi lumen fidei? Respondeo, de possibili non esse repugnantiam; de facto tamen non fieri, quia Deus voluit propter plures congruentias, fidem esse principium totius nostræ justificationis et salutis, atque ideo nullum fieri actum meritorium etiam de congruo, qui non oriatur ex lumine fidei, ut videbimus infra.

24 Solvuntur argumenta quædam P. Suarez. Hinc obiter dissolvitur aliud argumentum, quo utitur P. Suarez in præsenti dicto, lib. II, c. II, n. 18. contra nostram secundam conclusionem quia, nimirum si motivum actus naturalis possit terminare actum supernaturalem, et e contra, sequitur non esse in potestate hominis elicere actum supernaturalem: homo enim de se solum poterit operari circa objectum propositum; ad Deum autem spectabit determinare, quod actus fiat naturalis vel supernaturalis. Ad hoc, inquam, facile respondemus negando sequelam; quia licet motivum actus fidei, et omnium, qui ex ipso procedunt in voluntate; sit tale, ad quod potuissent terminari actus naturales; de facto tamen Deus non concurrit ad actus naturales; sed supernaturales propter rationem supra positam, atque adeo quoties homo de facto operatur circa illud motivum, operatur actu supernaturali.

25 Eodem modo solvitur aliud argumentum ejusdem auctoris ibi n. 13, contra eamdem nostram secundam conclusionem: quia nimirum sequeretur actus supernaturales, quos de facto habemus, non esse supernaturales ex suo motivo, vel objecto, si quidem ad idem motivum potuisset terminari actus naturalis: consequens autem dicit, esse absurdum, tum quia destrueretur fundamentum necessitatis gratiæ supernaturalis; tum quia est contra Sanctum Thomam 1, 2, quæstione CIX, articulo 2, ad primum, et secundum, et q. LXII, art. 1 et q. LXVIII, art. 3, ubi vult actum supernaturalem versari circa objecta supernaturalia. Respondetur tamen, loquendo de facto, actus supernaturales versari circa motivum supernaturale, hoc est, quod de facto exigit auxilium supernaturale, ut vidimus, non tamen ita supernaturale, ut non potuisset terminare actum naturalem, neque ex hoc destruitur necessitas gratiæ supernaturalis ad hos actus; quia hæc necessitas non probatur ex motivo, vel objecto, sed ex proportione quam hi actus habent cum beatitudine supernaturali, et ex infusione habituum supernaturalium, qui de facto infunduntur a Deo, et arguunt actus esse supernaturales, cum non dentur ad facilius, sed ad simpliciter; nam experientia docet habitus infusos non facilitare, ut alibi probatur, atque ideo ostenditur defectus potentiæ naturalis ad talem actum, de quo alias. Ad id vero, quod affertur ex Sancto Thoma, Respondeo dict. q. LXII, non loqui de supernaturalitate objecti, sed actuum: in illo autem art. 3, ad 1 et 3, videtur recurrere ad supernaturalitatem beatitudinis, quam charitas supernaturalis videtur habere pro objecto, dum tendit in Deum ut auctorem illius boni supernaturalis. Alibi videtur distinguere virtutes naturales, et supernaturales a diversa regula rationis, quam respiciunt, vel a diverso fine ad quem ordinant subjecta. Videatur part. II, quæst. LXIII, art. 3 et 4. Hæc omnia locum habent in nostra sententia. Fatemur enim, de facto virtutes supernaturales habere diversam regulam non solum formalem, sed etiam objectivam a regula virtutum naturalium, cum habeant pro re-

Digitized by Google

gula aliquid revelatum a Deo. Item ordinare hominem ad diversum finem, hoc est, ad beatitudinem supernaturalem; quam ordinationem de facto non credit homo firmiter, nisi per fidem divinam, et per consequens non potest velle illam, vel amare Deum ut auctorem illius, nisi per actum supernaturalem ortum ex fide supernaturali. Non tamen oportet quod charitas non possit amare Deum nisi ut auctorem beatitudiuis supernaturalis, potest enim diligere etiam alias perfectiones Dei, ut revelatæ sunt. Sed tamen sufficienter distinguitur a dilectione naturali per hoc quod possit etiam amare Deum ut auctorem beatitudinis supernaturalis, quod de facto non potest debito modo præstare dilectio naturalis, quia non oritur ex fide. Denique omnes virtutes infusæ tendunt in Deum ut auctorem supernaturalem dupliciter: scilicet, ut in auctorem harum virtutum, et ut in finem, qui per has solas virtutes potest acquiri; virtutes autem naturales nullo modo tendunt in Deum, ut auctorem supernaturalem.

26 Denique ad majorem abundantiam, concedere possumus, nunquam de facto reperiri, per se loquendo, actum fidei supernaturalem, qui non differat ex parte motivi intrinseci, et objecti formalis ab aliis actibus naturalibus, qui de facto fiunt: nam actus naturalis terminatur ad revelationem apparentem, quæ licet non differat specie a revelatione vera, ad quam terminatur actus fidei supernaturalis, differt saltem nnmero: neque ad illam eamdem potest de facto actus supernaturalis terminari: non ergo habent de facto idem omnino motivum, et objectum formale actus naturalis, et supernaturalis. Dixi tamen, sæpe, *per se loquendo*, quia nolo disputare, an aliquando possit per accidens actus naturalis tendere ad idem objectum materiale, et formale, v. gr. quando ex circumstantia extrinseca actus esset malus, et ideo Deus negaret ad eum actum concursum supernaturalem: quod rarissimum erit, et ad nostrum intentum parum refert.

SECTIO II.

Actum fidei esse supernaturalem secundum substantiam.

Suppono communem distinctionem entis supernaturalis in supernaturale quoad substantiam, et supernaturale quoad modum. 27 Illud dicitur, quod in sua entitate tale est, ut nunquam ex naturæ viribus esse possit, ut lumen gloriæ, unio hypostatica, etc. Hoc vero dicitur, quod licet ex naturæ viribus posset fieri; attamen hic et nunc a Deo præter naturæ exigentiam fit, ut visus cæco restitutus, rosa hyeme producta, etc. Hoc supposito, certum videtur, actum fidei supernaturalem esse aliquo ex his modis contra Pelagium, et ejus reliquias docentes fidem esse posse a nobis, contra quos late August. *de prædestinatione Sanctorum, et de bono perseverantiæ*, S. Prosper *contra Cassianum* a c. XXXVI et dub. 8. *ad capita Gallorum*, et dub. I, *ad Jenuenses* lib. I *de Vocatione gentium* a cap. XXIII (alias VIII). S. Fulgentius lib. *de Incarnatione*, c. VIII, ex variis Scripturæ locis, præsertim ex Paulo *ad Ephes.* II, 8. *Salvati estis per fidem, non ex vobis; Dei enim donum est, ad Philip.* I, 29. *Vobis datum est per Christum, ut in eum credatis.* Et alibi sæpe, propter quæ loca hæc veritas recepta est a conciliis infra afferendis, quibus addi potest censura Pii V et Gregorii XIII in bulla contra propositiones Michaelis Baii cujus XXIV propositio hæc erat. « Absurda est sententia eorum, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali, et gratuito super conditionem naturæ suæ fuisse exaltatum, ut fide, spe, et charitate Deum coleret; » cui similes erant propositiones XXII et XXVII. Quæstio ergo est, an actus fidei sit supernaturalis primo modo, an solum secundo.

Ens aliud supernaturale quoad substantiam, aliud supernaturale quoad modum.

Prima sententia negat esse supernaturalem secundum substantiam, sed dicit esse solum quoad modum; ita Cajetan. 1, 2, q. CIX, art. 1 et 2, 2, q. CLXXI, art. 2, ad 3, Palud. in III, d. XXIII. q. III. §. *tertio dicendum est*, et in IV, d. XIV, quæst. II. Capreolus in I, d. XVII, q. I, art. 3. *ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, et ad argumenta* IV *loco facta*, insinuat etiam Dur. in II, d. LXXXI. et in III, d. XXXI, qu. IV. Tribuitur etiam Nominalibus, quatenus insinuant actus fidei Christianæ, et humanæ non differre specie essentiali: Okamus *quodlibet* III, q. XXVII. Gabr. in III, d. n. 3; quæst. II, art. 1. Almai. quæst. III. Tribuitur etiam Scoto quæst. I *prologi*, § *ad quæstionem*, quem tamen Suarez lib. II *de Gratia*, capit. IV, explicare conatur. 28

Prima sententia.

Secunda sententia vera, et communis jam omnibus scholasticis affirmat, esse superna-

Digitized by Google

29 Secunda sententia vera, et communis. turalem secundum substantiam, et videtur Sancti Thomæ infra quæst. VI, art. 2, quem sequuntur omnes Thomistæ, et eam supponunt omnes doctores nostræ societatis. Videatur Suarez ubi supra c. IV, et sequentibus, et lib. III *de Auxiliis*, cap. I, num. 3; Vasquez 1, 2, disp. CLXXXVII, c. II. Coninch *de actibus supernaturalibus* disp. IV, dub. III, qui bene de hoc tractat. Molina *in Concordia* qu. XIV, art. 13, disp. VII, § *nostram sententiam*, et disp. XIV, memb. I, § *in eadem sententia*, et membr. II, § *deinde*, ubi et alibi sæpe hanc sententiam profitetur, ut appareat, quam sine fundamento eum pro contraria sententia affert Lorca disput. IX *de gratia*, quia in *Concord*. qu. XIV, art. 13, disp. XIV et XV, et alibi dicat : credere, diligere, et sperare, etc. esse actus naturales quoad substantiam. Cæterum non advertit Lorca, per hujusmodi phrasim solum velle Molinam, quod alii plures scholastici cum S. Thoma infra quæst. CLXXI, art. 2, eodem modo loquendi significarunt, scilicet actus illos secundum rationem genericam, seu quantum est ex parte objecti, posse esse naturales, quia possunt dari actus naturales terminati ad simile objectum, ut nos etiam docuimus supra, quem Molinæ sensum posset facile intelligere, si reliqua ejus loca videret, ubi expresse fatetur, actum fidei Christianæ secundum omnem rationem formalem esse sepernaturalem, et specie differre ab actibus habituum acquisitorum,

30 Probatur ex Scriptura. Probatur primo hæc sententia ex Scriptura, conciliis, et Patribus exigentibus ad fidem gratiam Dei, prout gratia condistinguitur a natura : *Matth*. XI, 27 : *Patrem nemo novit, nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare; ad Ephes*. II, 5 : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est*, I. *Corin*. XII, 3 : *Nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto*; II *Corin*. III, 5 : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, etc. Joan*. VI, 29 : *Hoc est opus Dei ut credatis* : et infra, *nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*. (Joan, VI, 44.) Concilium Araus. II, cap. VI, VIII, XVI, XXV et XXVII, definit per infusionem, et inspirationem Spiritus sancti fieri in nobis divinitus, ut credamus, et aliter nos non posse credere, etc. Milevitanum c. IV, utrumque ait esse donum Dei, et scire quid agere debeamus, et deligere, ut faciamus. Trid. sess. VI, can. III, et cap. V, VI et XII, Cœlest. epist. I ad *Episc. Galliæ*, Innoc. I, epist. XXV et XXVI, quæ sunt XCII et XCIII. inter epistolas Augustini. Idem Augustinus ubi supra, Prosper, et Fulg. citati, et alii Patres, quorum loca affert Valentia II tom. disp. *de gratia* q. V, punct. IV. ubi ex professo hæc quæstio de omnibus actibus supernaturalibus tractari solet.

Ex his locis formatur prima ratio pro conclusione, quia actus fidei Christianæ talis est, ut ad eum eliciendum indigeat homo peculiari auxilio gratiæ divinitus collato, et superante vires naturæ, ergo ille assensus non est naturalis : alioquin si naturalis esset, ergo natura prout distinguitur a gratia, habet sufficientes vires ad illum aliquando eliciendum, ergo aliquando poterit homo credere sine auxilio gratiæ. 31 Probatur ratione.

Dices primo, Patres quidem exigere auxilium speciale Dei ad actum fidei, non propter supernaturalitatem substantialem ipsius assensus, sed propter maximam ipsius difficultatem, quæ tanta est, ut nisi natura sublevetur specialiter a Deo, non poterit propriis viribus vincere illam difficultatem : sicut multi etiam sentiunt ad actum naturalem dilectionis Dei super omnia requiri etiam speciale auxilium Dei propter maximam ejus difficultatem : Sed contra, quia hæc difficultas vel nascitur ex rebus creditis, vel ex modo credendi illas obscure, et firmiter : non quidem ex rebus creditis; hæc enim aliquæ sunt valde humano captui consentaneæ, ut mors, judicium, etc. Sed neque ex modo assentiendi firmiter, nam hæreticus firmiter, et super omnia adhæret suo errori per actum naturalem : ergo ex hac præcise difficultate non oritur supernaturalitas.

Dices secundo, auxilium gratiæ, quod Scriptura, et Patres exigunt ad fidem, non esse aliquod auxilium supernaturale in substantia, sed auxilium cogitationis congruæ ad credendum, quam homo habere non posset sine speciali Dei beneficio. 32

Sed contra secundo probari potest conclusio, et impugnari hæc solutio, quia si auxilium gratiæ solum requireretur, ut detur cogitatio congrua; ergo sufficeret cogitatio intensa ordinis naturæ, neque exigeretur aliquis habitus supernaturalis ex parte principii : cum enim effectus sit entitative naturalis, satis erit addere ex parte principii causas naturales robustiores; non vero principium supernaturale : Consequens autem est falsum, nam ut probabimus

Digitized by Google

sect. II. ex mente conciliorum ad hujusmodi assensum requiritur ex parte principii habitus infusus supernaturalis, ergo et ipse assensus est entitative supernaturalis.

33 Dicunt, habitum requiri, non quidem ad substantiam assensus producendam, sed ad aliquem modum ipsi superadditum. Qualis autem sit hic modus, non conveniunt : quidam dicunt, habitum requiri ad intensionem assensus. Sed contra hoc est Paulus I *ad Timoth.* I, 13. *Misericordiam Dei consecutus sum ut essem fidelis,* ubi, ut bene ponderat Augustinus, non dixit *ut essem fidelior,* sed *ut essem fidelis :* non ergo exigitur auxilium gratiæ Dei solum ad intensionem, sed ab substantiam credendi. Deinde sicut ad justificationem non exigitur contritio cum determinata intensione, sed sufficit remissa, ut suppono ex materia *de Pœnitentia :* sic neque ad salubriter credendum, requiritur aliqua intensio, sed sufficit assensus remissus. Denique si per vires naturales possumus habere substantiam illius assensus; non est cur per easdem vires, addito præsertim habitu acquisito ex multorum actuum exercitio, et robustiori cognitione motivorum, non possimus aliquando elicere assensum intensiorem.

34 Alii dicunt, habitum fidei exigi ad facilitatem assensus. Sed contra. Primo quia hoc esset contra citata concilia, quibus definitur, sine gratia nos non posse, non solum facilius; sed nec ullo modo operari. Secundo; quia ad justificationem æque conduceret actus difficile elicitus, imo videretur eo melior quo cum majori difficultate fieret. Tertio quia, si actus secundum substantiam posset provenire a viribus naturæ, non esset cur non posset etiam procedere cum facilitate orta ex habitu acquisito naturali. Quarto hæc facilitas in ipso actu non est modus intrinsecus, sed mera denominatio proveniens a potentia, quæ in actu primo magis propendet in actum : quare propter illam denominationem non posset idem actus fieri de non dispositione dispositio congrua ad justificationem. Denique probabilius multo est, habitum supernaturalem non dare facilius posse, sed solum simpliciter posse; cum constet experientia puerum baptizatum non facilius credere, quando venit ad usum rationis propter habitum infusum in baptismo, quam si vere non esset baptizatus.

Alii dicunt tertio, habitum exigi ad infallibilitatem assensus, non ad substantiam. Sed contra, quia infallibilitas non est modus distinctus ab ipso actu; alioquin si distinguitur, ergo fit a solo habitu; nam infallibilitas illa, ut sic, non est actus vitalis, ergo totus assensus fit ab intellectu solo, et infallibilitas a solo habitu, ergo assensus non potest esse dispositio ad justificationem, quia ipse assensus nullo modo est ab habitu; infallibilitas autem non potest esse dispositio; quia cum non sit actus vitalis, non potest habere rationem meriti de congruo; ergo fatendum est ipsum actum secundum suam entitatem, secundum quam est dispositio, habere aliquid ratione cujus exigat procedere ab habitu supernaturali.

Quarto dicunt alii, exigi habitum ad hoc, 35
ut in actu ponatur quidam modus proportionis cum fine supernaturali: sed contra, quia si actus secundum se non habebat proportionem cum fine supernaturali, non potest eam habere per modum superadditum : nam ista proportio debet esse per modum meriti : ille autem modus superadditus non potest reddere meritorium actum qui de se non est meritorius : ille enim modus non est voluntarius formaliter, ut de se patet, nec aliunde significat opus, sicut dignitas personæ, ergo nullo modo confert ad proportionem ipsius actus, si ab ipso distinguatur. Omitto alios modos, ad quos minus apparenter potest exigi habitus. Videatur Suarez tom. IV, in III, part. disp. III, sect. VI et Vasquez in 2, 2. disp. CLXXXVII, cap. II.

Tertio probari solet ab aliis supernatura- 36
litas fidei ex eo quod terminetur ad divinam revelationem sine alio medio, et sine ulla formidine. Cæterum ex dictis disp. I. constat, non satis probari ex hoc capite supernaturalitatem : cum possit dari naturalis assensus circa idem objectum, et sine formidine : non enim apparet in hoc aliqua manifesta repugnantia, quod late, et bene probat cum aliis Coninch disp. XIV, dub. II. docens possibilem esse actum naturalem circa idem omnino objectum formale nostræ fidei, et nos ostendimus sect. præcedenti.

Contra hanc communem sententiam nihil 37
est, quod peculiarem habeat difficultatem; solum potest opponi S. Thom. infra q. CLXX, art. 2 ad 3, ubi ait, « actiones, ad quas infunduntur habitus, non esse supernaturales secundum substantiam actus, sed solum secundum modum. » Respondetur S. Thom. solum velle significare ibi discrimen inter

Digitized by Google

38 actiones miraculosas, quales sunt suscitatio mortui, et prophetia ex una parte, et actus credendi, diligendi, etc. ex alia. Discrimen autem est, quod nec illæ priores, nec aliæ illis similes fieri possunt a natura, et ideo eas appellat supernaturales quantum ad substantiam: at vero istæ actiones posteriores, licet cum illo modo supernaturalitatis, intrinseco quidem, et essentiali, non possint fieri a natura, possunt tamen fieri aliæ similes in modo tendendi ad sua objecta, et ideo has dicit solum esse supernaturales quod modum, non tamen negat illum modum esse de quidditate horum actuum; ita explicat S. Thom. Bannes infra qu. XXIV, art. 2 in fine cum aliis Thomistis.

39 Opponunt alii, quod hæreticus assensu naturali credit 'articulo propter Dei revelationem, ergo non est, cur ponamus in Catholico assensum supernaturalem ad credendum propter divinam revelationem. Respondetur, non poni nostrum assensum supernaturalem præcise, quia est propter revelationem, sed quia ex parte principii postulat aliquid supernaturale, ut visum est. An vero assensus hæretici differat a nostro etiam ex parte objecti, videbimus infra disp. XVII. Omitto alia argumenta communia, quæ in universum tendunt ad negandum omnes actus supernaturales in substantia: hæc enim pertinent ad materiam *de gratia*, vel ad materiam *de habitibus*, de qua in 1, 2. Videatur etiam Hurtado disp. LXXII, sect. I, § 11 ubi nobis consentiens dicit, ex necessitate habituum per se infusorum probandam supernaturalitatem actuum fidei, spei, et charitatis. Habitus autem per se infusos dari, aliunde ex auctoritate probandum est, ut videbimus sect. sequenti.

SECTIO III.

Habitum fidei esse per se infusum, et in sua substantia supernaturalem.

40 *An sit de fide, quod adulti justificati habeant aliquod donum fidei infusæ.*

Diximus, supernaturalitatem actuum fidei probari optime ex eo, quod infunditur a Deo solo habitus fidei, cujus infusio otiosa esset, si actus fidei, quales ad salutem requiruntur, non haberent aliquod prædicatum sibi quidditativum superans vires naturæ. Necesse ergo est, quod aliunde probemus dari talem habitum per se infusum; quod quidem potissimum fundamentum suum in auctoritate habet, quæ tanta est, ut jam sine nota gravi negari non possit, ut cum aliis notat Hurtado disp. LXII, § 4, et dubium solum remanserit, an res hæc sit omnino de fide.

Sententia negans.

Plures negant, quos refert Salas II, tom. in 1, 2, tr. X, disp. III, sect. IV, et sequitur Vasquez ibi adductus variis in locis. Canus tamen, et Sotus, qui pro ea referuntur, magis sunt pro contraria, ut postea videbimus. Præcipuum fundamentum desumitur ex Innocent. III. in c. *Majores de baptismo* ubi relatis utriusque partis opinionibus, eam partem non definit, et ex concilio Viennensi relato in Clementina unica *de summa Trinitate,* ubi opinio ponens habitus infusos solum eligitur ut magis probabilis, nec postea in Tridentino videtur hæc res omnino definita, omnia enim Tridentini loca pro habitibus infusis habent probabilem explicationem.

Sententia affirmans vera.

Verius tamen est, rem esse de fide, quod adulti justificati habeant aliquod donum fidei infusæ, et permanentis. Dixi *donum fidei :* abstrahendo a nomine *habitus*, quia an hæc fides sit habitus, vel quid aliud, fortasse nondum est definitum. Hanc sententiam tenet noster Valentia cum aliis multis, quos refert Salas ubi supra n. 39, et Suarez lib. VI *de gratia* c. III et VIII, et in præsenti disp. VII, sect. I. Granado in 1, 2. controv. IV, disp. II. et Coninch *de supernaturalitate actuum moralium* disp. VI, dub. I item Canus lib. VII. *de locis* c. II. licet pro contraria afferatur, quia dicit, non pertinere ad fidem eam quæstionem, an gratia et virtutes quæ in baptismo infunduntur, sint qualitates; non tamen negat esse de fide veras virtutes permanentes in baptismo infundi, in quo etiam sensu loquitur Sotus lib. II *de natura, et gratia* cap. XIX, qui tamen solum dicit, concilium Tridentinum consulto noluisse uti domine *habituum,* cum numeravit dona illa, quæ in justificatione conferuntur, quia non pertinet ad fidem, an hæc dona sint qualitates pertinentes ad species habitus. Quod idem docet Vega lib. VII *in Tridentin.* cap. XXIV, cum tamen expresse fateatur esse de fide post Tridentinum infundi virtutem fidei ab actu credendi distinctam; nam post adducta verba concilii Viennensis supra relata sic ait Vega testis quidem fide dignus, et oculatus Tridentini concilii, « Visum est huic sanctæ Synodo, scilicet

41

Digitized by Google

Tridentinæ, acceptare sententiam istam, et asserenti oppositum anathema indicere : intellexit enim, hanc esse communem Ecclesiæ fidem; tametsi non sub nomine habituum, » quod idem docet Sotus ubi supra capit. XVIII. qui et ipse Tridentino interfuit, et ejus mentem melius potuit intelligere.

42 Probatur ex Concilio Tridentino. Probatur ergo hæc sententia primo ex Tridentino sess. VI, cap. VII, ubi post numeratas dispositiones, quæ justificationem præcedunt, et in ipsis actum fidei, et spei : subdit « Hanc dispositionem, et præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remisso, sed sanctificatio etiam, et renovatio interioris hominis per susceptionem gratiæ, et donorum, » ubi susceptio gratiæ et donorum in justificatione inclusa condistinguitur a præparatione, quam consequitur, et in qua supponebatur jam fides actualis, ergo nomine donorum, quæ postea infunduntur, intelligi debet aliquid permanens, et ab actibus condistinctum. Confirmatur ex illatione facta a Concil. eodem c. VII, ubi postquam dixit, causam formalem justificationis esse justitiam inhærentem datam a Deo secundum cujusque dispositionem infert statim : « Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia accipit homo simul infusa per Jesum Christum, cui inseritur : fidem, spem, et charitatem. » Ubi explicat, quæ sint illa dona, quorum susceptionem superius dixerat includi in justificatione. Confirmatur secundo ex verbis sequentibus ubi Concilium docet, hanc fidem esse, « quam ante baptismi sacramentum ex Apostolorum traditione, cathecumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem vitam æternam præstantem. » Hæc enim fides non datur ab Ecclesia, nisi per baptismum, ad quem ipsi accedunt : per baptismum autem non datur fides actualis, sed donum permanens fidei ab actu distinctum, neque ipsi postulare censentur actum fidei, cum quo jam habito accedunt ad baptismum.

43 Confirmatur tertio ex eodem concilio eadem sess. c. XV. et can. 28. dicente, quocumque peccato mortali amitti gratiam justificationis, non tamen fidem, nisi per infidelitatem; et hanc fidem, quæ remanet amissa gratia, esse veram fidem. Ubi nomine fidei intelligitur aliquid permanens, et quod vere maneat in peccatore.

44 Confirmatur quarto ex concilio Moguntino celebrato anno 1549. duobus annis post dictam sessionem VI, concilii Tridentini, quare in capit. VII, habet quamdam periphrasim illius capitis septimi sessionis sextæ Tridentinæ, in hæc verba : « Justificatio cum peccatorum remissione etiam sanctificationem, et interiorem renovationem confert, quatenus per meritum Christi, quod jam credenti communicat, cum venia peccatorum Dei gratiam, et per Spiritum sanctum una cum fide simul spem, et charitatem in corde diffusam accipit; hisque donis in ipso permanentibus, non solum reputatur, sed vere existit justus. » Ex quibus verbis constat Patres illius concilii intellexisse fidem, spem, et charitatem, quorum infusio ponitur a Tridentino in justificatione, non esse actus, sed dona habitualia in ipso justificato permanentia; et hoc ad doctrinam catholicam pertinere. Adde censuram Pii V et Greg. XIII, contra propositionem Baii adductam sect. præced.

Neque obstant verba concilii Viennensis, 45
et Innocentii III, supra adducta; nam imprimis, licet tunc non fuerit ea sententia ab Ecclesia definita, potuit postea post diuturnum examen definiri. Deinde, addo, in illis locis non dici esse opinionem probabilem, quæ negaret in adultis justificatis infusionem fidei permanentis : sed utrobique solum agi de quæstione illa, quod attinet ad parvulos : nam in dicto cap. *Majores* quæstio proposita est de baptismo parvulorum, an haberet aliquem effectum; ad quod respondet Pontifex, utique habere effectum remissionis peccati, licet adhuc sub lite esset inter doctores, an parvulis infunderentur virtutes, quibusdam negantibus, et quibusdam concedentibus, quia nimirum, licet de adultis nemo dubitaret, de parvulis tamen dubitabant, eo quod in eis otiosæ forent virtutes pro illo statu : imo ex his sumebant alii occasionem negandi valorem illius baptismi, eo quod non posset parvulus accipere eas virtutes, quæ in baptismo infunduntur. Deinde in concilio Viennensi quod multo post tempore celebratum est, venit iterum eadem quæstio, an parvulis infundantur virtutes in baptismo, sicut in adultis : et Concilium simul cum Pontifice eligit ut probabiliorem sententiam affirmativam, et ut Sanctorum, ac theologorum testimoniis magis consonam : ubi nullo modo dicitur sententiam concedentem adultis infundi hos habitus, esse probabiliorem, hæc enim ut certa omnino supponebatur, sed

Digitized by Google

sententia, quæ dicit parvulis etiam sicut et adultis conferri in baptismo gratiam et virtutes : de parvulis enim solum fuerat proposita quæstio in Concilio, et pro parvulis solum facit ratio, qua Pontifex probat illam decisionem : sic enim ait. « Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptismum pariter applicatur omnibus baptizatis, opinionem secundam tamquam probabiliorem eligimus, » etc. Quasi dicat : mors Christi æqualiter applicatur in baptismo omnibus baptizatis, tam parvulis, quam adultis, ergo in omnibus æqualem habet effectum, ergo cum baptismus ex Christi passione habeat vim conferendi adultis gratiam et virtutes, ut ab omnibus conceditur ; hanc etiam efficaciam habebit respectu parvulorum. Vides, ibi non poni ut probabilem infusionem virtutum in adultis, sed supponi ut certam, ut inde probetur ea infusio in parvulis.

5 Hanc mentem concilii Viennensis, quam procul dubio legitimam omnino censeo, confirmare possumus : quia multo ante illud concilium habebatur in Ecclesia erronea sententia negans in adultis infusionem virtutum ; nam inter errores Petri Joannis, qui vixit sub Innocentio III, propter quos damnatus, et exhumatus fuit, ponitur iste, quod scilicet « docebat in baptismo gratiam, et virtutes, quas vulgo theologicas vocant, minime infundi. » Sic refert Prateolus lib. XIV *Elenchi hæresum in Petro Joannis*. Alphonsus de Castro adversus hæreses, verbo *Baptismus*, hæresi quarta, et novissime Abrahamus Bzovius t. XIII *Annalium Ecclesiasticarum* anno 1199, n. 39, ergo non est credibile, eamdem sententiam, quæ tanto ante tempore ut erronea damnabatur, fuisse postea relictam ut probabilem in concilio Viennensi, sed solum illam quæstionis partem, quæ ad parvulos spectabat, circa quos etiam in Tridentino non videtur aperte definita infusio harum virtutum, licet ex similitudine justificationis per gratiam inhærentem, quam illis tribuit sess. V, can. 5. videatur etiam virtutum infusio legitime consecuta. Aliqui probant quoad parvulos ex Augustino III, *De peccatorum meritis* capit. II, ubi ait auctoritate Dei et Ecclesiæ comprobatum esse, parvulos baptizatos fideles esse : quare cum non sint fideles actu, sequi videtur ex mente Augustini esse fideles habitu. Cæterum longe alius est Augustini sensus, quem ipsemet explicuerat lib. I *De peccatorum meritis* c. XIX, dicens, eos fideles appellari, quia fidem per verba gestantium quodammodo profitentur : non ergo de fide habituali debet intelligi.

Secundo probari potest nostra sententia ex Scriptura, et Patribus, quorum testimonia congerit Valentia in 1, 2, disp. IV, q. III, puncto 4, et Salas ubi supra apud quos videri possunt. Tertio probatur ratione, fidem esse aliquid supernaturale permanens per modum principii ad eliciendos assensus, qui si habitus fidei esset naturalis, non amitteretur per unicum actum infidelitatis : nam habitus naturales non destruuntur omnino unico actu contrario, licet demus aliquantulum diminui : fides autem quolibet peccato infidelitatis deperditur juxta Tridentinum supra adductum, ergo non est naturalis, sed supernaturalis. 46 Probatur ex Scriptura. Probatur ratione.

Denique si habitus fidei non esset ex natura sua, et per se infusus, sed solum per accidens infunderetur a Deo, haberet eamdem naturam, quam habitus acquisiti, et per consequens daret facilitatem, quod est proprium habituum acquisitorum : hanc autem non dat habitus fidei : quia puer baptizatus, licet habeat habitum fidei, non tamen ideo experitur majorem facilitatem ad credendum, quando fit adultus, quam si non esset baptizatus : imo adultus hæreticus, qui resipiscit, et justificatur, adhuc experitur postea inclinationem ad hæresim, licet in justificatione acceperit habitum fidei, ergo ille habitus non tollit facilitatem contrariam, ergo non est sicut alii habitus, qui dant facilitatem, sed sicut potentiæ, quæ dant simpliciter posse. De hoc tamen dixi in lib. *de anima*, in tractatu *de habitibus*. Unde jam probari potest, habitum hunc esse in sua substantia supernaturalem, quæ erat altera pars in titulo hujus sectionis ; quia non apparet, ad quid infundatur a Deo hic habitus, nisi quia necessarius est ad tales actus fidei, quales requiruntur ad salutem : vidimus autem sectione præcedenti, non posse requiri talem habitum infusum ad eos actus, nisi quia ii actus in sua substantia supernaturales sunt : ex hoc autem ipso nunc probamus habitum etiam debere esse supernaturalem in substantia. Si enim actus sunt substantia supernaturales, exigunt principium aliquod ejusdem ordinis, et supernaturalitatis, in qua tamen probatione non committitur a nobis circulus, dum ex habitu probavimus supernaturalitatem ac- 47

Digitized by Google

tuum, et nunc ex actibus ipsis supernaturalibus probamus supernaturalitatem in habitu. Nam ibi non probavimus actus esse supernaturales, quia exigunt habitum supernaturalem, sed solum ex eo quod datur habitus a Deo infusus propter illos actus, qui frustra infunderetur, nisi entitas supernaturalis actuum tale principium exigeret; dari autem talem habitum infusum, habemus, et probavimus modo, ex conciliis et auctoritate. Unde rursus inferimus, ipsum esse supernaturalem : quia actus, ad quos infunditur, sunt supernaturales. Itaque non probamus, actus esse supernaturales ex supernaturalitate, sed ex infusione habitus, quam infusionem probamus ex sola auctoritate, et ex infusione habitus probamus actus esse supernaturales, quia alioquin frustra exigeretur habitus infusus : et rursus ex supernaturalitate actuum, habitum debere in sua substantia esse supernaturalem.

48 Dices, licet actus fidei sit supernaturalis secundum substantiam, et supra naturam intellectus non ideo debere dari habitum intrinsecum ad eliciendum illum actum : sufficeret enim elevari intellectum per auxilium intrinsecum paratum ex parte Dei.

Respondent communiter, habitum dari, ut homo connaturaliter operetur per aliquid intrinsecum, licet alioquin posset divinitus elevari per auxilium extrinsecum. Sed contra hoc est, quod aqua juxta communem sententiam, quam defendit Suarez I, tom. in III part. disp. XXX, sect. VI, non elevatur per aliquid intrinsecum ad causandam gratiam, sed solum per auxilium extrinsecum ; ergo operari per aliquid intrinsecum, non est magis connaturale ; alioquin tribuetur etiam aquæ hic modus operandi.

Respondent, actum fidei, et idem est de aliis virtutibus, esse operationem, non utcumque, sed vitalem, quæ ex natura sua postulat esse a principio intrinseco : ideo ut connaturalius eliciatur, datur intellectui virtus intrinseca per quam operetur.

Sed contra, quia licet hæc solutio consequenter reddatur ab iis, qui ponunt habitum fidei esse adæquatam rationem agendi *ut quo*, et intellectum non habere influxum immediatum in actum ; hi enim consequenter exigunt aliquid intrinsecum, a quo proxime fiat actus, ut sit vitalis, imo ideo negant posse divinitus elici ab intellectu per auxilium extrinsecum. Cæterum in vera sententia concedente, intellectum debere immediate influere per potentiam obedientialem activam in actus fidei, et posse illos elicere per auxilium extrinsecum, non habet vires hæc solutio ; nam actus fidei non est vitalis, nec ab intrinseco, prout ab habitu, sed prout ab intellectu : anima enim non operatur per habitum fidei tanquam per aliquid sibi debitum et proprium, sed tanquam per aliquid adventitium, sicut aqua per calorem : alioquin si formaliter per habitum operatur vitaliter anima, ergo etiam sine influxu immediato ipsius intellectus operaretur vitaliter per habitum, quod communiter negant nostri auctores ; et merito : nam ex hoc etiam fieret actum elicitum per auxilium extrinsecum non esse tam vitalem, nec tam nostrum, ut ita dicam, quam elicitum ab habitu ; ergo actum esse vitalem non provenit ex eo quod fiat ab habitu fidei intrinseco, sed quod fiat ab intellectu ; ergo ratione vitalitatis non magis exigitur habitus intrinsecus, quam in aqua exigatur virtus adæquata intrinseca ad causandam gratiam.

Ad objectionem ergo respondeo, actum fidei connaturalius elici a principio intrinseco, quam ab intellectu elevato per auxilium extrinsecum ; quia actus fidei, et idem est de aliis actibus supernaturalibus, ex natura sua est operatio hominis constituti in statu filii Dei per gratiam justificantem, quæ sicut est participatio naturæ divinæ, ita constituit hominem per modum naturæ in ratione principii radicalis supernaturalis ; cum autem omne esse sit propter operari, hinc fit, ut sicut ad animam rationalem, quæ constituit hominem in ratione naturæ rationalis, consequuntur potentiæ intrinsecæ distinctæ, vel non distinctæ, quibus homo ut rationalis operetur ; sic ad gratiam justificantem, per quam constituitur homo in alia quasi superiori natura supernaturali, debeantur etiam potentiæ ad operationes congruentes illi naturæ : hoc est, habitus supernaturales, quibus operetur non ut homo, sed ut homo filius Dei. Est ergo connaturale homini grato operari per potentias, seu habitus supernaturales intrinsecos, quia habet principium radicale eorum actuum nempe gratiam; omne autem principium radicale exigit principium proximum sibi intrinsecum. 49

Sed contra solutionem objicies primo, ergo in peccatore non est, cur ponatur habitus fidei ad credendum : habitus enim dantur homini justo, quia ex ipsa gratia justificante quasi ex radice pullulant illæ 50 Objectio I.

potentiæ supernaturales ad operationes sibi debitas ; ergo cum in peccatore non sit gratia, non est, cur exigatur in illo habitus ad credendum, magis quam auxilium extrinsecum.

Respondeo negando sequelam, quia licet peccatori secundum illum statum non debeatur habitus fidei ex natura rei : debetur tamen illud principium ipsis actibus fidei, ut connaturaliter fiant, qui ex natura sua sunt operationes supernaturales, et hominis constituti in statu supernaturali per gratiam justificantem, et per consequens hominis habentis habitus intrinsecos ad operandum, quare licet Deus contra exigentiam ipsorum actuum voluerit eos etiam elici ab homine non grato, ut disponat se ad justitiam, non tamen oportuit fieri a principio etiam quod esset contra ipsorum naturam et exigentiam : quod fieret si elicerentur sine habitu a quo connaturaliter debent elici ; ideo relinquitur habitus fidei in peccatore, ut connaturalius procedant actus fidei a principio: an vero relinquantur etiam in ipso habitus piæ affectionis, et cur non maneant habitus aliarum virtutum videbimus infra disp. XVII.

51 Dices, non omnes actus supernaturales supponunt ex natura sua gratiam justificantem : imo potest esse aliquis actus, qui essentialiter supponat carentiam gratiæ, ut actus fidei, quo peccator ex Dei revelatione crederet se carere gratia, et actus pœnitentiæ, quo ex carentia actuali gratiæ dolet aliquis de peccato commisso. Respondeo, etiam potest esse actus visionis beatæ, quo videat beatus in Verbo se non habere gratiam, nec lumen gloriæ ; ille tamen actus esset entitative valde supernaturalis, quia esset contra exigentiam gratiæ, quæ postulat, non produci visionem beatam nisi in subjecto grato : sic etiam ille actus fidei, et pœnitentiæ esset contra exigentiam gratiæ quæ postulat non produci actum hujus ordinis divini, nisi in subjecto grato, et ideo ille actus esset valde supernaturalis.

Petes, unde habemus hanc exigentiam gratiæ ? Respondeo, ex eo potissimum quod dantur habitus virtutum cum gratia, ex quo infertur habitus esse necessarios ad actus connaturaliter eliciendos, non potest autem hæc necessitas fundari, nisi in hac exigentia gratiæ, ut probatum est.

Contra solutionem objicies secundo, non minus miraculum est, habitum fidei manere sine gratia justificante, quam actum fidei fieri sine habitu, nam sicut actus fidei pendet ex natura sua ab habitu, ita habitus fidei exigit ex natura sua habitum gratiæ, ut potentiæ exigunt essentiam quam consequuntur ; ergo sicut non esset minus miraculum manere voluntatem sine anima, quam actum voluntatis sine voluntate, ita non minus est manere habitum fidei sine habitu gratiæ, quam actum fidei sine habitu ; imo majus videtur, quod maneat habitus fidei sine habitu gratiæ : manet enim permanenter et perpetuo cum miraculo continuo : actus vero solum est transeunter sine habitu ; ergo ex natura rei connaturalius esset peccatorem credere per auxilium actuale extrinsecum, quam per habitum. Respondeo, negando antecedens : nam conservatio habitus fidei sine habitu gratiæ, solum est miraculosa quoad modum, dico miraculosam late loquendo, quatenus est contra naturalem exigentiam ipsius habitus, at vero actus productus sine habitu esset miraculosus etiam secundum substantiam. Ratio est, quia habitus fidei, licet ex natura sua petat conservari ad exigentiam gratiæ ; potest tamen divinitus conservari a Deo sine novo alio influxu etiam in absentia gratiæ, sed per eumdem omnino, quo antea conservabatur ; licet ille influxus sit postea magis supernaturalis quoad modum, eo quod præstetur a Deo sine exigentia ipsius gratiæ. At vero actus fidei habet dependentiam physicam ab habitu ; imo in mea sententia quam docui in lib. *de Anima*, persuammet entitatem dependet essentialiter a suis principiis : quare absente habitu necesse est non produci illum actum, qui ante posset fieri ab habitu, sed alium diversum, qui per suam entitatem pendeat ab auxilio extrinseco, vel saltem necesse erit poni aliquam dependentiam physicam, per quam suppleatur dependentia, qua antea dependebat ab habitu ; quæ dependentia, vel etiam ipse actus in mea sententia, est magis supernaturalis, non solum quoad modum, sed secundum propriam entitatem : nam licet omnes actus fidei sint secundum suam entitatem supernaturales ; adhuc tamen in ipso ordine rerum supernaturalium reperiuntur aliqua magis supernaturalia : qualis esset ille actus factus sine habitu ; quia haberet duplicem supernaturalitatem, ut ita dicam, alteram scilicet communem omnibus actibus fidei, quatenus sunt supra exigentiam subjecti, alteram vero quatenus non peteret ex natura sua

Digitized by Google

fieri ab habitu fidei, quod est principium connaturale actibus fidei. Cum ergo conservatio habitus fidei sine gratia non habeat hanc duplicem supernaturalitatem entitativam, non est majus, sed minus miraculum illud, quam actum fidei elici sine habitu.

53 Objectio III. Objicies adhuc tertio contra solutionem, quia ille actus, qui fieret ab auxilio sine habitu, ex natura sua non penderet ab habitu, imo ex natura sua repugnaret elici ab habitu, siquidem ex propria entitate habet non dependere ab habitu, sed ab auxilio extrinseco; ergo non est major supernaturalitas in eo actu, quam in alio : neque enim est contra naturam ipsius actus, imo juxta eam, quod non pendeat ab habitu, neque etiam est contra naturam ipsius habitus, cum ipse habitus ex natura sua non habeat virtutem ad hunc actum, sed ad alios ; ergo productio hujus actus sine habitu non est magis supernaturalis. Respondeo, majorem supernaturalitatem hujus actus, qui fieret per auxilium, et non ab habitu, non nasci ex eo quod ipsemet actus magis connaturaliter procederet ab habitu, ut probat bene objectio, sed ex eo, quod ipse actus cum sit supernaturalis, et ordinis divini, supponit quantum est de se, hominem constitutum in ordine et esse divino per gratiam justificantem; sicut omnis actus humanus supponit hominem in esse hominis : cum autem gratia affert secum habitum fidei, consequens est, ut hic etiam actus supponat habitum fidei, non quidem ut principium, sed ut passionem gratiæ, quam ex natura sua supponit. Hæc est ergo supernaturalitas, quam iste actus addit, nam ex uno capite supponit ex natura sua in subjecto gratiam, et habitum fidei datum ad eliciendos omnes actus fidei, et ex alio capite ex sua essentia petit non elici ab habitu fidei, quem supponit, quod quidem valde supernaturale est : sicut si daretur actus humanus, qui ex natura sua postularet non procedere a potentia voluntatis quam supponit in anima, sed a sola anima, vel a solo Deo, procul dubio esset valde supernaturalis.

54 Objectio ultima. Ultimo objicies, ergo etiam ad primum actum fidei, ponendus esset habitus, ut ille actus connaturalius procederet. Item ad actus virtutum moralium deberent manere habitus infusi in peccatore, ut connaturalius fiant in illo statu. Respondeo, attenta natura rei concedo, nego tamen attenta ordinatione Dei, qua voluit habitus supernaturales non infundere nisi juxta dispositionem, et meritum congruum præcedens, neque eos conservare, quando peccator proportionaliter demeruit eos : quare a peccatore cæteros aufert præter fidem, et spem, quos relinquit propter rationem infra afferendam disp. XVI; sed tamen adverte id, quod notavi etiam in tractatu *de visione Dei*, etiam quando actus fidei, vel alii actus supernaturales fiunt per auxilium actuale supplens concursum habitus infusi, connaturalius esse, ut fiant per auxilium intrinsecum, quam per merum auxilium extrinsecum : non quidem quia vitales sunt ; quia ut paulo ante dixi, eorum vitalitas non provenit ex eo quod fiant ab habitu, vel principio intrinseco supernaturali ; cum neque habitus infusus, neque principium intrinsecum supernaturale sint principia vitalia, nec homo, quatenus per illa operatur, formaliter loquendo, operetur vitaliter, cum non se moveat prout sic ab intrinseco est hoc, per aliquid proprium sibi, sed per virtutem alienam ab extrinseco sibi provenientem. Aliunde tamen requiritur connaturaliter loquendo, quod principium illud, sive permanens, sive transiens, sit intrinsecum, et non extrinsecum : quia nimirum in genere loquendo, cum effectus comparetur ad suam causam, ut ramus ad suam radicem, connaturalius est, ut quantum fieri possit, effectus oriatur a causa sibi proportionata, et quæ in sua virtute contineat effectum, vel totaliter, vel saltem partialiter. Quare quando causa aliqua secundum se non habet proportionem cum effectu, oportet, ut accipiat saltem in se aliquid, per quod in actu primo proportionetur cum effectu producendo, et eum in se contineat, ideo intellectus, ut producat actum supernaturalem, ad quem de se non habet proportionem intrinsecam, proportionatur intrinsece per habitum infusum intrinsecum, per quem jam est causa intrinsece proportionata ad talem effectum, et illum in se continet. Quando vero deest habitus infusus, connaturalius erit, ut elevetur per aliquam virtutem intrinsecam saltem transeuntem, per quam causa sit in actu primo proportionata, quam quod per merum auxilium extrinsecum elevetur, per quod intrinsece non fit magis potens, quam antea erat. Quamvis enim Deus de potentia absoluta possit etiam hoc modo elevare per auxilium extrinsecum, dispensando in illa necessitate proportionis prærequisitæ in actu primo : magis tamen

Digitized by Google

juxta rerum naturam est, ut elevet per aliquid intrinsecum, unde si in sacramentis ponenda esset causalitas physica in gratiam, dixi, magis connaturale esse ut Deus elevaret in actu primo aquam, v. g. per aliquam qualitatem intrinsecam ad gratiam producendam; quæ quidem qualitas non ipsa sola ageret, sed simul cum substantia aquæ, sicut habitus infusus non solus agit, sed simul, et immediate intellectus etiam, vel voluntas creata: deserviret tamen qualitas illa intrinseca, ut aqua in actu primo esset intrinsece proportionata cum effectu producendo, et gratia non oriretur a causa sibi omnino improportionata. Unde vides, habitus infusos ex duplici capite requiri, ut actus supernaturales connaturalius eliciantur. Primo propter rationem supra traditam, quatenus actus supernaturales sunt operationes ordinis divini, quæ ut connaturaliter fiant, debent supponere hominem constitutum in ordine divino per gratiam habitualem, quæ cum sit prima quasi natura, et essentia in illo ordine, et principium radicale, exigit potentias permanentes ejusdem ordinis divini, per quas proxime operetur actus sibi proportionatos. Secundo, et magis universaliter, quia, ut ii actus magis connaturaliter fiant, debet principium in actu primo proportionatum esse cum effectu, quantum fieri possit, atque ideo per aliquid intrinsecum. Quæ secunda ratio procedit adhuc, quando deest habitus permanens, ut si adhuc elevandus sit homo ad actus fidei, vel alios supernaturales, elevetur potius per aliquam qualitatem intrinsecam, quam per auxilium mere extrinsecum; de hoc tamen latius in dicto tractatu *de visione Dei*, vel in tractatu *de gratia* dicendum erit. Nunc sufficiat breviter tetigisse.

SECTIO IV.

Utrum species ad actum fidei debeant etiam esse supernaturales in substantia.

55 Sententia affirmans. Aliqui in tantum extendere volunt fidei supernaturalitatem, ut et apprehensiones præcedentes, et species impressas velint etiam esse supernaturales in substantia. Et imprimis species supernaturales esse docuerunt quidam, quos tacito nomine refert Turrianus in præsenti disp. XXXVIII, dub. v, quos tacito item nomine refert Coninch. disput. XVI, dub. II, n. 10, quibus expresse consentit id late probans Granado in præsenti tract. XIII, disp. VII et brevius id etiam concedit Hurtado disput. LVIII, sect. IV, § 36 quorum fundamentum postea referam et dissolvam.

Contraria sententia negans requiri ad actum fidei species supernaturales communis, et vera est. Ita Suarez lib. II *de attributis*, cap. XV, n. 9; Vasquez t. I, in I part. disp. XLIII, c. v, n. 15; Bannes I part. q. LXXXVIII, art. 3; Ægidius *de præsentatione*, et Cabrera apud Granado ubi supra n. 3 et alii omnes id communiter supponunt, quos late congerit, et sequitur Ripalda t. I *de ente supernaturali*, disp. LIV, quem post hæc scripta vidi, et expresse probant Turrianus dict. dub. v, et Coninch. d. dub. II, nu. 13. Qui id probat, quia si ejusmodi species requirerentur, id esset, ut objectum fidei clarius apprehenderemus: ad hoc autem non deserviunt de facto, ut constat experientia, neque enim fideles melius apprehendunt objecta fidei, quam hæretici, imo hi, si docti et ingeniosi sint, melius ea apprehendunt quam Catholici rudes. Hoc tamen argumentum non est efficax, qui enim eas species exigunt, non id faciunt, ut objectum clarius apprehendatur, sed ut sint principium proportionatum actus fidei supernaturalis. Sicut etiam judicium evidens de credibilitate fidei non ideo ponitur supernaturale, ut clarius proponatur obligatio credendi, sed ut sit cognitio proportionata ad piam voluntatem credendi supernaturalem ut infra videbimus. 56 Sententia negans, et vera.

P. Turrianus id probat, quia ante primum actum fidei non cognovimus intuitive aliquod objectum supernaturale, ergo non habemus speciem supernaturalem ad primum actum fidei supernaturalem: hic enim est obscurus; ergo non fit per species repræsentantes mysteria fidei clare, ut sunt in se: ergo illæ species sunt propriæ aliorum objectorum non supernaturalium, sed naturalium. Cognoscimus enim mysteria fidei instar rerum materialium, quarum habemus cognitionem. Hæc probatio minus efficax est: solum enim probat, non præcedere species supernaturales intuitivas, cur autem non possent esse supernaturales abstractivæ? Denique sicut ipse actus fidei exprimit obscure mysteria fidei, et instar rerum materialium, et tamen supernaturalis est: cur idem non potest dici de specie impressa præcedente? Certe loquendo de possibili 57

Digitized by Google

nulla videtur repugnantia major in specie impressa, quam in expressa ut, id totum quod habet species expressa, quæ conjungit supernaturalitatem cum omnibus illis imperfectionibus, non possit habere species impressa, quæ ex uno capite sit supernaturalis, quatenus ex se ordinatur ad producendum simul cum habitu infuso actum supernaturalem, et ex alio capite habeat in se per modum actus primi omnes illas imperfectiones, quas habet in actu secundo species expressa, seu actus supernaturalis fidei, ad quem ordinatur.

58 Prodatur assertio. His ergo probationibus omissis, probari potest assertio nostra, quia hæ species supernaturales, vel infunduntur a solo Deo, vel producuntur ab objectis mediate, vel immediate, sicut producuntur species aliæ intellectuales, quibus utimur. Neutrum autem de facto dicendum videtur, ergo. Et quidem auctores illi videntur concedere species illas a Deo infundi: ita enim loquuntur Gran. n. 6, et Hurt. § 36. Hoc autem esse falsum, probari potest: quia si id verum esset, prædicatores et magistri nullum prorsus influxum haberent in conversionem infidelium, eorumque ministerium esset apparentia sola phantastica ad nihil deserviens, nisi ut tegeretur operatio Dei, qui solus interius species ministraret absque ullo concursu prædicationis humanæ. Quare immerito Paulus diceret, *ego plantavi*, et immerito etiam interrogaret, *quomodo credent, sine prædicante?* (I *Cor.* III, 6. *Rom.* x, 14.) Ridiculus enim esset, et alienæ gloriæ usurpator fraudulentus, qui diceret se aliquam arborem plantasse, eo quod ipso semen jaciente, quod nihil prorsus germinavit, alius semen aliud diversum in eodem solo posuit, ex quo arbor nata est. Si ergo prædicatio speciem in audiente generat, quæ species sterilis omnino remanet, nec cognitionem ullam parturit, vel producit, sed sola species alia a Deo infusa id totum facit, ipse homo non magis plantat, vel docet, quam si surdo loqueretur, et Deus eodem tempore eadem objecta revelaret. Immerito ergo, et sine fundamento idem Paulus discipulos suos alloquitur, dicens, *per Evangelium ego vos genui*. Imo enim solus Deus eos per Evangelium genuit, cum semen Evangelicum a Paulo in audientium mentes jactum sterile omnino manserit, et absque ullo prorsus effectu. Fatendum ergo est, species illas, quas prædicatio gignit in mentibus audientium, influxum habere saltem mediatum in assensum Evangelio, et fidei præstitutum, ne totam prædicationem Evangelicam phantasticam et apparentem reddamus, si Deus solum ad præsentiam prædicatoris species alias infundat, sicut si ad cantum galli illas infunderet.

Dices, species a prædicatione acceptas 59
deservire ad primas apprehensiones: postea vero apprehensis extremis infundi a Deo speciem aliam supernaturalem, quæ deserviat ad actum fidei. Sed contra hoc est, quia in primis majus fundamentum est, ut dicamus apprehensiones præcedentes fidem esse supernaturales, quam species impressas, et ita id concedit Gran. ut postea sect. seq. videbimus. Deinde vel illæ apprehensiones influunt, aut deserviunt ad actum fidei mediate, aut immediate, vel non deserviunt. Si non deserviunt, redit argumentum factum, quod nec prædicatio deserviat, cum hæc non conferat, nisi quatenus mediis speciebus naturalibus genuit eas apprehensiones, quæ tamen nihil postea deserviunt ad actum fidei. Si vero apprehensiones illæ naturales deserviunt, et conferunt ad actum fidei, ergo sicut apprehensiones illæ naturales elevari possunt, ut conferant et concurrant ad actum fidei supernaturalem; ita poterunt species naturales elevari, et concurrere ad eumdem actum fidei.

Si vero dicas, species illas supernaturales 60
non infundi a solo Deo, sed produci ab objectis mediate, vel immediate, sicut produci solent aliæ species intellectuales, quibus utimur: contra hoc est, quia sicut objecta naturalia, vel sensationes, quibus percipiuntur, aut actus phantasiæ, cum sint naturales in sua entitate possunt elevari ad generandas species illas supernaturales, ita ipsæ species, quamvis naturales sint, poterunt elevari ad producendum simul cum habitu infuso actum fidei supernaturalem, quæ elevatio facilior est: nam adest comprincipium aliquod supernaturale, a quo eleventur species, nempe habitus infusus; et quidem potentia cum uno principio supernaturali jam habet vires, ut trahat secum omnia alia principia naturalia ad producendum effectum supernaturalem. At vero ad producendas ipsas species intellectuales supernaturales non præcedit principium aliquod supernaturale, sed solus intellectus agens, et actus phantasiæ, et species aliæ antecedentes, quæ omnes sunt entitates naturales, nec dari debet alius habitus

Digitized by Google

infusus, qui sit quasi intellectus agens solum ad producendas species supernaturales.

61 Solum dici posset, species requiri potius supernaturales, quam apprehensiones præcedentes, quia apprehensiones non concurrunt physice in genere causæ efficientis, sed solum quasi formaliter proponendo objectum et extrema judicii futuri : proportio autem ejusdem ordinis requiritur magis inter causam et effectum. Contra hoc tamen est, quia in primis, si ultra apprehensiones requiritur species ad judicium, illa species, vel est eadem, quæ præcessit apprehensiones; et hæc fuit naturalis, cum accepta fuerit ab objectis et deservierit ad apprehensiones naturales : vel requiritur alia species nova diversa producta post apprehensiones, et repræsentans non solum extrema, sed connexionem inter illa, quam affirmat actus judicii : et de hac specie nova redit eadem difficultas; quia cum hæc species non detur, nisi post apprehensiones, supponit illas et oritur ab eis : debet autem oriri ab eis tanquam a suis causis: quia sicut species intellectuales primæ oriuntur ab objecto mediis sensationibus, et actibus sensus interni; ita hæ species ulteriores ideo procedunt etiam mediate ab objectis, quia procedunt ab apprehensionibus, quæ etiam mediate ab objectis processerunt, ut ita omnis cognitio et species nostra, quantum fieri potest, procedat ab objecto saltem mediate; sicut ergo species illa ultima supernaturalis fit ab apprehensionibus naturalibus elevatis, ita et facilius poterit actus fidei fieri a speciebus naturalibus elevatis per habitum infusum, ut vidimus. Si autem species illa ultima, quia supernaturalis est, non fit ab apprehensionibus, actus fidei non procedet ab objecto, nec a speciebus ex prædicatione genitis, quod esset inconveniens, ut probatum est.

62 Cæterum in mea sententia post apprehensionem ultimam non requiritur species immediate concurrens ad actum judicii, sed ipsæ apprehensiones determinant intellectum ad actum judicii, et concurrunt loco objecti, quatenus illud proponunt sufficienter ad assensum. Sicut propter eamdem rationem dixi, neque etiam post præmissas, et cognitionem bonitatis illationis requiri novum concursum speciei ad assensum conclusionis, sed ipsas præmissas formales, et cognitionem bonitatis illationis concurrere ex parte objecti, et determinare ad assensum conclusionis; si ergo apprehensiones præcedentes assensum sunt naturales, et tamen concurrunt, ita possent species naturales concurrere. Si vero apprehensiones sint supernaturales, sequuntur eadem incommoda, quia fierent a speciebus naturalibus, vel si fierent a speciebus supernaturalibus infusis a solo Deo, pradicatio non influeret. Si denique species illæ supernaturales procederent ab objecto etiam, vel a sensatione naturali : ergo sicut objectum, vel sensatio naturalis elevantur ad productionem speciei supernaturalis, ita et facilius species naturales possent elevari ab habitu fidei ad producendum actum fidei supernaturalem, ut probatum est.

Secundo possumus specialiter arguere ad hominem contra illam sententiam ex absurdis: quæ ejus auctores concedunt, ut eam defendant. Nam in primis Gran. dict. disp. VII, n. 8, cum neget species illas accipi ab objectis mediate, vel immediate, consequenter concedit, species illas infundi a Deo ab initio simul cum ipso habitu fidei, antequam proponantur mysteria credenda, atque esse omnes illas species in intellectu parvuli ante usum rationis; non tamen exire in suum actum quia objectum nondum est propositum. Quod certe nihil aliud est, quam concedere in parvulo baptizato scientiam infusam omnium mysteriorum fidei, non claram sed obscuram, et impeditam propter absentiam objecti, quod ex se patet, quam sit contra mentem omnium theologorum. Deinde si species illæ Incarnationis sit jam in intellectu, non apparet cur adultus, cui nondum est proposita Incarnatio, non possit eam cognoscere. Respondet, rationem esse, quia illæ species sunt accommodatæ modo connaturali intelligendi, quem de facto habemus, dum anima est unita corpori, et ita non sufficientes ad determinandum intellec tum, donec proponatur fides, ut ita a sensibus incipiat, sicut et omnis alia cognitio. 63 Arguitur ex absurdis quæ concedunt auctores contrariæ sententiæ.

Sed contra hoc est, quia modus intelligendi animæ nostræ etiam in corpore, non est quod semper incipiat a sensibus quando ipse intellectus habet aliunde species, ut constat, quando experimur nostros actus intellectus, et voluntatis, quos habemus; tunc enim cognitionem illius actus non accipimus a sensibus, quia non experiuntur talem actum, sed ipse intellectus experitur actum præsentem; dependentia autem a phantasia, ut notavi in philosophia, consistit in hoc

Digitized by Google

quod intellectus vel accipiat speciem ab illa, vel excitetur ab ea species, quam jam intellectus habet, vel certe quod non possit intellectus aliquid cognoscere, quin simul phantasia operetur, et cognoscat idem objectum si potest, sin minus cognoscat aliquid aliud materiale proportionatum objecto spirituali, quod intellectus cognoscit, et hoc est intelligere semper dependenter a phantasmatibus, dependentia scilicet regulariter antecedenti, aliquando solum concomitanti, vel consequenti. Si ergo intellectus adulti haberet jam ab initio species Incarnationis, et aliorum mysteriorum, posset illa cognoscere dependenter a phantasia in hoc sensu, quod simul phantasia deberet per species rerum materialium quas habet, cognoscere aliquid materiale proportionatum, sicut cognoscimus nostros actus spirituales, quos habemus, et quorum notitiam non accipimus a sensibus, cum hac sola dependentia a phantasia simul operante circa aliud objectum materiale proportionatum.

65 Secundo idem Gran. n. 10, ne cogatur ponere ab initio infusas innumeras species, quia innumera sunt objecta, quæ a Deo revelari possunt, dicit, unicam esse speciem, quæ repræsentat ea omnia objecta, nam sicut idem habitus infusus ad ea omnia extenditur, quia omnia attingit sub revelatione divina; ita potest esse unica species, quæ etiam ea omnia repræsentat, tanquam objecta materialia sub ratione formali auctoritatis divinæ. Hoc etiam durissimum est, et contra doctrinam omnium theologorum, et philosophorum, et contra ipsam experientiam, qua experimur, nos bene concipere aliquod mysterium nobis distincte propositum, et sæpius enucleatum, aliud vero difficillime, quia non ita nobis propositum est. Theologi item, qui ponunt in Angelis pro majori eorum perfectione species magis universales, et quæ se extendant ad plura objecta; non tamen ponunt unicam speciem, quæ se extendat ad omnia; imo credunt, Angelum habentem speciem impressam magis universalem, posse etiam habere unicam speciem expressam, quæ terminetur ad omnia objecta simul, quæ repræsentantur per illam speciem impressam, et ideo dari Angelo perfectiori speciem magis universalem, quia potest pro majori capacitate sui intellectus attendere simul eodem actu ad plura objecta diversa. Illa autem unica species infusa ad omnia objecta credibilia non est talis, nec posset fidelis ea uti, nisi ad unicum objectum.

Propter hæc magis consequenter Hurt. ubi sup. § 37, supponit has species esse plures, et infundi a Deo, postquam aliquis vult jam pia affectione efficaciter credere : in quo minus consequenter loquitur Gran. n. 11, dicens, has species infundi a Deo, vel cum habitu fidei, vel quando quis actu credit, et ideo non esse in infideli, qui nunquam credidit, esse tamen in homine fideli, qui jam semel credidit. Hoc, inquam, minus consequenter dictum est, et repugnantiam involvit, nam si species infusa necessaria est ad credendum, debet dari non solum ei qui jam credit, sed ei etiam qui potest credere, ut credat, si voluerit. Cum ergo hæreticus, etiam si actu non credat, possit tamen in actu primo credere, atque ideo habeat ex parte actus primi omnia requisita ad credendum, debet habere etiam speciem infusam, sine qua non potest credere actu supernaturali, et prout oportet ad salutem. 66 Hurtado magis consequenter loquitur.

67 Nec satisfacit Hurt. dicens, infundi has species antequam fiat actus fidei, sed tamen post voluntatem efficacem credendi. Contra hoc enim in primis est, quod ante assensum fidei, et ante ipsam etiam voluntatem liberam credendi præcedunt apprehensiones ultimæ necessariæ ad assensum, cum hæ non sint liberæ, sed necessariæ, et difficilius est, quod hæ apprehensiones ad actum supernaturalem non sint supernaturales, quam species, ut videbimus : ergo ad apprehensionem illam debuit etiam infundi species supernaturalis ante voluntatem credendi. Quod magis urget adversus hunc auctorem, qui eodem § 37, ideo dicit, speciem illam esse supernaturalem, quia objectum est supernaturale : cum ergo objectum ultimæ apprehensionis et judicii sit idem, non enim differunt apprehensio ultima, et judicium penes objectum, sed penes diversum modum tendendi ad idem objectum, apprehendendo solum, vel affirmando et assentiendo, ac quasi subscribendo eidem objecto, quod sit per judicium, consequens est, ut species requisita ad illam ultimam apprehensionem debeat etiam esse supernaturalis, et dari ante voluntatem liberam credendi.

68 Denique eadem difficultas remanet de speciebus requisitis ad judicium evidens credibilitatis, quod supernaturale etiam est, ut suppono, et ideo qui ad actum fidei exigunt species supernaturales, eas etiam con-

Digitized by Google

sequenter exigunt ad judicium illud credibilitatis, in quo militat eadem ratio, qua ex sola supernaturalitate actus credendi, dicit Gran. dicta disp. VII, n. 6, oriri hanc necessitatem speciei infusæ et ideo n. 7, expresse concedit species ad illud judicium debere esse etiam supernaturales a Deo infusas. Si ergo ad illud judicium requiruntur etiam species infusæ, quia supernaturale est, hæ species infundi debent ante voluntatem credendi, quam præcedit omnino judicium illud, ac per consequens species hæ infusæ manebunt in hæretico, qui licet non velit credere, habet sæpe judicium illud de obligatione credendi. Neque est juxta naturam speciei semel acceptæ, ut auferatur, vel corrumpatur, saltem nisi post diuturnum tempus : quare non minus hæretici, vel infideles, quam catholici habebunt species permanentes infusas circa obligationem credendi objecta fidei sibi sufficienter proposita.

69 Ultimo probari potest assertio nostra, quia nulla est necessitas concedendi ejusmodi species infusas, nec multiplicanda sunt entia supernaturalia sine necessitate, maxime contra communem theologorum sensum, et contra experientiam, qua videmur nobis ab aliis prædicatoribus et magistris accipere nos species objectorum, quæ credimus, et quibus ad credendum utimur, non minus, quam species aliorum objectorum accipiamus a propositione externa. Porro nullam esse talem necessitatem, constabit nunc ex solutione argumentorum, quæ afferuntur ad eam probandam.

[Obje]ctio I. Primo ergo arguunt, quia objectum est supernaturale, ergo species debent esse supernaturales : quia causa supernaturalis maxime adæquata producit effectum supernaturalem : objectum autem, hoc est revelatio vel est causa illius speciei, vel Deus accommodans se concursui simili ei, quem petit tale objectum. Ita arguit Hurt. dict. § 36. Resp. hoc argumentum probare, quod non solum dentur species supernaturales ad fidem, sed quod nullas species naturales eorum objectorum accipiamus a prædicatione externa, cum eadem objecta nobis a magistris fidei proponantur, quæ postea credimus. Consequens autem merito negavit Gran. tr. IX, disp. V, n. 6, in responsione ad secundam confirmationem. Dicimus itaque in primis objectum, aut revelationem ipsam non esse semper supernaturalem in substantia, nam revelatio etiam immediata Dei possunt esse voces illæ sensibiles externæ, quibus Deus loquitur homini, quæ sunt sonus naturalis. Deinde etiamsi revelatio esset supernaturalis; species tamen, quæ nec est intuitiva, nec quidditativa objecti supernaturalis; potest non esse supernaturalis, ut constat experientia, si quidem lumine naturæ possumus cognoscere aliquod ens supernaturale esse possibile, et probabiliter judicare quod existat, et seclusa omni specie infusa, possemus naturaliter audire prædicationem fidei, et concipere omnia ejus objecta, quæ de facto nobis proponuntur, per species solum naturales.

Secundo arguunt, quia ad actum fidei, vel ad alios actus supernaturales intellectuales requiruntur duo principia, scilicet habitus ex parte intellectus, et species ex parte objecti; ergo sicut non sufficit habitus naturalis, quia quamtumvis ille elevetur, adhuc est principium improportionatum ad actus supernaturales; ita nec sufficient naturales species. Ita arguit Gran. dicta disp. VII, n. 6. Respond. negando sequelam. Sufficit enim habitus supernaturalis, ut elevet alia comprincipia naturalia, scilicet intellectum et speciem, ad producendum effectum supernaturalem : Sunt enim aliqua principia supernaturalia, quibus eo ipso debetur concursus aliarum concausarum naturalium, ut ponatur effectus ad quem ordinantur, neque est necessaria alia elevatio ex parte singularum causarum. Sic corpus gloriosum per dotem subtilitatis habet posse penetrari cum quolibet alio corpore : ad quam penetrationem non est necesse, quod illud corpus, cum quo penetratur, elevetur etiam per dotem subtilitatis, sed eo ipso, quod tale donum supernaturale est in uno corpore, debetur illi, quod alia etiam corpora non resistant, nec moveantur, sed penetrentur cum ipso. Magisque ad rem nostram exemplum esse potest, si esset aliquis oculus supernaturalis, non indigens lumine ad videndos colores, non esset necessaria nova elevatio ex parte objectorum, ut possent eo oculo videri, sed si objecta ex se etiam sine lumine producunt species, possent concurrere cum tali oculo supernaturali ad visionem. Item si per impossibile esset aliqua substantia, et intellectus supernaturalis, non esset necessaria elevatio ex parte objectorum, ut intelligi possent ab intellectu: alioquin noxia esset supernaturalitas tali intellectui, si ratione illius non posset objecta

(margin, beside "Secundo arguunt"): 70 Objectio II.

Digitized by Google

naturalia percipere. Denique de facto conclusio theologica supernaturalis procedit ab una præmissa de fide supernaturali, et ab altera evidenti naturali, ut vidimus disp. I, sect. XIII, quia præmissa supernaturalis elevat alteram naturalem, ut producat secum conclusionem supernaturalem, et intellectui cum præmissa una supernaturali debetur, quod possit inferre conclusionem posita altera præmissa naturali, ne maneat contra suam naturam cum utraque præmissa suspensus, quin possit discurrere, et assentiri veritati conclusionis. Sic ergo se habet habitus fidei, qui est quasi potentia cognoscitiva supernaturalis, et debetur illi, quod objecta sufficienter proposita possint terminare ejus actus, et per consequens, quod possit secum trahere species, et elevare illas ad suum actum producendum.

71 Solum posset aliquis nobis opponere id, quod dicebamus in fine sectionis præcedentis, connaturalius esse, quod causa improportionata, quando elevatur ad effectum supernaturalem sibi improportionatum elevetur per elevationem sibi intrinsecam, et non per solam extrinsecam, unde consequenter dicendum videtur, quod non servaretur hoc debitum connaturalitatis si species naturales elevararentur solum quasi extrinsece ab habitu fidei ad actum sibi improportionatum, et ordinis superioris, sed potius ipsæ etiam species debent intrinsece elevari, vel certe poni species supernaturales, quæ non indigeant elevatione. Ad hoc tamen responderi potest, nos ibi locutos fuisse de causis, quæ per se elevantur, et concurrunt ad effectum supernaturalem, non de causis, quæ solum per accidens concurrunt propter conjunctionem cum alia concausa, cui debetur earum concursus. In his enim non requiritur propria, et intrinseca earum elevatio, prout in exemplo proposito præmissa naturalis per accidens concurrit ad conclusionem theologicam supernaturalem propter conjunctionem cum præmissa fidei supernaturali, quem effectum præmissa naturalis ex se non intendebat, sed alium diversum; sicut etiam præmissa vera cum altera præmissa falsa concurrit per accidens ad conclusionem falsam præter intentionem præmissæ veræ, quæ ex se non ordinabatur ad conclusionem falsam, sed ad veram. Ratio autem differentiæ inter utrasque causas esse potest, quia causa per accidens, quæ propter conjunctionem cum alia concausa trahitur ad alium diversum effectum producendum, jam in actu primo per se intendebat aliquid, quod, quia ex parte saltem invenit in eo effectu, concurrit ad illum, licet non ordinaretur per se ad totum, quod in effectu invenitur. Sic equus per se intendit in actu primo generare alium equum sibi similem, a concursu tamen asinæ trahitur ad generandum per accidens mulum, in quo invenit aliquas equi proprietates, licet non omnes. Sic etiam præmissa naturalis licet ex se in actu primo non ordinetur ad conclusionem supernaturalem, ordinatur tamen ad conclusionem, et assensum propter motivum quod est in ipsa præmissa, quod invenit etiam in conclusione supernaturali, licet sit aliquid aliud, ad quod præmissa naturalis per se non ordinabatur : et idem est de specie naturali concurrente per accidens ad actum fidei supernaturalem propter concursum habitus supernaturalis. Quare jam in iis causis invenitur in actu primo aliquis ordo per se ad effectum, nempe ad alium, cui similis est hic effectus in aliquibus prædicatis, licet per accidens sit dissimilis in aliis. Quando vero causa non per accidens sed per se elevatur ad aliquem effectum, si elevatio non sit intrinseca, non habet per se ordinem in actu primo ad effectum, v. g. aqua ex se, et ut condistincta ab elevatione, non ordinatur per se in actu primo ad gratiam, neque ad aliquid simile gratiæ, quare effectus procedet a causa, quæ in actu primo nullo modo ordinetur ad effectum, neque ad aliqua ejus prædicata, et ideo diximus, debere connaturalius elevari intrinsece, ut in actu primo habeat ordinem intrinsecum ad effectum.

Dices, idem dici posse de intellectu, quod 72
ex se in actu primo ordinatur ad * obscurum *l.* assensum
naturalem circa objectum fidei; per accidens vero propter concursum habitus infusi, vel alterius principii supernaturalis producit intellectionem supernaturalem, in qua tamen reperiuntur prædicata similia illi actui, ad quem ordinabatur intellectus secundum se, quare ex hoc capite, non est cur intellectus elevetur per aliquid intrinsecum, sed sufficienter, et æque connaturaliter posset elevari mere extrinsece. Resp. ex alio capite requiri in intellectu habitum intrinsecum, ut supra vidimus, ad actus supernaturales, quatenus ii actus supponunt ex se principium radicale ordinis divini ad quod consequi debent potentiæ proximæ

Digitized by Google

ejusdem ordinis, qui sunt habitus infusi. Quod vero attinet ad illam aliam rationem generalem, ut in actu primo causa sit intrinsece proportionata, et ordinata per se ad effectum; potuisset quidem intellectus elevari etiam per aliquid extrinsecum, si daretur aliqua concausa creata supernaturalis extrinseca intellectui, quæ ex se ordinaretur ad illum actum supernaturalem, et exigeret concursum intellectus ad illum. Talis autem causa non datur, quia non esset substantia supernaturalis, sed accidens; hoc autem non esset nisi virtus data ad elevandum intellectum, atque adeo ex natura sua deberet inhærere ipsi intellectui, ad cujus elevationem ordinatur.

73 Objectio III. Tertio arguit idem Gran. quia species et habitus debent esse ejusdem ordinis, cum ex utroque constituatur integrum principium actus : ergo sicut habitus ad actus fidei est supernaturalis, ita et species. Respond. negando antecedens in universum : nam sicut objectum non debet esse ejusdem ordinis cum habitu, vel potentia cognoscitiva, ita neque species, quæ se tenet ex parte objecti, et supplet concursum illius. Differentia hæc est, quod objectum cum non debeat inhærere potentiæ cognoscitivæ, potest esse magis materiale quam illa, atque ideo intellectus spiritualis potest intelligere objecta materialia : species vero quæ datur ad instruendam et complendam potentiam cognoscitivam, ut ipsa sine concursu immediato objecti possit adæquate producere cognitionem illius, debet accommodari, et proportionari potentiæ in immaterialitate, atque ideo anima spiritualis debet recipere species spirituales objectorum materialium, quia alias non possent recipi in subjecto adæquato spirituali. Quoad supernaturalitatem vero non requiritur hæc proportio, sicut nec inter objecta naturalia, et habitum supernaturalem, per quem possunt cognosci.

74 Objectio IV. Quarto arguit, quia habitus scientiæ infusæ in Christo exigebat species etiam supernaturales proportionatas illi habitui; ergo habitus etiam infusus fidei exiget species supernaturales, cum militet eadem ratio in utroque habitu. Respond. negando conseq. ratio enim cur species scientiæ infusæ in Christo fuerint supernaturales, supposito quod fuerint supernaturales, ut cum probabiliori sententia supposui disp. XX, *de Incarnat.* sect. V, non est, quia habitus erat supernaturalis, quam rationem ibi etiam impugnavi, sed quia non poterat dari species naturalis omnium creaturarum possibilium, vel etiam futurarum ; cum species quidditativa naturalis supponat existentiam sui objecti, et non possent supponi existentia omnia objecta possibilia, vel futura, quare nulla potuit esse species naturalis, quæ ea omnia objecta repræsentaret : quam rationem latius explicui loco citato *de Incarnatione.*

Quinto arguit, quia ad conclusionem supernaturalem exiguntur præmissæ supernaturales , ergo ad judicium supernaturale requiritur etiam species supernaturalis, cum non minus requiratur species ad judicium, quam præmissæ ad conclusionem. Respond. antecedens non esse universaliter verum : nam conclusio theologica est supernaturalis, ut dixi disp. I, sect. XIII, et sequitur ex una præmissa aliquando naturali. Cur autem in discursu formali fidei ex veracitate, et revelatione Dei utraque præmissa sit supernaturalis, diximus eadem disp, I, sect. VI, et dicemus etiam sectione sequenti. 75 Objectio V.

Nunc ex dictis infero primo, quod dictum est de speciebus requisitis ad assensum fidei dicendum esse cum proportione de speciebus requisitis ad judicium evidens credibilitatis, quod licet sit etiam supernaturale, ut dicemus disp. seq. species tamen, quæ ad illud requiruntur, possunt esse naturales desumptæ ab objectis, et a prædicatione et propositione motivorum. 76 Nonnulla inferuntur ex dictis.

Infero secundo, quid dicendum sit ad illud dubium, quod proponit idem Gran. dicta disp. VII, n. 12, an postquam aliquis habet actum fidei, maneat in intellectu species supernaturalis producta àb eodem actu fidei supernaturali, qua postea ejusdem actus recordemur. Ad quod respondet negative, sed remanere solum speciem naturalem, cujus virtute postea recordamur actus præteriti. Nam licet res inferioris ordinis non possint producere effectum supernaturalem; potest e contra res supernaturalis producere effectum naturalem et inferiorem. Porro speciem illam non posse esse supernaturalem probat, quia alioquin actus memoriæ subsequens esset supernaturalis ; quod tamen repugnat, quia esset certus, et recordaremur certo quod habuimus actum fidei, vel charitatis supernaturalem, quod est omnino falsum, cum nemo certo sciat se exercere actus supernaturales, et aliunde actus supernaturalis non potest esse incertus. An postquam aliquis habet actum fidei maneat in intellectu species supernaturalis producta ab eodem actu fidei supernaturali, qua postea ejusdem actus recordemur.

Digitized by Google

77 Totus hic discursus difficilis est. Primo quia licet aliqua causa supernaturalis posset producere aliquos effectus naturales; id tamen peculiarem difficultatem habet in specie producta ab actu supernaturali. Alii enim effectus ideo sunt naturales, quia iidem, qui fiunt a causa supernaturali, potuissent fieri ab alia causa naturali, et ideo sunt naturales, quia non superant vires causarum naturalium, a quibus potuissent produci : species vero quæ remanet ex hoc actu fidei, non potuit unquam connaturaliter fieri ab alio actu naturali : si enim repræsentaret aliud objectum, et alium actum præteritum, non esset hæc eadem species, sed alia, quia hæc species per suam entitatem est repræsentativa hujus actus, et non alterius : ergo hæc species non potuit eadem fieri ab alio actu naturali, vel supernaturali, nisi ab hoc quem repræsentat.

78 Deinde ratio, qua probat speciem illam non posse esse supernaturalem, non est efficax : quia species illa et actus memoriæ ex ea postea genitus nec certo nec incerto repræsentat supernaturalitatem actus præteriti; nam licet generetur immediate ab objecto: nempe ab ipso actu; est tamen confusa et solum repræsentat distincte assensum sub ratione assensus ad tale objectum. Sicut etiam de facto cognitio reflexa qua experimur nos habere aliquem assensum naturalem, non repræsentat certo, nec incerto, an ille sit ens reale, vel modale, sed solum, quod sit assensus : quia licet sit cognitio intuitiva, est tamen confusa, nec potest reddere rationem de omnibus prædicatis sui objecti.

79 Aliunde ergo dicendum est ex iis, quæ insinuavi in superioribus, et alibi latius explicui ex actibus fidei, et aliis actibus supernaturalibus, relinqui in nobis species, quibus eorum actuum recordemur, quæ species non sint simpliciter et rigorose supernaturales, sed solum præsuppositive et secundum quid, id est, tales, quæ non possent fieri, nisi posito tali actu supernaturali : ipso tamen posito debeantur non solum ordini, et agentibus supernaturalibus sed etiam ipsi naturæ, quæ quia natura intellectualis est, exigit species suorum actuum, quos habet, ut de ipsis possit reddere rationem, et gubernare ac regere suas operationes juxta id, quod cognovit et decrevit : sicut etiam cognitio qua Angelus cognoscit evidenter Lazarum resurrexisse a mortuis, est præsuppositive supernaturalis, quia non potuit esse in Angelo, nisi præcedente miraculo resurrectionis, quod superat vires naturæ : posita tamen resurrectione, debetur naturæ Angeli, quod viribus suis naturalibus cognoscere possit hominem illum prius obiisse, et nunc iterum vivere, atque ideo resurrexisse. Tales ergo sunt species relictæ ab actibus supernaturalibus, et memoria, qua illorum recordamur : nempe supernaturales solum præsuppositive quatenus ad sui existentiam præsupponunt necessario aliquid supernaturale, sed tamen debitæ naturæ intellectuali ex suppositione, quod sint in nobis actus supernaturales.

SECTIO V.

An sint supernaturales apprehensiones præcedentes actum fidei.

De hoc disputat idem Gran. tr. IX, disp. V, et affirmat eas apprehensiones debere esse supernaturales, sicut dixit etiam de speciebus, ut vidimus sect. præced. quod etiam de aliquibus saltem complexis docet Ripalda, tom. I *de ente supernaturali*, disp. XLIX, n. 35, et disp. LX. Et quidem, ut ibi dixi, facilius id admitti posset de apprehensionibus, quam de speciebus, quia posset dici, habitum infusum, eo ipso quod habet virtutem producendi actum perfectum, et assensum circa aliquod objectum, posse etiam producere actum minus perfectum circa idem objectum, qualis est simplex apprehensio, sicut in voluntate habitus infusus charitatis, vel misericordiæ v. g. qui potest elicere actus absolutos, videtur posse etiam elicere simplices complacentias circa suum objectum, quæ ratio non procedit in speciebus, ad quas producendas non datur habitus, sed hæ accipiuntur mediate, vel immediate ab objectis. 80

81 Non est sufficiens fundamentum, quod cogat ad exigendam supernaturalitatem in iis apprehensionibus, quæ præcedunt actum fidei.

Cæterum non video sufficiens fundamentum, quod cogat ad exigendam supernaturalitatem in iis apprehensionibus, quæ præcedunt actum fidei: et non aliunde videntur multiplicandi actus supernaturales sine necessitate, ne paulatim omnes actus intellectus faciamus supernaturales, quatenus plurimi et frequenter possunt saltem mediate de-

Digitized by Google

servire ad actum supernaturalem. Quod periculum maxime urget ad hominem contra Granadum, qui ideo vult apprehensiones illas esse supernaturales, quia ad omne judicium prærequiruntur apprehensiones, ergo ad judicium supernaturale prærequiruntur apprehensiones supernaturales. Quod argumentum videtur probare multum, nimirum non solum de ultima apprehensione proxime præcedenti actum fidei, sed etiam de aliis apprehensionibus remotis: nam sicut assensus fidei prærequirit illam apprehensionem proximam repræsentantem sine assensu extrema, et connexionem inter illa, cui connexioni assentimur postea per actum fidei : ita apprehensio illa prærequirit alias apprehensiones præcedentes, sine quibus non possumus immediate habere apprehensionem illam ultimam : ergo sicut apprehensio ultima debet esse supernaturalis, quia prærequiritur ad actum fidei supernaturalem; ita apprehensiones penultimæ erunt supernaturales, quia præcedunt et prærequiruntur ad apprehensionem ultimam supernaturalem : unde rursus idem argumentum fieri poterit de antepenultimis, et de aliis omnibus, donec perveniamus ad primam quæ oritur a specie accepta a sensibus, vel a phantasia, atque ita cognitiones omnes intellectuales quibus percipimus concionatorem, et concionem integram, erunt supernaturales, quia ab iis saltem mediate procedit fides circa mysteria Evangelica, quæ proponit.

82 Unde consequenter ad fundamentum illud dicendum idem esset in materiis aliarum omnium virtutum, circa quas elicere possumus actus supernaturales, debere esse supernaturales apprehensiones omnes, et cognitiones etiam remotas deservientes ad voluntatem supernaturalem, v. g. occurrit occasio dandi eleemosynam indigenti, quod fieri potest cum merito, et per voluntatem supernaturalem, ut constat; quam voluntatem præcedit judicium de honestate illius eleemosynæ in his circumstantiis, quod judicium est etiam supernaturale : unde apprehensiones etiam ultimæ de illa honestate debent per te esse supernaturales : hæ autem apprehensiones supponunt, necessario alias de indigentia pauperis, et de aliis circumstantiis, sine quibus apprehensionibus præcedentibus non potest haberi immediate illa ultima de honestate hujus eleemosynæ in his circumstantiis: illæ ergo erunt etiam supernaturales, quia deserviunt et prærequiruntur ad illam aliam apprehensionem supernaturalem. Idemque dicendum erit de omnibus aliis apprehensionibus, quæ interveniunt in objecto illo examinando et percipiendo. Quia sicut apprehensio ultima proponit objectum, circa quod feratur practicum judicium de honestate eleemosynæ hic et nunc; ita apprehensiones aliæ proponunt objectum, circa quod ferantur apprehensiones subsequentes; unde notitia indigentiæ proximi, et potestatis illi subveniendi, et aliarum circumstantiarum deberent esse supernaturales propter eamdem rationem. Atque adeo fere omnes notitiæ, quas accipimus, et apprehensiones in iis fundatæ deberent esse supernaturales, quia fere omnes deservire possunt saltem mediate, et remote ad aliquem actum virtutis, quem ea occasione circa objectum aliquod possumus exercere, atque ea ratione maxima pars actuum nostri intellectus reduceretur ad ordinem supernaturalem, quod non debemus concedere, sed continere nos intra terminos debitos, eosque solum actus supernaturales concedere, ad quos dari habitus infusos colligimus ex conciliis et doctrina Patrum : habitum autem fidei solum scimus dari ad credendum, non vero ad audiendum, vel apprehendendum ea, quæ nobis dicuntur. Porro nullam esse necessitatem ponendi supernaturales eas apprehensiones, constabit ex solutione argumentorum.

Primo ergo arguunt, quia illustrationes prærequisitæ ad fidem sunt supernaturales, cum sint ex dono Spiritus sancti, ut colligitur ex conc. Arausicano II, cap. VII, dicente, « Hæretico falli spiritu eos, qui dicunt, posse hominem consentire prædicationi absque illuminatione, et inspiratione Spiritus sancti. » Ejusmodi autem illustrationes majori ex parte sunt apprehensiones, imo actus judicii non ita proprie dicitur illustratio: ergo apprehensiones, quibus Deus illuminat hominem ad credendum, sunt supernaturales. Respond. illustrationes illas præcedere ante voluntatem credendi, post illam enim necessario consequitur assensus fidei a pia voluntate imperatus. Ante voluntatem vero credendi Deus illuminat hominem ad fidem, faciendo ut cognoscat credibilitatem mysteriorum, et obligationem illa credendi: quam obligationem et credibilitatem cognoscimus evidenter per actum supernatura- 83 Argumenta contrariæ sententiæ.

Digitized by Google

lem judicii non liberum, sed necessarium, per quod homo vere illuminatur a Deo solo faciente actum illum in nobis sine nobis, hoc est, sine nobis libere concurrentibus : quæ enim major illuminatio ; quam notitia evidens de credibilitate, et obligatione credendi, quamdiu vero homo non scit eam obligationem et honestatem, nondum censetur perfecte illuminatus, et posset dicere se non habuisse lumen sufficiens, sed potius se ignorasse obligationem credendi : sufficit ergo, si judicium illud evidens credibilitatis sit supernaturale : licet apprehensiones præcedentes sint naturales; neque enim prærequisitum ad lumem mediate, vel immediate debet esse etiam supernaturale : sufficit, si lumen ipsum sit supernaturale.

84 Adverte tamen, esse controversiam inter philosophos, an ad voluntatem, qua volumus bonum prærequiratur semper judicium de bonitate objecti, an vero sufficiat apprehensio simplex, de quo fortasse dicemus disp. XI, agentes de judicio credibilitatis. Nunc autem semper loquimur ex suppositione, quod apprehensio sola non sufficiat sine judicio consequenti. Nam, si supponas quod sufficiat simplex apprehensio; tunc fatendum est, illam simplicem apprehensionem, quæ sufficiens erit proxime ad volendum credere, debere esse supernaturalem; erit enim talis illa apprehensio propter peculiarem suum modum tendendi; ut in ordine ad movendam voluntatem æquivaleat judicio; quare eadem argumenta, quæ probant judicium debere esse supernaturale, probabunt de apprehensione proxime præcedente ipsum judicium, quæ æquivaleat judicio in ordine ad voluntatem credendi. Loquendo vero, non de apprehensione ad judicium credibilitatis, sed de apprehensione ad ipsum assensum fidei, quæ diversa est, et diversum objectum habet, sicut diversum est objectum judicii credibilitatis, et objectum assensus fidei, hæc, inquam, apprehensio non est cur sit supernaturalis : hæc enim non æquivalet actui fidei, cum nec sit libera, sicut actus fidei, sed necessaria, nec per illam credamus Deo, sed solum apprehendamus objectum credendum, quare ab illa non potest moveri voluntas complete, et proxime ad eos actus, ad quos debet moveri a fide, quia illa non est actus fidei, nec procedit a voluntate pia credendi, sed reperitur etiam in hæretico, qui habet omnia requisita ad credendum, inter quæ est illa apprehensio, et tamen non vult credere, nec credit ex defectu voluntatis debitæ.

Secundo arguunt, quia ad judicium præcedunt aliquæ apprehensiones, ergo ad judicium supernaturale præcedunt apprehensiones supernaturales. Respond. negando conseq. quia ad apprehensionem etiam requiruntur species, et tamen illæ possunt esse naturales, ut vidimus sect. præced. et ad ultimam apprehensionem prærequiruntur aliæ præcedentes, in quibus devenitur ad aliquam naturalem, et saltem prærequiruntur etiam sensationes, et actus phantasiæ a quibus incipit cognitio fidei, et illa omnia sunt naturalia : nec etiam ratio cogens est ad ponendas apprehensiones in eodem ordine supernaturalitatis cum judicio, quod ex illis sequitur. 85

Tertio arguunt, quia conclusio supernaturalis exigit præmissas supernaturales, ergo et judicium supernaturale exiget apprehensiones supernaturales, cum sit eadem omnino ratio. Respond. distinguendo antecedens : exigit præmissam aliquam supernaturalem, conc. exigit utramque supernaturalem, nego : nam conclusio theologica supernaturalis procedit ex una præmissa naturali, ut supra diximus : et tunc negatur conseq. nam judicium supernaturale nullam apprehensionem supernaturalem prærequirit. Ratio autem, cur de facto non possit esse conclusio supernaturalis sine aliqua præmissa supernaturali, ea est, quia conclusio non potest de facto esse supernaturalis, nisi quando habet aliquod motivum, seu objectum formale partiale, ad quod de facto attingendum datus est habitus infusus : non potest autem actus conclusionis habere ejusmodi objectum formale, quin aliqua etiam ex præmissis idem objectum formale habuerit ; quare habitus infusus, qui respicit illud objectum formale, non minus concurret ad præmissam, quæ illud totaliter attingit, quam ad actum conclusionis, qui illud attingit solum partialiter. Hinc est, quod de facto conclusio supernaturalis semper supponat præmissam aliquam supernaturalem. An vero de possibili dari potuerit habitus infusus, qui ex se solum posset elicere actum conclusionis, non tamen circa præmissas ; parum refert. Sufficit, quod ex hoc saltem capite non repugnaret, nec esset tunc inconveniens, quod ex præmissis naturalibus intellectus elevatus tali habitu elicet 86

Cur non possit esse conclusio supernaturalis sine aliqua præmissa supernaturali

Digitized by Google

ret actus supernaturales circa conclusionem, cui tamen conclusioni non adhæreret firmius quam præmissis, sicut de facto non adhæret firmius conclusioni theologicæ, quam præmissæ naturali, ex qua infertur.

87 Unde reddenda etiam est ratio, cur de facto fides, quando per discursum formalem ex veracitate, et revelatione Dei infert assensum mysterii revelati, præmittat etiam actus supernaturales circa præmissas, ut conclusio sit actus fidei supernaturalis, et non præmittat apprehensiones supernaturales. Ratio enim petenda est ex iis, quæ diximus disp. I, sect. VI, ubi diximus, præmissas etiam circa veracitatem, et circa revelationem Dei esse actus supernaturales elicitos ab eodem habitu fidei; quia habitus fidei infusus per se, et primario ordinatur ad credendum Deo ob ejus auctoritatem, et testimonium, quare non magis per se ordinatur ad credenda mysteria, quam ad veracitatem et revelationem, propter quas creduntur mysteria; imo magis per se respicere debet objectum formale, quam materialia. Cum ergo non per accidens, sed per se in ipso actu conclusionis assentiatur veracitati, et revelationi divinæ, non est, cur seorsim non possit eisdem assentiri per actus etiam supernaturales. Sicut charitas infusa, quæ potest elicere dilectionem proximi propter Deum, potest etiam elicere actum dilectionis circa Deum solum, ex quo moveatur ad diligendum proximum. Ideo ergo actus fidei in discursu formali prærequirit utramque præmissam supernaturalem, quia habitus infusus, a quo elicitur, non minus per se ordinatur ad objectum formale utriusque præmissæ, quam ad objectum materiale conclusionis, quare non est, cur non concurrat etiam ad actus circa præmissas. Unde si aliquis unico actu crederet objectum revelatum simul propter motivum fidei, et propter motivum scientificum, prout diximus non repugnare disp. II, sect. III, et hoc fieret per discursum formalem, tunc actus conclusionis præsupponeret quatuor præmissas, et licet esset vere actus fidei, non tamen prærequireret omnes illas præmissas supernaturales, sed duas solas, quibus attingeretur motivum fidei, nempe veracitas et revelatio Dei : aliæ autem duæ præmissæ essent naturales; quia fides non ordinatur ad earum motivum, et solum per accidens actus fidei attingeret illud propter concursum aliarum præmissarum naturalium. Hæ itaque rationes non procedunt in apprehensione præcedente, quæ licet attingat idem motivum formale, quod attingit judicium subsequens, non tamen assentiendo; sed simpliciter proponendo, fides autem non datur ad proponendum, sed ad credendum et assentiendum, quare habitus non debet extendi etiam ad apprehensiones, sicut extenditur ad præmissas, in quibus assentimur eidem objecto formali.

Ultimo, et magis apparenter posset aliquis arguere, quia habitus infusi voluntatis non solum eliciunt absolutos, et perfectos circa sua objecta, sed etiam actus imperfectos, et complacentias simplices supernaturales, quæ videntur esse gratiæ illæ, quæ dicuntur infundi a Spiritu sancto, et appellari solent *inspirationes*. Videntur autem eodem modo se habere apprehensiones simplices in intellectu respectu assensus et judicii, sicut complacentiæ simplices in voluntate, respectu consensus et volitionis absolutæ : ergo sicut complacentiæ simplices eliciuntur ab eodem habitu infuso voluntatis, et sunt supernaturales, ita apprehensiones simplices circa objectum judicii erunt supernaturales, et elicientur ab eodem habitu infuso intellectuali. 88

Ad hoc tamen responderi potest, diversam esse rationem de apprehensione, et de simplici complacentia; hæc enim vere est actus voluntatis amplectentis idem objectum, et propter idem omnino objectum formale; caret tamen libertate propter inadvertentiam ad difficultatem, vel malum, quod est in objecto, vel etiam aliquando est libera sed non absoluta, sed affectus conditionatus : est tamen vere affectus ad illud bonum; et ideo non mirum, quod habitus, qui non respicit malum, sed bonum objecti tanquam motivum adæquatum, eliciat illos etiam actus, et affectus. Apprehensio vero simplex non est assensus intellectus, nec absolutus, nec sub conditione, nec liber, nec necessarius, quia per illam intellectus non consentit, nec affirmat objectum, sed quasi audit solum id quod sibi proponitur : quare habitus, qui est ad consentiendum intellectualiter objecto, non debet eo ipso extendi ad audiendum et apprehendendum id quod ab objecto proponitur. Adde, congruentiam majorem fuisse, ut simplex complacentia esset supernaturalis, quam apprehensio, quia gratiæ prævenientes in voluntate non poterant consistere in affectu absoluto, et deliberato, cum hic non fiat in nobis sine

Digitized by Google

nobis, sed accedente libertate nostra : oportebat ergo ipsas complacentias simplices, quæ præveniunt libertatem nostram, esse supernaturales, et dona solius Spiritus sancti. At vero in intellectu gratia præveniens ad fidem potest esse ipsummet judicium credibilitatis supernaturale, quod licet sit judicium absolutum, est tamen necessarium, et ante omnem usum libertatis, atque ideo fieri potest a Deo in nobis sine nobis. Denique ratio universalis et a priori, cur simplex complacentia debeat esse supernaturalis, ea est, quod sicut naturalis cognitio boni est principium sufficiens ad amorem naturalem illius, sive absolutum, sive conditionatum, et exigit concursum naturalem ad illum amorem; ita supernaturalis cognitio boni est de se principium sufficiens ad illud amandum sive affectu absoluto, sive conditionato supernaturali, et exigit concursum supernaturalem ad illum affectum; omnis enim potentia cognoscitiva exigit potentiam appetitivam sibi proportionatam et correspondentem; cum ergo bonum proponatur nobis per cognitionem supernaturalem, v. g. bonitas Dei per actum fidei illam proponentis, debet correspondere huic cognitioni supernaturali potentia appetitiva proportionata et supernaturalis ad amandum illud bonum propositum, et debetur concursus ad amorem boni propositi per affectum proportionatum tali cognitioni, et per consequens per simplicem etiam complacentiam; quæ ex bono proposito oriri potest, et debet. Unde cum ante simplicem complacentiam supponatur jam bonum divinum, v. g. cognitum cognitione supernaturali non potest, nisi Deus deneget concursum supernaturalem, non oriri ex tali cognitione amor simplex seu complacentia etiam supernaturalis in bono proposito : quæ ratio non procedit in apprehensione simplici, ut constat.

DISPUTATIO X.

DE VOLUNTATE NECESSARIA AD CREDENDUM, ET DE EJUS SUPERNATURALITATE ET LIBERTATE.

Diximus virtutem fidei in sua latitudine sumptam comprehendere non solum assensum intellectualem, sed etiam voluntatem piam credendi; quare postquam diximus de actu illo fidei, qui est in intellectu, oportet agere de ejusdem fidei actu, qui est in voluntate, et appellari solet actus piæ affectionis : de qua primo videndum erit, an necessario requiratur; deinde qualis esse debeat.

SECTIO I.

Utrum omnis fidei assensus necessario dependeat a voluntate.

1 Ratio dubitandi.

Ratio dubitandi est, quia intellectus est potentia necesaria respectu sui objecti : vel ergo proponuntur motiva sufficientia ad fidem, vel non. Si proponuntur, intellectus necessario operabitur sine voluntatis imperio, sicut oculus necessario videt colorem propositum. Si vero non adsint motiva sufficientia, non poterit credere, quamtumvis voluntas imperet; quia non potest ferri nisi ad verum apparens, sicut nec oculus nisi ad colorem et lucem.

Prima sententia.

Prima sententia docet, adeo esse in potestate voluntatis movere intellectum ad assensum alicujus objecti, ut nulla stante ratione, vel motivo possit intellectum cogere ad assentiendum. Ita Cajet. 1, 2, q. LXV, art. 4. Hæc sententia improbabilis est, ut experientia constat : sicut enim voluntas non potest cogere se ad amandum quod non appareat bonum, ita nec potest cogere intellectum ad assentiendum objecto, in quo non appareat veritas. Ideo nemo potest assertive judicare sidera esse paria, quia nullum habet fundamentum ad asserendum potius esse paria, quam non paria. Alioquin sequeretur conjugem dubitantem de priori matrimonio posse pro sua voluntate deponere illud dubium, et determinate credere mortuum esse priorem conjugem : item posset unusquisque in re dubia asserere quamlibet partem determinate sine mendacio,

Digitized by Google

credendo prius illam determinate; posset etiam quisque lætari, vel tristari pro sua voluntate, credendo determinate bona, vel mala nuntia. Denique est contra Aristotelem II *De anima* cap. ult. textu 157 dicentem, « posse nos phantasiari, *seu imaginari* cum volumus : opinari autem non ita. »

2 Secunda sententia. Secunda sententia extrema dicit, actum fidei non pendere ab affectu voluntatis, sed intellectum positis motivis tam necessario credere, sicut positis præmissis demonstrationis assentitur conclusioni; quare ad summum subdi poterit voluntati, quatenus ipsa potest cohibere intellectum, ne assentiatur quoad exercitium, non tamen poterit determinare illud quoad specificationem. Tribuitur etiam Holcoth in I, q. I, et aliis.

Tertia sententia. Tertia sententia concedit dependentiam a voluntate, non tamen a voluntate imperante assensum per actum positivum, sed a voluntate permittente, seu non resistente. Hæc etiam tribuitur Scoto, licet non satis ad ejus mentem.

Alii dicunt, dependere intellectum a voluntate actuali saltem antequam acquiratur habitus, secus post habitum; ita videtur sentire Scotus I, post qu. VIII *ad ultimum*, et Bannes in præsenti qu. I, art. 4. Alii denique postulant voluntatem ad primum fidei assensum, non tamen ad alios omnes, qui postea sequuntur.

3 Vera et communis sententia. Vera et communis sententia inter theologos docet, intellectum necessario pendere a voluntate per actualem, et positivum affectum imperantem assensum fidei, a quo affectu fides denominatur voluntaria et libera. Hæc est D. Thomæ qu. I, art. 4, et qu. II, art. 1 et 2, et qu. IV, art. 5; Alex. III p. qu. LXVIII, memb. 8, art. 1; Bonavent. in III, d. XXIII, art. 9. q. II; Rich. art. 6, q. I; Durand. dist. XXIV, q. III, Valentiæ ubi sup. et aliorum quos sequitur Suar. in præsenti disp. VI, sect. VI, n. 4; Kon. disp. XIII, dub. 4, et disp. IX, n. 73 et 74; Hurtadi disp. XLV, et omnium recentiorum.

Probatur ex Scriptura. Probatur primo ex Scriptura, ubi passim supponitur fidem esse liberam. *Marc* ult. *Prædicate Evangelium omni creaturæ; qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur. Ad Rom.* X, 10. *Corde creditur ad justitiam :* ubi nomine *cordis* intelligitur voluntas, ut notat ibi S. Th. item *ad Rom* I, 5. *Accepimus gratiam ad obediendum fidei.* Obedientia autem ad voluntatem spectat; ideo infidelitas est culpabilis. *Marc.* ult. *exprobravit incredulitatem eorum*, et alibi sæpe.

Secundo probatur ex conciliis, Arausicano II, can. 5. dicitur « initium fidei esse ipsum credulitatis affectum; eumque inesse nobis per inspirationem Spiritu Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, » ecce fides et infidelitas radicaliter sunt in voluntate. Tolet. IV, cap. LV, inde probatur neminem cogendum esse ad fidem, « quia sicut homo propria arbitrii voluntate serpenti obediens perit, sic propriæ mentis conversione quisque credendo salvatur. » Trid. sess. VI, cap. VI, ubi dicitur homines disponi ad justitiam, « dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum credentes, vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt. » Videatur Hurt. ubi sup. qui bene hæc testimonia urget. 4 Probatur ex Conciliis.

Tertio probatur ex Patribus, quorum verba affert Valent. ubi sup. quibus adde Bernar. V *de Consider.* cap. VI. « Fides, inquit, est voluntaria quædam, et certa prælibatio nondum propalatæ veritatis. » August. tr. XXVI *in Joan.* « Multa potest facere homo non volens : credere autem non potest nisi volens, » et *de Prædest. sanctorum* cap. V, post medium sic ait : « Quisquis audet dicere, ex me ipso habeo fidem; non ergo accepi, profecto contradicit huic apertissimæ veritati : non quia credere, aut non credere non est in arbitrio humanæ voluntatis, sed in electis præparatur voluntas a Domino : ideo ad ipsam quoque fidem, quæ in voluntate est (scilicet radicaliter) pertinet; *quis enim te discernit, quid habes quod non accepisti*? Irenæum lib. IV, c. LXII. « Non tantum in operibus, sed etiam in fide, liberum et suæ potestatis arbitrium hominis servavit Dominus dicens : *secundum fidem tuam fiat tibi.* » Origen. hom. II in diversa loca Scripturæ. « A nullo aufertur possibilitas credendi : hoc enim arbitrio hominis, et cooperatione gratiæ constitutum est. » Ambrosium in illa verba Pauli *ad Rom.* IV, 4 *ei autem qui operatur*, etc. ubi sic ait : « Aut credere, aut non credere, voluntatis est neque enim cogi potest ad id quod manifestum non est. » 5 Probatur ex Patribus.

Quarto probatur ratione, et omissis aliis parum efficacibus; ratio a priori hæc est, quia actus fidei est assensus obscurus et 6 Probatur ratione.

Digitized by Google

certus excludens omnem formidinem, ut dictum est in superioribus : intellectus autem de se ex vi motivorum non determinatur sufficienter ad excludendam omnem formidinem, ergo indiget ad hoc determinatione voluntatis. Minor probatur, quia omnia motiva non ostendunt evidenter veritatem articuli, ergo non determinant intellectum ad excludendam omnem formidinem : alioquin demonstrarent objectum, quid enim est medium evidens, nisi illud, ex vi cujus convincitur intellectus, et cogitur nec dubitare, nec formidare de veritate, quia vero motiva fidei non sunt ejusmodi; inde est intellectum indigere voluntatis imperio, ex cujus efficacia cohibeatur formido, quæ ex vi motivorum non potuit cohiberi, et hoc est captivare intellectum in obsequium fidei.

Confirmatur, quia antecedenter ad voluntatem solum datur judicium dictans evidenter, illud objectum esse prudenter credibile sine formidine; hoc est, bonum esse juxta regulas prudentiæ illud credere : bonum autem, ut bonum, non movet immediate intellectum sed voluntatem; ergo ab illo judicio non potest moveri immediate intellectus, sed mediante voluntate, quæ ex affectu illius boni imperat assensum certum intellectualem.

7 Inferuntur quædam ex dictis.

Hinc infero. Primo contra sententias supra relatas, non sufficere ad fidei actum voluntatem se habere permissive, sed exigi actum positivum : quia sine hoc intellectus manebit indifferens ex vi motivorum, quæ de se non determinant ad tale genus assensus certi, ut vidimus. Quod etiam constat ex testimoniis supra adductis exigentibus positivum affectum præsertim ex conc. Arausicano, ubi petitur aliquis affectus voluntatis, qui sit initium fidei, et ex inspiratione Spiritus sancti. Deinde si illa non resistentia voluntatis sufficeret, sequeretur fidem etiam in homine justo non esse meritoriam, quia omissio pura voluntatis non est meritoria, ut concedunt auctores, qui defendunt puras omissiones. Consequens autem est falsum, ut videbimus infra.

8 Infero secundo non sufficere fidem habitualem, nec etiam voluntatem præteritam, quæ præcessit primum actum credendi : non quidem sufficit habitualis, quia adhuc stante habitu, non habet intellectus motiva quæ ostendant objectum sufficienter ad credendum sine formidine, neque etiam sufficit voluntas præterita ad determinandum modo intellectum, quia quod non est non operatur nec movet. Adde, omnem actum fidei appellari a Patribus liberum : quod si fieret modo ex vi præteritæ voluntatis, vel ex vi solius habitus, non esset liber iste actus, sicut neque quod fit in somno ex vi causæ prius in vigilia applicatæ, est proprie liberum : quare si habitus, vel prima voluntas posita sunt in statu peccati, actus fidei, qui ex illa voluntate nunc fierent ab homine justo, non essent meritorii, quia nullum datur meritum sine voluntate libera hominis justi, quæ omnia absurda sunt.

Infero tertio contra aliquos recentiores, propositis motivis humanis, et motivo testimonii divini, non sufficere ad credendum propter Dei testimonium voluntatem credendi propter motiva humana, vel voluntatem credendi ut sic : quia adhuc posita illa voluntate, intellectus est indifferens ad credendum vel non credendum propter testimonium divinum : quare sicut propositis duobus articulis credendis, requiritur voluntas determinata credendi hunc articulum, sic a fortiori, propositis duobus motivis, requiritur voluntas determinata credendi propter hoc motivum. 9

Infero ultimo contra eosdem, non sufficere voluntatem solum applicandi intellectum ad cogitandum de motivis; sed requiri voluntatem immediatam credendi : nam quidquid intellectus cogitet circa motiva, adhuc illa non sufficiunt, ut determinate inferant assensum certum; multi enim perpendunt vim motivorum, et non credunt, ergo adhuc requiritur determinativum, a quo immediate moveatur intellectus ad eliciendum assensum certum fidei.

Contra conclusionem objicitur primo Aristot. ubi supra dicens, non posse nos opinari cum volumus, ergo intellectus non movetur ad assensum fidei immediate a voluntate, sed solum a motivis propriis et merito eorum. Respond. Aristotelem non negare voluntati vim determinandi intellectum ad assensum, quando aliunde motiva sufficientia proponuntur; solum negat voluntatem habere tale dominium despoticum, nullo posito motivo ad credendum. 10 Objectio I.

Secundo objicitur, dæmones non habent piam affectionem ad res fidei; et tamen illas credunt, *Jacobi* II, 19. *Dæmones credunt, et contremiscunt,* ergo ad credendum non requiritur necessario pia affectio voluntatis. Objectio II.

Digitized by Google

Respond. motiva nostræ fidei, et eorum vim a dæmonibus propter excellentius lumen intellectuale, ita penetrari, ut possint in eis generare evidentiam saltem moralem qua etiam inviti convincuntur circa res fidei; nobis tamen qui ea motiva multo minus percipimus, necessaria est affectio pia in voluntate. Adde licet motiva fidei nos etiam convincerent independenter a voluntate, requiri tamen voluntatem, ut assentiamur super omnia, eo quod intellectus ex se non est determinatus.

11 Objectio III. Tertio objicitur, quia intellectus non movetur, nisi a veritate objecti; voluntas autem non potest ponere, vel augere veritatem objecti, ut magis moveat intellectum, ergo voluntas non potest movere intellectum, nisi applicando illum ad inquirenda motiva. Resp. intellectum solum moveri a veritate ut ab objecto; moveri tamen a voluntate, non ut ab objecto suadente, sed ut ab extrinseco impellente, et determinante ad assensum circa veritatem sufficienter, licet non taliter propositam, ut necessitet solum objectum seclusa voluntate ad assensum. Objectum enim intellectus dupliciter proponitur : primo ita ut se solo inferat necessario assensum, eo quod proponatur sine ulla specie falsitatis. Secundo ita ut licet habeat speciem veri, habeat tamen speciem aliquam falsitatis ex alio capite, et tunc intellectus manèt indifferens, potest tamen determinari a voluntate, ut assentiatur objecto proposito sub ratione veri, non attendendo ad speciem falsitatis. Confirmatur solutio exemplo ipsius voluntatis, cui objectum aliquando proponitur solum sub ratione boni, et tunc voluntas necessario amat : aliquando vero proponitur, ut bonum cum aliqua ratione mali; et tunc voluntas est indifferens : potest tamen pro nutu illud amare propter bonitatem, vel odio habere propter malitiam. Sic ergo intellectus manet indifferens ad assensum, vel dissensum, quando objectum proponitur cum specie veri et falsi : cæterum, quia ipse intellectus non est liber, non potest determinare suam indifferentiam : potest tamen determinari a voluntate, ut assentiatur, vel ut dissentiatur, ad utrumque enim habet motivum sufficiens.

12 Objectio IV. Sed contra hanc solutionem potest objici quarto, quia voluntas necessitatur ad amorem, quando objectum apparet ut bonum, licet non ut summum bonum, si pro tunc non apparet ratio mali propter inadvertentiam, qui actus dicuntur motus primo primi; ergo similiter si objectum appareat ut verum, licet obscure; si tamen pro tunc non attendit intellectus ad rationem falsi, quæ potest subesse, necessitabitur intellectus ad assensum; ergo si motiva fidei ita appareant, ut non appareant rationes contrariæ, non indigebit intellectus impulsu voluntatis ad assensum fidei. Resp. admisso antecedenti, et prima consequentia, de quo dixi in libris *de anima*, ubi admisi posse intellectum aliquando ex præmissis probabilibus necessitari ad assensum conclusionis quoad exercitium, quando non apparent rationes contrariæ. Nego tamen secundam consequentiam, scilicet illum esse assensum fidei qui debet esse et est assensus certus omnino et positive excludens formidinem; ad hunc autem modum assentiendi, secluso imperio voluntatis, non satis est, quod non appareant rationes contrariæ, sed requiritur etiam motiva ita apparere, ut ostendant positive, non posse esse rationem aliquam in contrarium. Sicut in exemplo adducto voluntatis, licet voluntas necessario amet objectum, quod apparet bonum, quando non attendit ad rationem mali : non tamen fertur necessario ad illud amandum super omnia, nisi positive videat clare rationem summi boni, et quod non potest habere aliquod malum. Sic etiam intellectus in prædicto casu, esto assentiretur objecto, etiam sine impulsu voluntatis, non tamen cum securitate illa positiva, et firmitate quæ requiritur ad positivam certitudinem.

Unde obiter infero primo, minus accurate locutum Pat. Kon. dicta disp. XIII, dub. IV, n. 33 dum dixit, intellectum nostrum non posse ullo modo assentiri etiam ex imperio voluntatis alicui objecto, nisi proponatur aliqua probabilis ratio ad assentiendum, quia non potest assentiri objecto, nisi proponatur ut verum. Ille tamen modus loquendi corrigi debuit, quia hæreticis non proponitur doctrina sua cum fundamento probabili : alioquin excusarentur a peccato, amplectendo judicium probabile, nec possumus in rigore concedere, quod doctrina Lutheri, vel Calvini sit probabilis, vel quod hæretici habeant fundamenta probabilia ad eam credendam : et tamen de facto ex imperio voluntatis obstinatæ eam credunt. Non ergo requiritur fundamentum probabile, ut intellectus ex imperio voluntatis — 13 Illationes quædam ex dictis.

Digitized by Google

aliquid imprudenter credat. Sufficit, quod proponatur motivum cum aliqua specie veri, licet non tanti ponderis, ut attingat probabilitatem, quæ majus pondus requirit. Sicut etiam voluntas potest saltem imprudenter amare objectum, quod proponitur sub aliqua specie boni, licet non tanta, ut sit prudenter amabile, ad quod plus requiritur. Ita, ut sit probabile, requiritur talis gradus veritatis, sine quo objectum non est probabile, licet sit imprudenter credibile.

11 Infero secundo magis displicere, quod idem Kon. dixit n. 40 et 41, ad assensum fidei humanæ, vel opinionis non exigi voluntatis actum determinantis intellectum ad assentiendum : quod probat, quia, licet medium opinionis, aut fidei humanæ, non probent objecta sua esse evidenter vera; probant tamen clare ea esse evidenter probabilia, atque ita intellectus ab ejus evidentia determinatur, ut credat ea esse probabilia : quia sicut ratio evidenter certa facit suam conclusionem evidenter certam, ita ratio evidenter probabilis facit evidenter suam conclusionem probabilem ; ergo quando habeo rationem evidenter probabilem, conclusio apparet mihi evidenter probabilis, atque ita intellectum ad probabilem assensum determinat. Sed in hoc auctor ille alias doctus æquivocationem passus est, confundens hæc duo : credere conclusionem illam esse probabilem, et credere probabiliter illam ; quæ sunt valde diversa ; nam qui tenent aliquam opinionem probabilem, concedunt simul contrariam etiam esse probabilem, non tamen credunt esse veram etiam assensu probabili, alioquin haberent simul duos assensus probabiles de objectis contradictoriis. Nec quoad hoc differentia ulla est inter fidem humanam, et divinam : nam etiam sine ullo imperio voluntatis intellectus evidenter judicat objecta nostræ fidei esse prudenter credibilia, ut supra vidimus, non tamen judicat sine imperio voluntatis ea esse vera, etiam assensu probabili; nam hæretici nec probabili assensu affirmant nostram fidem esse veram. Similiter ergo proposito motivo fidei humanæ vel opinionis, potest intellectus evidenter convinci, quod conclusio illa sit probabilis : qui assensus non est probabilis, sed evidens, non de veritate, sed de probabilitate objecti; et tamen nullum assensum etiam probabilem habet de veritate objecti, nec illum habere potest sine imperio voluntatis, si motiva appareant etiam pro falsitate objecti; quia motiva probabilitatis non ostendunt evidenter veritatem objecti, sed probabilitatem et ideo non determinant intellectum, ut affirmet objectum esse verum, sed solum ut evidenter affirmet esse probabile.

Ultimo loco objici potest, quia experientia constat postquam aliquis sæpe assensum 15 Objectio ultima
præbuit conclusioni propter præmissas, posse postea sine præmissis actualibus assentiri eidem conclusioni, supplente habitu conclusionis defectum præmissarum : ergo similiter postquam aliquis sæpe credidit res fidei ex imperio voluntatis, poterit sine imperio actuali credere, supplente habitu defectum imperii; quia non minus requiruntur præmissæ ad conclusionem, quam imperium voluntatis ad assensum fidei. Respondent aliqui negando conseq. Ita Gran. tr. IX, disp. II, n. 14, et conatur rationem differentiæ reddere. Sed melius, et fortasse magis juxta rationem differentiæ quam affert, respondetur distinguendo antec. potest postea assentiri conclusioni, supplente solo habitu locum præmissarum, interveniente aliquo alio actu, qui suppleat pro præmissis, conc. Tunc enim intervenit saltem memoria aliqua actualis confusa præmissarum, seu principiorum, quæ memoria movet ad assensum conclusionis propter principia illa, quorum memoria confusa habetur. Tunc negatur conseq. ratio autem est clara, quia nihil actuale esse potest, quod suppleat pro voluntate actuali, sicut memoria actualis confusa supplet pro præmissis actualibus; hæ enim non requirebantur, nisi ut proponerent motivum assentiendi conclusioni; memoria autem confusa proponit etiam actu aliquod motivum saltem in confuso sufficiens ad assentiendum conclusioni : voluntas autem credendi requiritur, ut determinet intellectum indifferentem, quod munus determinandi nihil aliud actuale præstare potest, si non sit actus voluntatis, nam memoria voluntatis præteritæ non determinat, cum etiam hæreticus recordetur se voluisse olim credere, nec per hanc memoriam etiam expressam determinatur ejus intellectus, sicut nec pes determinatur ad ambulandum per solam memoriam voluntatis præteritæ, nisi sit actuale aliquod imperium saltem confusum. Unde retorqueri potius potest argumentum, quia ex eo, quod aliquis sæpe assensum præbuerit conclusioni probabili propter præmissas probabiles, licet postea

Digitized by Google

possit sine præmissis actualibus assentiri conclusioni propter habitum cum sola memoria confusa principiorum, ut diximus : non tamen poterit sine voluntate aliqua actuali saltem confusa determinante intellectum ad assensum conclusionis, quia non magis determinat intellectum memoria præmissarum, quam determinarent ipsæ præmissæ explicitæ, pro quibus supplet, si adessent : si ergo præmissæ ipsæ probabiles non determinarent sine voluntate, nec etiam memoria præmissarum determinabit: ergo ultra habitum supplentem pro præmissis actualibus requiritur aliquod aliud determinativum : et nihil aliud esse potest saltem de lege ordinaria, nisi actus voluntatis, nisi Deus ipse velit determinare intellectum, ut dicemus sect. seq. Quando vero dicimus, habitum supplere pro præmissis intelligi debet non immediate, sed mediate: nam habitus non conducit, nisi quatenus ex facilitate generat actum tenuem sine labore, quo recordamur assensus sæpe præstiti propter principia sufficientia sæpius proposita, qui actus productus ab habitu supplet defectum præmissarum.

SECTIO II.

Aliqua dubia circa voluntatem ad credendum prærequisitam.

16 An exigatur voluntas non solum ad credendum mysterium revelatum, sed etiam ad credendam revelationem, etc.

Dubitari potest primo. An exigatur voluntas non solum ad credendum mysterium revelatum, sed etiam ad credendam revelationem, et ad credendum, seu judicandum, Deum esse primam veritatem. Suppono ex disp. I. discursum fidei includere tres assensus realiter, vel virtualiter, scilicet, Deus est prima veritas, Deus dicit Incarnationem ; ergo Incarnatio facta est. Dubitari potest, an ad singulos requiratur voluntas : de secundo qua creditur revelatio, non dubito quod exigat voluntatem, quia obscurus est, imo ad illum potissime videtur necessaria voluntas; nam si semel credas Deum revelare Incarnationem, facile credes Incarnationem. De primo potest esse major dubitatio, quia potest esse assensus evidens, et ex apprehensione terminorum, ut dixi disp. I, quare non videtur necessarius alius impulsus extrinsecus a voluntate ut intellectum illum eliciat. Cæterum adhuc dicendum videtur prærequiri piam affectionem, quia per illum actum intellectus non quomodocumque asserit Deum esse veracem, sed assentitur huic objecto super omnia, ut dictum est in superioribus, præsertim disp. VI. Intellectus autem sibi relictus, et ex sola apprehensione terminorum, licet judicaret evidenter, Deum esse summe veracem; non tamen assentiretur cum hoc peculiari modo, præferendo illud objectum aliis omnibus in modo assentiendi ; quare ad assensum justum requiritur pia affectio voluntatis, quæ imperat illud peculiare obsequium intellectuale erga divinam veracitatem. Denique de tertio actu, quo credo mysterium revelatum ex vi utriusque principii præcedentis, dicendum videtur non exigere novam voluntatem præter voluntatem assentiendi principiis super omnia: nam si semel assentior principiis, et bonitati consequentiæ super omnia, non possum non assentiri etiam super omnia ipsi conclusioni ; nam veritas conclusionis necessaria est ad veritatem principiorum ; si enim in aliquo casu, negas conclusionem, arguitur bene contra te ad neganda principia. Sicut si amas finem super omnia, debes amare unicum medium super omnia : alioquin se non amas medium super omnia, sed cum limitatione aliqua, cogeris ad desistendum etiam a fine in aliquo casu, et per consequens non amas finem super omnia : sic etiam si conclusionem credis non super omnia, sed cum aliqua limitatione, cogeris posita illa limitatione negare præmissas, et per consequens non assentiris eis super omnia. Quando autem dico, medium unicum debere etiam amari super omnia ; intelligitur super omnia præter finem propter quem amatur medium, et quando dico conclusionem etiam credi super omnia, intelligitur præter principia, propter quæ creditur conclusio.

Dubitabis secundo, an requiratur etiam voluntas ad asserendam illationem conclusionis ex principiis, v. g. illationem Incarnationis ex veritate, et revelatione Dei. Resp. breviter, requiri etiam voluntatem ad judicandum de illa illatione prout requiritur ad fidem : nam licet illa illatio evidenter cognoscatur ; ut tamen assentiamur illi super omnia prout requiritur ad inferendam conclusionem fidei, requiritur etiam voluntas imperans illum modum judicandi de illatione prout diximus de judicio evidenti veracitatis Dei ; eadem enim est ratio etiam de judicio illationis, tam enim pendet as- 17 An requiratur etiam voluntas ad asserendam illationem conclusionis ex principiis.

Digitized by Google

sensus conclusionis a bonitate illationis, quam a veritate præmissæ, quare si bonitati illationis non assentior super omnia, non possum assentiri firmius conclusioni. Vide quæ dixi supra disp. VIII, sect. II, in 6 objectione.

18 Contra hanc doctrinam, quam olim etiam tradidi ante 25 annos, opinatur Hurt. disp. XLV, § 21, ubi relata hac mea responsione de necessitate piæ voluntatis ad assensum etiam supernaturalem circa veracitatem Dei, licet evidens sit, ut habeat gradum illum firmitatis super omnia, quem ab intellectu sine imperio voluntatis non haberet, eam solutionem impugnat : quia assentiri super omnia nihil addit ex parte intellectus, sed ex parte voluntatis addit affectum discedendi a quovis alio actu, potius quam a fide : qui affectus versatur circa actus intellectus sitos in nostra libertate, non vero circa actus necessarios, quia ab illis nequaquam possumus discedere : unde concludit affectum illum terminari ad assensum circa revelationem, quem possumus per contrarium dissensum abjicere, non vero ad assensus necessarios, quos non possumus ita imperare affectu saltem efficaci.

19 Hæc tamen impugnatio procedit ex principio falso, quod assumit, quod scilicet assentiri super omnia nihil addat ex parte intellectus, sed solum explicet affectum voluntatis discedendi potius a quovis alio objecto, quam ab objecto fidei. Contrarium autem ut verissimum ego suppono, nempe illam majorem adhæsionem super omnia, licet imperative proveniat a voluntate, formaliter tamen esse aliquid intrinsecum, et essentiale in ipso assensu intellectuali. Nam certitudo in ipso actu fidei non est denominatio extrinseca ab affectu firmo voluntatis, quo volumus non discedere unquam ab illo objecto, sed est firmitas intrinseca in ipso assensu, ratione cujus excluditur formaliter actualis formido ab intellectu, et ideo diximus supra, actum fidei esse essentialiter certum, quia habet per suam essentiam hanc firmam adhæsionem, et connexionem etiam necessariam cum veritate objecti. Sicut ergo voluntas potest imperare intellectui assensum intrinsece firmum ita potest imperare assensum intrinsece firmum tali gradu firmitatis. Hæc autem firmitas adhæsionis non consistit in indivisibili, sed recipit magis, et minus, ut constat in ipsa fide, per quam magis assentimus veracitati, et revelationi Dei, quam objecto revelato, cui propter illas assentimur, quæ prælatio tenet se ex parte ipsius intellectus, qui semper magis adhæret principiis, quam conclusioni. Et hoc ipsum constat in assensu evidenti; nam in demonstratione magis etiam assentimur principiis, quam conclusioni, licet huic etiam assentiamur evidenter : ergo licet assensus veracitatis Dei esset evidens, posset tamen ex imperio voluntatis esse intrinsece magis firmus, quam alias intellectus assentiretur, vel quam assentiatur aliis objectis evidentibus sine tali impulsu voluntatis. Quæ major firmitas adhæsionis non requirit, quod aliis objectis evidentibus possimus aliquando dissentire, sed est promptitudo conditionata, sed formaliter intrinseca in assensu ipso firmiori, quo intellectus ipse præfert hanc veritatem aliis, et se promptum exhibet ad relinquendas potius alias quam istam. Sicut voluntas de quolibet peccato mortali dolet super omnia per actum pœnitentiæ, magis tamen dolet de peccato graviori, et magis de mortali, quam de veniali. Qui excessus non requirit, quod aliquando possit gaudere de peccato leviori, vel illud approbare, sed est prælatio intrinseca in ipso actu voluntatis exhibentis se promptam ad vitandum potius peccatum gravius, si per possibile, vel impossibile necesse esset eligere ad hoc peccatum minus grave, ut dixi disp. V *de Pœnit.* sect. IV. Adde, prælationem istam conditionatam posse aliquando in assensu fidei reduci ad actum absolutum, et propter oppositionem cum assensu fidei negari aliqua, quæ prius videbantur evidentia, prout negatur existentia panis sub ejus accidentibus post consecrationem, et principium illud universale, *quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, quod prius evidens apparebat, et alia his similia.

Dubitari potest tertio, an saltem de potentia absoluta possit aliquis elicere actum fidei sine impulsu voluntatis. Ratio dubitandi est, quia motiva de se non sufficiunt ad movendum intellectum, ergo nec per Dei voluntatem movere poterunt; quia Deus non potest per extrinsecum decretum facere, quod intellectus assentiatur sine motivo sufficienti. Verius tamen videtur posse, quia in primis indigentia voluntatis non est, eo quod motiva sint insufficientia : alioquin nec ex imperio voluntatis posset intellectus credere, quia nec voluntas facit, quod intel- 20 **An saltem de potentia absoluta possit aliquis elicere actum fidei sine impulsu voluntatis**

Digitized by Google

lectus assentiatur sine sufficienti motivo; sed dependentia a voluntate nascitur ex eo, quod utrinque proponantur motiva, et maneat intellectus indifferens, et ideo requiritur voluntas ad determinandam ejus indifferentiam ad unam partem potius quam ad aliam; ad quam determinationem sufficit etiam voluntas Dei. Sicut licet aliquando species intellectualis excitetur hæc potius, quam illa ex impulsu voluntatis; potest tamen Deus sine mea voluntate excitare speciem, quam velit, et hoc modo determinare indifferentiam mei intellectus ad operandum circa hoc objectum, et non circa illud, ad quod etiam habebam speciem. Deinde neque requiritur essentialiter voluntas ad hoc, quod assensus sit super omnia, nam ille modus assentiendi non repugnat, quod proveniat a Deo concurrente cum intellectu ad illum assensum potius, quam ad alium, proposito semel objecto sufficienti quantum est de se ad terminandum talem assensum; nam licet repugnet intellectum moveri a Deo ad credendum falsum sub specie falsi, non tamen quod moveatur a Deo ad credendum verum propositum, ut verum, hoc assensu magis intenso, vel intensione graduali, vel intensione substantiali, quod est assentiri super omnia. Accedit huic sententiæ Gran. tr. IX, disp. II, n. 18, dicta disp. XIII, dub. IV in fine.

21 An voluntas requisita ad credendum debeat esse voluntas libera; an sufficiat voluntas necessaria?

Dubitari potest quarto, an voluntas requisita ad credendum, debeat esse voluntas libera: an sufficiat voluntas necessaria. Videtur sufficere aliquando necessaria: nam voluntas requiritur ad tollendam indifferentiam intellectus, et ad imperandum assensum super omnia; utrumque æque fit per voluntatem necessariam; ergo hæc sufficit, sicut etiam ad assentiendum objecto probabili æque conducet voluntas necessaria ac voluntas libera. Potest autem in præsenti dari voluntas credendi necessaria, si ponamus honestatem fidei proponi voluntati sine ulla attentione ad rationem mali, quæ potest cogitari in actu fidei; tunc enim voluntas non libere, sed ex necessitate amabit, et imperabit actum fidei. Et confirmari potest, quia alii habitus supernaturales non solum concurrunt ad actus liberos, sed etiam ad necessarios; nam charitas elicit in patria amorem necessarium, et in via elicit complacentias et affectiones quasdam necessarias, quæ præcedunt actum dilectionis; et in quibus consistit magna pars auxilii supernaturalis provenientis; cur ergo similiter habitus piæ affectionis non poterit elicere voluntatem necessariam credendi, qua posita sequatur actus fidei?

Ego sane non audeo concedere actum fidei ortum ex sola voluntate necessaria; 22
nam licet auctores expresse non negent, quia non attingunt hanc quæstionem: omnes tamen videntur supponere contrarium: imo et PP. ac concilia dum in universum docent, actum fidei esse meritorium ut videbimus infra. Deinde si semel daretur actus fidei ortus ex sola voluntate necessaria; non esset cur non posset ex illo excitari voluntas ad habendum verum actum liberum contritionis: nam licet voluntas credendi, esset necessaria ex defectu attentionis ad malum quod ipsa fides potest habere: contritio tamen posset esse libera, quia posset voluntas actu attendere ad difficultatem contritionis, seu ipsius objecti, et per consequens posset peccator justificari sine fide libera. Consequens autem videtur esse contra Tridentinum, ubi supra, postulans fidem liberam ad omnem justificationem. Nec obstat, ibi etiam numerari alias dispositiones, quæ licet regulariter interveniant, non tamen in universum: non, inquam, obstat quia fides est dispositio semper requisita, ut ex Scriptura et PP. infra videbimus; fides autem simpliciter non stat pro actu necessario, sed solum pro libero, sicut cum dicitur, posita contritione hominem infallibiliter justificari; non sumitur contritio prout extendi potest etiam ad necessariam; sed solum pro libera, quæ sola dicitur simpliciter contritio.

Confirmatur, quia ponamus hominem, 23
qui per peccatum hæresis perdidit fidem; habeat postea voluntatem necessariam credendi, et fidem necessariam, et ex ipsa prodeat in contritionem liberam: ecce hic justificaretur, et per consequens recuperaret habitum fidei sine fide libera; quod videtur satis absurdum: quia hic homo non censeretur adhuc fidelis moraliter loquendo, voluntarie enim negavit fidem, quam postea non libere et humano modo, sed necessario confessus est: quare sicut peccator, qui postea eliceret actum necessarium amoris Dei, non diceretur moraliter loquendo dilector Dei, quia non retractavit libere priorem voluntatem, sic neque ille diceretur fidelis, sed potius infidelis; quia ex priori hæresi paratus videtur ad negandam ite-

Digitized by Google

rum fidem; ex fide autem necessaria non videtur paratus ad profitendam fidem propositam cum libertate et voluntate et advertentia: ergo dicendum est, illum non habere fidem sufficientem ad contritionem, ergo neque propriam fidem: quia propria fides sufficiens videtur ad contritionem cum proponat Deum summe amabilem, et possit dari libertas requisita ad non amandum illum.

24 Assensus elicitus ex vi voluntatis necessariæ non est vere et proprie actus supernaturalis fidei.

Dicendum ergo videtur, assensum elicitum ex vi illius voluntatis necessariæ, non esse vere et proprie actum supernaturalem fidei, de qua Patres, et Scriptura loquuntur: fides enim sine qua impossibile est placere Deo, et quæ requiritur ad justificationem, est assensus voluntarius, et liber; sicut etiam contritio, et aliæ dispositiones requisitæ semper accipiuntur pro actu libero, non pro necessario: quare licet actus fidei sit actus intellectus, quia tamen est voluntarius, et necessario dependet a voluntate, convenit cum actibus ipsius voluntatis in hoc, quod semper supponat pro actu libero. Ille ergo assensus, qui non esset liber, esset naturalis, et per consequens non sufficeret ad contritionem supernaturalem. Ratio autem, cur magis cognitio fidei petatur libera, quam aliæ cognitiones requisitæ ad conversionem, ut cognitio evidens credibilitatis, et aliæ similes, ea videtur esse, quod Deus voluit hominem adultum disponere se per liberam cooperationem ad justificationem; quare sicut noluit dare habitum gratiæ sine cooperatione et dispositione libera præcedenti ex parte hominis, sic noluit concurrere ad actum fidei, vel habitum sine dispositione libera ex parte hominis, qua libere velit credere, et qua intellectus quoad fieri possit, subjiciat se, et voluntarie ac libere suscipiat visum spiritualem: sicut cæcus ille evangelicus non prius vidit, quam rogatus a Christo quid vellet, responderet: *Domine ut videam*. Aliæ vero cognitiones, illuminationes, et affectiones, quæ ex natura sua non pendent ab alia priori voluntate, etiamsi sint necessariæ, possunt esse supernaturales, et disponere, ac prævenire ad justificationem.

25 Quid si voluntas credendi non sit necessaria, sed libera non tamen cum plena deliberatione.

Petes: quid si voluntas illa credendi, non sit necessaria, sed libera, non tamen cum plena deliberatione eo quod difficultas credendi non cognoscatur perfecte, sed cum imperfecta attentione. Videtur enim hæc semiplena libertas sufficere ad actus supernaturales et ad meritum aliquod de condigno; si in actu malo sufficit ad demeritum: alioquin si actus boni ex semiplena deliberatione non essent supernaturales, non essent meritorii, juxta communiorem sententiam in materia de merito: quod videtur durum, cum illi habeant bonitatem, et placeant Deo; sicut actus malus cum simili deliberatione displicet Deo, et meretur pœnam.

Resp. transeat actus semiplenæ libertatis in aliis materiis, et virtutibus supernaturales esse et meritorios; quod non videtur negari cum sufficienti fundamento: Cæterum in materia fidei actum semiplene liberum suspicor non esse saltem semper supernaturalem propter rationem supra positam, quia scilicet in peccatore, imo et in hæretico ille actus sufficeret ad excitandum actum contritionis perfecte liberum, ut supra vidimus, et per consequens ad perfectam justificationem, et recuperationem etiam habitus fidei: quod videtur durum: tum quia hic homo non esset perfecte fidelis, moraliter loquendo, per illam imperfectam retractationem hæresis, sicut nec peccator, qui cum semiplena libertate diligeret Deum, converteretur perfecte ad Deum; tum etiam quia Scriptura, et concilia exigunt fidem simpliciter et absolute ad justificationem; illa autem non esset fides simpliciter, sed imperfecte; sicut nec infidelitas cum semiplena deliberatione est infidelitas simpliciter, sed secundum quid, nec detestatio peccati cum semiplena libertate sufficeret ad justificationem; eo quod concilia exigunt contritionem simpliciter: illa autem non esset contritio simpliciter, sed secundum quid, et valde insufficiens, ut cum Zumelio notavit Gran. in materia *de Gratia* tr. IX, disp. I, n. 6, ubi concedit etiam eos actus sufficere ad argumentum meriti, non tamen ad justificationem. Ne ergo demus, ex illo actu fidei excitari in peccatore hæretico actum contritionis perfecte liberum: dicere debemus, fidem supernaturalem non habere semper concursum ad eliciendum actum, nisi perfecte et plene liberum, nam esto fides posset quidem illum elicere etiam cum semiplena libertate, in peccatore tamen hæretico, qui ex actu fidei potest prodire in contritionem, non concurret Deus ad actum fidei nisi plene liberum, ne sequatur justificatio sine fide simpliciter et absolute libera.

Fides supernaturalis non habet semper concursum ad eliciendum actum, nisi perfecte et plene liberum.

Dices, ergo neque poterit dari actus charitatis cum semiplena libertate; ne forte peccator justificetur per talem dilectionem. Resp. negando sequelam: quia ille actus, 26

licet sit supernaturalis et in peccatore, non est sufficiens dispositio proxima ad justificationem ; sed habebit se sicut alia bona opera peccatoris, quibus mereatur de congruo auxilia uberiora ad perfectam contritionem : et ideo sine inconvenienti poterit dari ille actus in peccatore : at vero actus fidei si datur in hæretico, licet sit semiplene liber, posset sufficienter movere ad perfectam contritionem, quod esset inconveniens, quia justificaretur sine fide simpliciter ; et ideo negamus talem actum reperiri saltem in illo casu in peccatore.

Hæc omnia olim dixeram, dum ante 25 annos hanc materiam dictarem, et dubium hoc excitassem : postea vero P. Hurt. disp. XLVI, sect. IV, iis, quæ dixeram, fere consensit : addit tamen, non minus repugnare actum fidei cum semiplena deliberatione in homine justo, quam in homine infideli, vel peccatore : quod quidem ego non æque pro comperto affirmaveram. Rationem autem a priori, et ex principiis intrinsecis fidei hanc affert : quia fides dependet ab applicatione repræsentante evidenter obligationem credendi adeo, ut judicet homo non licere sibi de iis objectis dubitare : cognitio autem evidens de obligatione non dubitandi, et de evidenti credibilitate objecti, est tam perfecta ; ut non relinquat locum deliberationi semiplenæ ; sed afferat plenam deliberationem : quæ enim cognitio non erit indeliberata, si hæc deliberata plene non est : ergo affectus supernaturalis credendi semper debet esse plene liber.

28 Hæc tamen ratio difficultate maxima non caret. Primo, quia probari fere posset eodem argumento, nunquam dari peccatum veniale ex defectu plenæ deliberationis in aliis etiam materiis : non peccatur enim sine cognitione evidenti obligationis, vel certe obligationis inquirendi, et examinandi propter dubium saltem de obligatione directa : datur ergo semper plena advertentia ad malitiam, cum detur cognitio evidens de obligatione directa, vel reflexa. Secundo, quia certum est apud omnes, quod etiam contra fidem possumus peccare venialiter ex defectu plenæ advertentiæ : si ergo tunc vere peccatur, saltem venialiter ; ergo erat obligatio credendi, vel non dubitandi de rebus fidei : ergo erat judicium evidens de tali obligatione, sine quo per te non potest esse obligatio ad fidem ; et per consequens cum judicio illo evidenti potest esse defectus plenæ deliberationis requisitæ ad peccatum mortale. Tertio, quia etiamsi esset judicium evidens cum plena advertentia ad obligationem credendi, potest adhuc actus fidei, seu voluntas credendi esse solum semiplene libera ; nimirum si non sit advertentia plena ad difficultatem et incommodum, quod fides affert. Ad libertatem enim requiritur cognitio boni et mali, quod est in objecto ; potest autem esse plena advertentia ad bonum quod est in objecto, et non plena ad malum, sed vel nulla, vel solum semiplena. Unde, quamvis obligatio credendi, et bonitas, atque honestas fidei plenissime, ac evidenter cognoscatur ; potest tamen difficultas et incommodum ejusdem fidei non plene cognosci, sed imperfecta et semiplena advertentia : quo casu voluntas credendi non habebit plenam libertatem ; nam sicut nullam haberet libertatem, si solum cognosceretur obligatio, et honestas credendi, et nullo modo ejus malum et difficultas : ita non habebit plenam et perfectam libertatem, si idem malum et difficultas non plene, sed imperfecte et semiplene cognoscatur. Ex quibus constat difficile posse probari ex natura et conditione fidei, quod ei ex natura rei repugnet semiplena libertas.

Sufficit ergo, si dicamus, de facto, quando de novo homo incipit credere, vel recuperare fidem per peccatum infidelitatis amissam, requiri actum fidei plene liberum, nec sufficere cum semiplena libertate ob rationes supra adductas, quæ fortasse probant etiam, debere dari actum fidei plene liberum libertate nova post peccatum in peccatore se disponente ad justificationem, ut in eo reperiatur fides aliqua plena et perfecta disponens ad primam gratiam. In homine autem jam justificato, an debeat dari novus actus fidei liber libertate plena ad singula bona opera, an vero sufficiat actus fidei semiplene liber ortus ex alio actu fidei plene libero, non videtur ita certum. Posset enim aliquis dicere, sufficere esse semiplene liberum illum actum fidei, quo hic et nunc proponitur honestas talis virtutis, dummodo sit plene liber in causa, quatenus regulariter homo movetur ad volendum credere hic et nunc propter motiva fidei quæ recordatur a se jam plene discussa et acceptata, libertate et deliberatione plena, ita ut memoria illa moveat ad volendum credere ; sed tamen assensus fidei habeat solum pro motivo auctoritatem et revelationem Dei. Jam enim hoc

29 Quando de novo homo incipit credere, vel recuperare fidem, requiritur actus fidei plene liber, nec sufficit cum semiplena libertate.

Digitized by Google

modo verificatur omnia opera bona et meritoria procedere ex fonte fidei, et quidem ex fide plene libera, siquidem hæc etiam fides actualis semiplene libera procedit ex fide præcedenti plene libera. Præsertim cum actus fidei non possit habere libertatem formalem in se, sed solum in causa: itaque quoad hoc nihil videtur posse omnino certo definiri.

SECTIO III.

An voluntas credendi debeat esse in sua entitate supernaturalis, et formaliter honesta.

30 Malitia duplex considerari potest in aliquo actu.

Duplex potest considerari malitia in aliquo actu. Prima formalis, et intrinseca, vel quasi intrinseca, quatenus immediate competit alicui actui, et non solum extrinsece, seu mediate et denominative ab alio actu malo a quo procedit. Secunda appellatur extrinseca et denominativa, qualem habent actiones externæ ex eo quod imperantur et procedunt ab actu interno malo: quæ etiam potest competere actibus internis, quando hi efficaciter imperantur per aliquem alium actum malum. Nunc agendum est de primo genere malitiæ, et videndum, an voluntas credendi, a qua immediate et proxime imperatur assensus intellectualis fidei possit esse mala, malitia formali et intrinseca. Postea vero sect. v, agemus de secundo genere malitiæ, an possit voluntas credendi esse mala saltem denominative ab alia voluntate antecedenti mala, a qua imperetur. Prius autem videndum est, an hæc voluntas proxima, qua immediate imperatur actus fidei, debeat esse supernaturalis.

Prima sententia.

Prima sententia concedit; fidei assensum imperari aliquando a voluntate naturali secundum substantiam, orta tamen ex speciali Dei beneficio. Hæc tribuitur Scoto in III, d. XXV, qu. II, et a fortiori hanc partem docebunt, qui dicunt, assensum fidei esse solum supernaturalem quoad modum; et in eam inclinant aliqui recentiores.

31 Communis et verior sententia.

Communis et verior sententia asserit, illam voluntatem esse semper supernaturaturalem secundum substantiam; ita communiter theologi, quos sequitur Molina in *Concord.* disp. VIII, et Suarez I tom. in III par. quæst. VII, art. 3 et lib. II *de gratia,* cap. V et in præsenti disp. VI, sect. VII. Granado tract. IX, disp. III; Hurtado disp. LXVI, sect. I et II; Coninch. disp. XIII, dub. V et alii communiter, quæ sententia primo, et potissimum probatur ex conciliis, et PP. tribuentibus illam voluntatem gratiæ Dei, non minus quam ipsum fidei assensum. Arausic. II, can. V. « Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsum credulitatis affectum non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, etc. sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius probatur, etc. » Item can. VI et VII. « Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertineat vitæ æternæ, cogitare, aut eligere sive salvari, id est, evangelizanti prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu. » Favet etiam Milevitanum cap. IV; Cœlestinus epist. I *ad Episcopos Galliæ* cap. IX usque ad XII; Augustinus passim, præsertim lib. *de spiritu et littera* cap. XXXIII et XXXIV, et quæst. II *ad Simplicianum*, Prosper, et Hilarius epist. *ad August.* quæ habentur ante librum *de prædestinatione Sanctorum*. Fulg. *de Incarnatione* cap. XVIII. Petrus Diaconus *de Incarnatione* cap. VI in fine, et alii PP. communiter, quorum plura loca referuntur in annotatione vigesima Censoria super Cassianum, ex quibus omnibus fit efficax argumentum pro conclusione: nam si voluntas non esset supernaturalis secundum substantiam, non esset cur PP. adeo exigerent gratiæ adjutorium ad illam. Voluntas enim naturalis ad credendum, cur non posset haberi ex ipsis naturæ viribus, præsertim propositis per externam prædicationem sufficienter mysteriis fidei: ex qua propositione externa naturaliter resultat cognitio credibilitatis, seu decentiæ, quæ invenitur in assentiendo fidei; post quam etiam cognitionem naturaliter sequi potest voluntas naturalis credendi?

Nec satisfacis, si dicas, ad hanc voluntatem, licet naturalis sit, exigi gratiæ adjutorium propter eximiam difficultatem quam habet; quia hæreticus etiam cum debilioribus motivis firmiter vult adhærere suis articulis sine gratiæ adjutorio, ergo Christianis non requiritur gratiæ auxilium propter solam difficultatem illius voluntatis, sed propter specialem et superiorem ejus naturam.

Confirmatur primo, nam ad istam volun-

Digitized by Google

32 tatem non solum requiritur auxilium præveniens, sed etiam adjuvans, ut insinuatur in Tridentino sess. VI, c. VI. ubi ait, arbitrium non solum esse *excitatum,* sed etiam *adjutum* ad hujusmodi actum eliciendum, quod etiam indicatur in Arausic. can. 9. « Quando bona agimus, Deus, in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur; » numeraverat autem inter hæc bona affectum credulitatis.

Confirmatur secundo, quia hoc auxilium appelatur a Conciliis et PP. *Inspiratio Spiritus sancti, et infusio Spiritus sancti,* quibus nominibus videtur significari aliquid divinum et supernaturale. Araus. cap. V et VI, et cap. VII. Trid. sess. VI, c. V et VI, et can. 3. Aug. tom. III *de spiritu, et littera,* c. XXXIII et XXXIV, et *de prædestinatione Sanctorum,* p. 5. in fine, et c. VI initio, et c. VIII. Greg. hom. XXX *in Evangelica* circa principium. Isidor. lib. III *de summo bono,* c. X. Quod si prædictum auxilium solum requireretur ob difficultatem, sufficeret protectio externa, qua tollerentur difficultates, vel impediretur attentio ad illas, et tunc per vires naturæ posset arbitrium elicere illam voluntatem sine alia inspiratione Spiritus sancti, qualem Patres exigunt, et concilia.

Dices, hanc necessitatem gratiæ ad volendum credere verificari posse propter necessitatem cogitationis congruæ ad volendum credere, quæ cogitatio est specialis gratia Dei, licet illa voluntas naturalis sit. Sed contra primo, quia hæc necessitas gratiæ oritur ex attenuatione arbitrii, vel inclinatione, quam incurrit homo propter peccatum, ut constat ex Araus. can. XXV. Et quidem non oritur ob difficultatem, et inclinationem ob propria commoda, quia non est semper opus adeo difficile, ut vidimus supra: ergo oritur ex attenuatione, quatenus per peccatum amisit homo jus ad auxilia supernaturalia, quæ illi in statu innocentiæ erant debita: ergo hæc gratiæ necessitas non est ob necessitatem cogitationis congruæ; hæc enim necessitas non incursa est propter peccatum; nam etiam in statu naturæ integræ erat necessaria cogitatio congrua, quæ esset specialis gratia, sed est necessitas alicujus auxilii, vel virium, quæ propter peccatum perditæ fuerunt. Loquitur autem Concilium ibi non de solo assensu fidei intellectualis, sed de voluntate etiam credendi, nam loquitur de fide prout laudabilis est, et prout in Patribus antiquis laudatur ab Apostolo Paulo; non est autem laudabilis fides nisi prout est volita.

33 Ratio a priori: Omne meritum fundatur in voluntate supernaturali.

Unde secundo formari potest ratio universalis, et a priori, quia fides Christiana est meritoria in ordine ad salutem saltem de congruo: omne autem meritum fundatur in voluntate supernaturali, ut suppono ex tractatu *de Gratia;* ergo quoties datur fides prout oportet ad salutem, id est, quæ possit esse principium operandi meritorie, debet procedere ex actu voluntatis supernaturalis; quia de omni fide prout oportet ad salutem supponunt Patres esse ex gratia Dei, et esse meritoriam.

34 Difficilius est reddere rationem hujus supernaturalitatis; cur enim voluntas naturalis non poterit imperare illum assensum fidei, præsertim si intellectus supponatur instructus habitu fidei, vel, quod ad nostrum propositum idem est, si Deus habeat paratum auxilium actuale ad fidei assensum? Aliqui dicunt, illam voluntatem debere esse supernaturalem, quia habet pro objecto aliquid supernaturale, nempe ipsum fidei assensum eliciendum. Sed contra, quia etiam conversio panis in corpus Christi est aliquid supernaturale: et tamen potest sacerdos per voluntatem non solum naturalem, sed malam velle consecrare, ut fiat illa conversio, ergo posset etiam voluntas naturalis terminari ad actum fidei supernaturalem.

Alii dicunt esse necessario supernaturalem, quia si illa voluntas esset naturalis, assensus fidei postea elicitus esset etiam naturalis, nam sicut ex cognitione naturali non potest sequi voluntas supernaturalis, sic neque ex voluntate naturali potest sequi assensus supernaturalis. Sed contra, quia licet ad volitionem supernaturalem prærequiratur cognitio supernaturalis, non tamen requiritur hæc proportio inter actum imperantem, et imperatum; nam per voluntatem supernaturalem possumus imperare actus naturales et cognitiones phantasiæ; ergo e contra per voluntatem naturalem poterimus etiam imperare actum supernaturalem intellectus. Quod a fortiori constabit ex dicendis sect. V ubi dicemus, posse voluntatem bonam credendi imperari extrinsece a voluntate naturali mala.

35 Dices fortasse, ideo hanc voluntatem esse semper supernaturalem, quia semper est voluntas bona, et ex bono fine: cum autem Deus concurrat semper ad actum superna-

Digitized by Google

turalem quandocumque ex parte objecti proponitur aliquid, quod terminare potest voluntatem conducentem ad salutem, hinc est hanc voluntatem credendi semper prodire supernaturalem, quia semper conducit per modum bonæ dispositionis ad salutem.

Sed contra, quia hæc voluntas vel potest conducere ad salutem per modum dispositionis meritoriæ saltem de congruo, vel per modum meræ occasionis, qua posita Deus concurrit ad actum fidei supernaturalem eliciendum. Si hoc secundo modo solum conducat, non videtur ad hoc requiri, quod ipsa voluntas sit supernaturalis ; nam etiam voluntas audiendi concionem conducit hoc modo ad salutem, scilicet, ut occasio in qua Deus illuminat hominis mentem, et afficit ejus voluntatem ; et tamen volitio audiendi concionem potuit esse naturalis et mala, cum hoc enim stat initium gratiæ non esse ex nobis, nam semper prima gratia dabitur gratis, hoc est sine ullo prorsus nostro merito præcedenti. Si vero dicas, voluntatem conducere ad gratiam primo modo, hoc est per modum meriti ; hoc restat probandum, cur repugnet dari aliquam voluntatem credendi, quæ nec sit bona, nec meritoria, sed potius mala, ex vana gloria, v. gr. vel alio affectu minus bono.

36 Dices, voluntatem credendi semper esse bonam, quia semper præsupponit judicium evidens dictans mysterium esse prudenter credibile : non potest autem dictari esse prudenter credibile : hic et nunc, quod hic et nunc creditur ex malo fine ; nam simpliciter et absolute hic et nunc non est juxta sed contra rectam prudentiam illud credere, cum ipsum credere sit ex malo affectu, ergo ut detur tale judicium prudentis credibilitatis, necesse est voluntatem non procedere ad credendum ex malo affectu, et per consequens quandocumque datur illud judicium, voluntas operatur juxta regulam rationis per actum bonum.

Sed contra, quia licet ad fidei assensum necessaria sit cognitio evidens credibilitatis mysterii, cæterum quod prærequiratur cognitio prudens de bonitate assensus, et de defectu malæ circumstantiæ, hoc est, quod dubitamus, et cujus rationem inquirimus. Requiritur sane cognoscere quod objectum illud est credibile, quia si hoc deficeret, jam ipse assensus arguitive haberet aliquem defectum intrinsecum, nimirum non haberet sufficientem connexionem extremorum, vel motiva ad credendum Deum revelasse Incarnationem ; qui defectus cum esset intrinsecus in actu fidei, jam argueretur non esse illum actum ejusdem speciei cum aliis quos habemus, et per consequens non esse fidem, sed levitatem in credendo ; cæterum cum defectus boni finis sit omnino extrinsecus ad fidei assensus ; non apparet, cur prærequiratur cognitio boni finis ad imperandum illum assensum. Fateor, illam voluntatem non fore in illo casu prudentem omnino, esset tamen prudens prout sufficeret ad hoc, quod non haberet levitatem credulitatis, cum præsupponeret evidentem notitiam sufficientis credibilitatis.

Dices iterum, actum fidei ex natura sua 37
esse actum bonum, quare ex se postulat non imperari a volitione mala : ne ipse assensus fiat malus. Sed contra, quia actus intellectus, qualis est actus fidei, de se nec sunt formaliter boni bonitate morali ; nec meritorii, sed solum denominative a voluntate, et licet ipse in se esset bonus, adhuc posset accipere aliquam malitiam denominativam a voluntate ; nam attritio supernaturalis est bona et meritoria ; et tamen potest imperari a voluntate vanæ gloriæ veniali culpabili, ut suppono ex materia *de pœnitentia*, quia hæc malitia denominativa solum est, quod procedat a mala causa, quod non minuit propriam ipsius bonitatem, si aliquam habet.

Dices : ergo jam Deus concurret formali- 38
ter ad actum malum ; probatur sequela, quia concurreret speciali concursu supernaturali ad actum fidei ; hic autem esset malus, si procedit a mala voluntate. Resp. disting. sequel. concurreret Deus ad actum formaliter malum, nego, ad actum malum solum denominative ; concedo : hoc enim non est concurrere Deum ad malitiam, sed ad entitatem actus, qui extrinsece dicitur malus per malitiam omnino extrinsecam positam : ad quam Deus formaliter non concurrit.

Propter hæc aliqui concedunt, illam voluntatem credendi posse esse malam. Ita Cajet. Medina, et alii, quos refert Suar. disp. VI, sect. VII, n. 10, non tamen negant esse ex speciali Dei auxilio propter loca conciliorum supra adducta, et propter illud Joan. VI, 44. *Nemo potest venire ad me nisi Pater meus traxerit illum* ; et alia similia. Quare videntur supponere voluntatem supernaturalem posse esse malam. Ego tamen

Digitized by Google

nullo modo concederem voluntatem illam, cum supernaturalis sit, esse malam et peccaminosam : quare si supernaturalis ponenda est, ut prædicta testimonia probare videntur, consequenter dicendum videtur illam voluntatem semper esse bonam et honestam formaliter. Quod potissimum probandum videtur ex præfatis locis, ubi hæc voluntas semper tanquam speciale donum et beneficium Deo tribuitur, et universaliter dicitur neminem posse habere hunc affectum credendi sine peculiari divinæ gratiæ adjutorio. Videatur Suar. ubi supra n. 11 et Hurt. disp. XLVI, § 24.

39 Ratio quidem a priori hujus necessitatis difficile redditur, ut constat ex dictis. Forsitan fundatur in eo, quod actus fidei licet sit cognitio intellectualis, est tamen ex natura sua cultus quidam et obsequium quod intellectus exhibet humilians se eo modo quo potest, in reverentiam sui Creatoris, juxta illud Pauli, *captivantes intellectum in obsequium fidei*. (Cor. x, 5.) Nam licet intellectus non possit per affectum Deum colere : potest tamen per effectum exercendo obsequiosam fidem, quæ in actu exercito est maximus cultus Dei. Quare licet assensus fidei, quatenus præcise est cognitio quædam sui objecti, posset imperari per quamlibet voluntatem : quatenus tamen est cultus et obsequium Dei, postulat necessario imperari a voluntate bona et honesta; quia ut tale obsequium connotat voluntatem subjiciendi intellectum in recognitionem infinitæ auctoritatis Dei, quæ voluntas cum moveatur a bonitate talis subjectionis, bona est et honesta. Cum ergo assensus fidei Christianæ habeat utrumque, nempe assentiri suo objecto, et simul exhibere cultum intellectualem Deo; hinc est, ex natura sua connotare voluntatem honestam a qua imperetur, et per consequens supernaturalem, nam ut suppono, quandocumque agitur negotium nostræ salutis, et proponitur objectum potens terminare actum supernaturalem, habet Deus paratum concursum ad actum supernaturalem debitum homini in statu elevationis.

40 Dices, genuflexio coram eucharistia est etiam cultus Dei, et tamen potest imperari a voluntate vanæ gloriæ, ergo licet assensus fidei sit cultus Dei, poterit tamen imperari a voluntate mala. Resp. negando conseq. Ratio discriminis est, quod genuflexio constituitur in ratione cultus veri per hoc solum quod ex hominum institutione sit nota, et signum exterius interioris voluntatis, qua quis vult se submittere Deo propter ejus excellentiam, quæ quidem voluntas bona est; non est tamen necesse quod genuflexio imperetur ab hac voluntate : potest enim quis interius se submittere Deo, et tamen nolle exhibere notam externam hujus voluntatis, et potest etiam postea ex affectu vanæ gloriæ velle exhibere notam externam illius prioris voluntatis bonæ. At vero fides non constituitur in ratione obsequii per hoc quod aliunde ex hominum placito sit nota voluntatis subjicientis intellectum Deo; sed per hoc potissimum, quod imperetur a tali voluntate; non enim potest esse voluntas subjiciendi intellectum Deo, quin eo ipso intellectus exhibeat assensum Deo; ergo ille assensus in ratione obsequii intellectualis connotat voluntatem bonam non utcumque, sed ut imperantem illum assensum.

Urgebit aliquis, posse dari illam voluntatem subjiciendi intellectum divinæ auctoritati propter bonum ipsius subjectionis, et tamen quod illa voluntas sit mala, vel ex alio motivo partiali, vel ex alia circumstantia, et per consequens quod non sit supernaturalis. Hæc objectio tangit quæstionem aliam, an possit aliquis actus voluntatis esse bonus ex uno objecto, et malus ex alio, vel ex alia circumstantia, quam quæstionem non possumus hic disputare, cum pertineat ad materiam *de actibus humanis*. Sufficit pro nunc supponere partem negativam, quam probabiliorem existimo suo loco examinandam et probandam. 41

Addo tamen, præscindere nos posse ab hac quæstione, an assensus fidei ex sua essentia, aut natura, habeat hanc necessitatem intrinsecam, ut quia cultus intellectualis est, non possit imperari, nisi a voluntate bona : sufficit enim nobis, esto id non proveniat ex intrinseca necessitate ipsius assensus, quod Deus tamen voluerit de facto non concurrere ad assensum fidei supernaturalem, nisi quando exhibetur verus cultus talis per eum assensum, et per consequens nonnisi quando procedit a voluntate bona imperante. Ad quam legem fuit eadem omnino congruitas, propter quam Deus de facto noluit in hoc statu concurrere ad actus supernaturales voluntatis, nisi quando præcedit cognitio fidei, nec ad aliquos actus supernaturales in intellectu, qui non sint actus fidei, vel pertineant aliquo modo ad

Omnia dona supernaturalia quæ Deus confert adultis sunt in duplici differentia.

Digitized by Google

turalem quandocumque ex parte objecti proponitur aliquid, quod terminare potest voluntatem conducentem ad salutem, hinc est hanc voluntatem credendi semper prodire supernaturalem, quia semper conducit per modum bonæ dispositionis ad salutem.

Sed contra, quia hæc voluntas vel potest conducere ad salutem per modum dispositionis meritoriæ saltem de congruo, vel per modum meræ occasionis, qua posita Deus concurrit ad actum fidei supernaturalem eliciendum. Si hoc secundo modo solum conducat, non videtur ad hoc requiri, quod ipsa voluntas sit supernaturalis; nam etiam voluntas audiendi concionem conducit hoc modo ad salutem, scilicet, ut occasio in qua Deus illuminat hominis mentem, et affic[illegible] ejus voluntatem; et tamen volitio audie[illegible] concionem potuit esse naturalis et r[illegible] cum hoc enim stat initium gratiæ n[illegible] ex nobis, nam semper prima grati[illegible] gratis, hoc est sine ullo prorsus [illegible] rito præcedenti. Si vero dicas [illegible] conducere ad gratiam primo [illegible] per modum meriti; hoc res[illegible] cur repugnet dari aliquar[illegible] dendi, quæ nec sit bon[illegible] potius mala, ex vana [illegible] affectu minus bono.

36 Dices, voluntat[illegible] bonam, quia ser[illegible] evidens dictar[illegible] credibile: r[illegible] prudenter [illegible]iga- hic et nu[illegible]a et honesta. pliciter [illegible] fidei non infunditur sed c[illegible] adulto, nisi præcedente sal- cur[illegible]ctuali bona et honesta; sic auxi- u[illegible] actuale extrinsecum vel intrinsecum, quod supplet defectum habitus, non datur homini adulto, nisi præcedente dispositione ex parte saltem voluntatis, quæ se pie et religiose disponat per voluntatem honestam credendi: quæ voluntas bona si desit, Deus non concurrit concursu supernaturali, deficiente dispositione requisita ex parte hominis.

42 *Cur dixerit Augustinus, omnem actum fidei esse meritorium et impetratorium.*

Hinc infero, cur dixerit Augustinus *de prædestinatione Sanctorum* cap. II omnem actum fidei esse meritorium, scilicet saltem de congruo, et impetratorium in illis verbis. « Quis enim dicat, eum, qui jam cœpit credere, ab illo in quem credidit, nihil mereri? » Ratio enim sumitur ex dictis, quod credere, licet in se formaliter non sit meritorium, motiva ad credendum Deum [illegible] carnationem; qui defectus c[illegible] secus in actu fidei, jam ar[illegible] illum actum ejusdem s[illegible] habemus, et per con[illegible] sed levitatem in [illegible] defectus boni fin[illegible] fidei assensus [illegible] ratur cogni[illegible] illum ass[illegible] non for[illegible] esset [illegible] quo[illegible]

[illegible] imperari. Nam possit [illegible]quis velle credere primo ex nimio affectu obtinendi a Deo divitias, vel voluptates. Secundo ex affectu nimio ad aliquam personam creatam, cui existimat fore gratam suam fidem. Tertio ex malo fine obtinendi ab hominibus aliquid temporale, v. gr. regnum; nam licet ad hoc sufficeret simulata fides externa; potest tamen apprehendi ipsa fides interna ut utilis ad locutionem externam, ne scilicet aliquando incaute prodatur sensus interior, et appareat fidei defectus; ex quibus, et ex aliis causis posset aliquando imperari assensus fidei ex malo fine. Cæterum in nullo casu ille esset assensus fidei, quia non procederet a voluntate elicita per auxilium gratiæ, quod Recentiores exigunt ad omnem fidei assensum, et quia non esset obsequium, et cultus intellectualis Dei, cum non connotaret voluntatem honestam illius cultus, sed voluntatem malam propter alium finem, et non propter honestatem colendi Deum per subjectionem nostri intellectus ad ipsum.

[illegible] effactu i[illegible] perari.

Digitized by Google

...hue secundo objici potest, quia ex
...venialiter, ex vana gloria, v. gr.
... confiteri, ut satisfaciam, v. g.
...tioni, quam confessarius habet
...em fine volo me disponere
... per veram attritionem
...a concipiendam requiri-
...ex fine malo venialiter
...nsum fidei. Respon-
...cedenti, an ex vana
...ritio interna, de
...t. IX et aliquid
...so illo antece-
...ossum ex vo-
...e assensum
...m licet ex
...les, non
...ur alia
...ntate
...dei.
...tu-
...e

...quod
... de congruo, quo
... fidem. Consequens au-
...detur contra Augustinum, et PP. ponentes fidem ut initium omnis meriti. Respondetur negando sequelam, quia illa voluntas non ponit in numero in ratione meriti cum assensu fidei, nec fidei assensus est novum meritum, prout condistinguitur ab illa voluntate; quare licet illa voluntas, prout antecedit fidei assensum sit meritoria, non tamen sequitur, fidem non esse primum meritum; quia fides in ratione meriti includit illam voluntatem credendi, quæ est principium meriti juxta Augustinum, et Patres.

Objectio IV. Objicies quarto, ergo ad illam voluntatem credendi oportet poni alium habitum supernaturalem in voluntate, qui maneat etiam in peccatore. Resp. concedendo, dari hunc habitum. An vero maneat etiam in peccatore infra videbimus disp. XVII.

Objectio ultima. Objicies ultimo: ergo ad istam voluntatem supernaturalem antecedit alia cognitio ejusdem ordinis supernaturalis, ergo ante cognitionem fidei datur alia cognitio supernaturalis. Respondetur concedendo sequelam: qualis autem sit illa cognitio? constabit disp. sequenti.

46 An possit actus fidei infusæ imperari simul a duplici voluntate, quarum altera sit bona, et supernaturalis, altera naturalis et mala.

Dubitabis primo, an possit actus fidei infusæ imperari simul a duplici voluntate, quarum altera sit bona et supernaturalis, altera naturalis et mala. Suppono enim posse eamdem actionem externam imperari simul a duplici voluntate interna, altera bona, altera mala. Quare licet idem actus internus voluntatis non possit simul esse bonus et malus, bonitate et malitia formali et immediata, actus tamen externus potest esse bonus et malus bonitate et malitia extrinseca et denominativa, contra quam non procedunt rationes, quæ faciunt contra malitiam, et bonitatem formalem ejusdem actus interni. Cum autem assensus fidei non habeat bonitatem formalem extrinsecam sicut nec libertatem, sed solum extrinsecam et denominativam, videtur idem quoad hoc concedendum esse de actu fidei, quod de actione externa. Jam enim actus ille fidei ...sset verus cultus intellectualis, prout pro-...deret a voluntate bona illum imperante affectu reverentiæ, et subjectionis erga ...am auctoritatem. Sicut etiam genu-... externa facta ex affectu colendi Deum ... verus, et honestus cultus Dei, licet simul fieret propter finem vitandi defatigationem, quæ ex longa continuatione alterius situs provenire posset: imo licet simul fieret ex alio affectu malo complacendi alicui, vel aucupandi honoris et laudis.

47 Cæterum P. Suar. disp. VI, sect. VII, n. 13, licet concedat posse intervenire casum, quo quis simul ex honestate fidei, et ex lucro velit acceptare fidem Christianam; negat tamen, assensum fidei procedere ab utraque illa voluntate, aut ab utraque imperari, sed fieri assensum supernaturalem, et imperari a sola voluntate bona supernaturali. Rationem autem videtur paulo inferius eam reddere, quia voluntas prava non posset movere virtute sua ad talem actum supernaturalem fidei, et ideo non est causa illius, ut talis est, nec respectu illius comparatur actus fidei ut effectus, sed solum ut objectum volitum, seu materia circa quam versatur voluntas prava ordinando eam ad suum finem, vel utilitatem: quod non sufficit, ut malitia voluntatis pravæ actum fidei afficiat, vel denominet, cum ea voluntas non sit causa talis actus. Quæ tamen ratio difficilis

Digitized by Google

ipsam fidem, prout pertinet judicium credibilitatis præcedens, de quo dicemus disp. seq. Voluit nimirum Deus, ut in negotio nostræ salutis initium, et progressus totus procedat a fide, in qua ipse solus sit magister, et non caro et sanguis; et ut homo prius reverenter accipiat doctrinam cœlestem. Omnia enim dona supernaturalia, quæ Deus confert adultis, sunt in duplici differentia (loquor autem de iis, quæ pertinent ad gratiam sanctificantem, non de iis, quæ pertinent ad gratias gratis datas) quædam enim fiunt a Deo in nobis sine nobis, id est, sine nostra dispositione, aut cooperatione: quædam vero exigunt dispositionem, vel cooperationem nostram; quæ dispositio, vel cooperatio debet esse bona, et honesta, alioquin non deservit. Unde licet Deus conferat vocationes, illustrationes, inspirationes, et alia auxilia supernaturalia sine dispositione, aut cooperatione nostra : habitus tamen fidei, spei, charitatis, et alios omnes non infundit sine dispositione nostra bona et honesta, et idem est de omnibus, quæ voluntarie accipiuntur, hoc est, mediante voluntate nostra : in iis enim semper Deus exigit voluntatem bonam, quæ sit simul dispositio et meritum congruum ex parte nostra. Cum ergo concursus ad actum fidei supernaturalem sit donum magnum Dei, et initium aliorum bonorum quæ consequuntur, et sit ex iis, quæ homini non dantur nisi volenti, cum nemo invitus credat, sed libere volens; consequens est, ut ex parte hominis exigatur dispositio et voluntas bona et honesta. Nam sicut habitus ipse fidei non infunditur de novo homini adulto, nisi præcedente saltem fide actuali bona et honesta; sic auxilium actuale extrinsecum vel intrinsecum, quod supplet defectum habitus, non datur homini adulto, nisi præcedente dispositione ex parte saltem voluntatis, quæ se pie et religiose disponat per voluntatem honestam credendi : quæ voluntas bona si desit, Deus non concurrit concursu supernaturali, deficiente dispositione requisita ex parte hominis.

42 Cur dixerit Augustinus, omnem actum fidei esse meritorium et impetratorium.

Hinc infero, cur dixerit Augustinus *de prædestinatione Sanctorum* cap. II omnem actum fidei esse meritorium, scilicet saltem de congruo, et impetratorium in illis verbis. « Quis enim dicat, eum, qui jam cœpit credere, ab illo in quem credidit, nihil mereri? » Ratio enim sumitur ex dictis, quod credere, licet in se formaliter non sit meritorium, cum sit actus intellectus, per quem formaliter non meremur, sed solum denominative: quia tamen ipsum *credere* est quoddam genus obsequii Deo exhibitum, necessario connotat voluntatem bonam exhibendi illud obsequium, et captivandi intellectum in honorem Dei, quæ voluntas semper est meritoria saltem de congruo.

43 Objectio 1.

Contra præcedentem doctrinam sunt aliquæ objectiones. Prima quia contingit aliquem infidelem converti ad fidem propter divitias, vel commoda temporalia, ergo voluntas illa credendi non est supernaturalis. Negatur communiter antecedens ex doctrina August. lib. *de catechizandis rudibus* cap. XV ait ubi, nunquam aliquem velle esse Christianum, nisi aliquo Dei timore perculsum : eos autem qui Christiani fiunt ex voluntate alicujus commodi, aut placendi hominibus, non tam velle fieri, quam fingere se Christianos; « quia fides, inquit, non est res salvandi corporis, sed credentis animi, » hoc est, quia licet confessio externa fidei conducere possit ad aliquod temporale emolumentum: fides tamen interior non videtur deservire nisi ad spiritualia. Quæ quidem doctrina regulariter et moraliter loquendo verissima est. Metaphysice tamen non videtur negari posse, quin ipsa fides interior aliquando concipi posset ut utilis ad res temporales, et per consequens ex illo humano affectu imperari. Nam posset aliquis velle credere primo ex nimio affectu obtinendi a Deo divitias, vel voluptates. Secundo ex affectu nimio ad aliquam personam creatam, cui existimat fore gratam suam fidem. Tertio ex malo fine obtinendi ab hominibus aliquid temporale, v. gr. regnum; nam licet ad hoc sufficeret simulata fides externa; potest tamen apprehendi ipsa fides interna ut utilis ad locutionem externam, ne scilicet aliquando incaute prodatur sensus interior, et appareat fidei defectus; ex quibus, et ex aliis causis posset aliquando imperari assensus fidei ex malo fine. Cæterum in nullo casu ille esset assensus fidei, quia non procederet a voluntate elicita per auxilium gratiæ, quod Recentiores exigunt ad omnem fidei assensum, et quia non esset obsequium, et cultus intellectualis Dei, cum non connotaret voluntatem honestam illius cultus, sed voluntatem malam propter alium finem, et non propter honestatem colendi Deum per subjectionem nostri intellectus ad ipsum.

Fides interior concipi potest ut utilis ad res temporales, et ex humano affectu imperari.

Digitized by Google

44 Objectio II. Sed adhuc secundo objici potest, quia ex fine malo venialiter, ex vana gloria, v. gr. possum velle confiteri, ut satisfaciam, v. g. bonæ existimationi, quam confessarius habet de me, et ex eodem fine volo me disponere ad confessionem per veram attritionem peccatorum ad quam concipiendam requiritur actus fidei; ergo ex fine malo venialiter possum imperare assensum fidei. Respondeo, quidquid sit de antecedenti, an ex vana gloria possit imperari attritio interna, de quo in disp. XV *de pœnit.* sect. IX et aliquid dicemus sect. sequent. admisso illo antecedenti distinguo consequens: possum ex voluntate mala immediate imperare assensum fidei, nego, mediate concedo; nam licet ex affectu vanæ gloriæ imperetur fides, non tamen immediate, sed prius imperatur alia voluntas bona credendi, ex qua voluntate bona oritur postea immediate assensus fidei. Cur autem illa voluntas bona et supernaturalis credendi possit imperari a voluntate mala vanitatis; non vero possit actus fidei imperari immediate ab illa mala voluntate. Ratio petenda est ex superioribus, quibus probavimus conclusionem, quæ non probant de ipsa voluntate credendi, quod non possit prodire ab alia voluntate mala.

45 Objectio III. Tertio objici potest, quia si ante assensum requiritur voluntas bona supernaturalis, ergo ante actum fidei datur aliquod meritum in homine saltem de congruo, quo possit mereri ipsam fidem. Consequens autem videtur contra Augustinum, et PP. ponentes fidem ut initium omnis meriti. Respondetur negando sequelam, quia illa voluntas non ponit in numero in ratione meriti cum assensu fidei, nec fidei assensus est novum meritum, prout condistinguitur ab illa voluntate; quare licet illa voluntas, prout antecedit fidei assensum sit meritoria, non tamen sequitur, fidem non esse primum meritum; quia fides in ratione meriti includit illam voluntatem credendi, quæ est principium meriti juxta Augustinum, et Patres.

Objectio IV. Objicies quarto, ergo ad illam voluntatem credendi oportet poni alium habitum supernaturalem in voluntate, qui maneat etiam in peccatore. Resp. concedendo, dari hunc habitum. An vero maneat etiam in peccatore infra videbimus disp. XVII.

Objectio ultima. Objicies ultimo: ergo ad istam voluntatem supernaturalem antecedit alia cognitio ejusdem ordinis supernaturalis, ergo ante cognitionem fidei datur alia cognitio supernaturalis. Respondetur concedendo sequelam: qualis autem sit illa cognitio? constabit disp. sequenti.

Dubitabis primo, an possit actus fidei infusæ imperari simul a duplici voluntate, quarum altera sit bona et supernaturalis, altera naturalis et mala. Suppono enim posse eamdem actionem externam imperari simul a duplici voluntate interna, altera bona, altera mala. Quare licet idem actus internus voluntatis non possit simul esse bonus et malus, bonitate et malitia formali et immediata, actus tamen externus potest esse bonus et malus bonitate et malitia extrinseca et denominativa, contra quam non procedunt rationes, quæ faciunt contra malitiam, et bonitatem formalem ejusdem actus interni. Cum autem assensus fidei non habeat bonitatem formalem extrinsecam sicut nec libertatem, sed solum extrinsecam et denominativam, videtur idem quoad hoc concedendum esse de actu fidei, quod de actione externa. Jam enim actus ille fidei esset verus cultus intellectualis, prout procederet a voluntate bona illum imperante ex affectu reverentiæ, et subjectionis erga divinam auctoritatem. Sicut etiam genuflexio externa facta ex affectu colendi Deum esset verus, et honestus cultus Dei, licet simul fieret propter finem vitandi defatigationem, quæ ex longa continuatione alterius situs provenire posset: imo licet simul fieret ex alio affectu malo complacendi alicui, vel aucupandi honoris et laudis. 46 An possit actus fidei infusæ imperari simul a duplici voluntate, quarum altera sit bona, et supernaturalis, altera naturalis et mala.

Cæterum P. Suar. disp. VI, sect. VII, n. 13, licet concedat posse intervenire casum, quo quis simul ex honestate fidei, et ex lucro velit acceptare fidem Christianam; negat tamen, assensum fidei procedere ab utraque illa voluntate, aut ab utraque imperari, sed fieri assensum supernaturalem, et imperari a sola voluntate bona supernaturali. Rationem autem videtur paulo inferius eam reddere, quia voluntas prava non posset movere virtute sua ad talem actum supernaturalem fidei, et ideo non est causa illius, ut talis est, nec respectu illius comparatur actus fidei ut effectus, sed solum ut objectum volitum, seu materia circa quam versatur voluntas prava ordinando eam ad suum finem, vel utilitatem: quod non sufficit, ut malitia voluntatis pravæ actum fidei afficiat, vel denominet, cum ea voluntas non sit causa talis actus. Quæ tamen ratio difficilis 47

Digitized by Google

apparet: nam voluntas illa naturalis non est simplex complacentia, vel gaudium de assensu fidei, sed ita absolute et efficaciter, quantum est de se, imperat assensum, sicut volitio supernaturalis, nec imperat assensum in communi, sed talen et ad tale objectum et sub tali motivo formali. Aliunde vero tota causalitas actus imperantis videtur esse in genere causæ formalis, quatenus informans animam, eam formaliter disponit, movet, et determinat ad eliciendum actum imperatum : ergo utraque volitio influit suo modo in illum.

48 Potest tamen hæc ratio sustineri, et explicari supponendo causalitatem harum dispositionum, et causæ formalis extrinsecæ consistere in hoc, quod talis forma posita in subjecto petat expulsionem, vel introductionem alterius formæ, vel effectus, et Deus intuitu talis formæ antecedentis destruat aliquam aliam, vel concurrat ad eam introducendam. Sic calor introductus dicitur expellere frigus in genere causæ formalis, quatenus pro priori naturæ introductus exigit a Deo auctore naturæ, ne conservet ulterius talem frigoris gradum in eodem subjecto, et Deus intuitu talis caloris, et propter ejus exigentiam desinit concurrere ad conservationem frigoris. Sic etiam ultima dispositio ad formam substantialem, quæ in probabilissima sententia non concurrit ad formæ ipsius generationem, ut causa efficiens physica, sed solum ut dispositio, non aliter causat, nisi expellendo accidentia contraria eo modo, quo diximus, et exigendo a Deo auctore naturæ productionem, et introductionem formæ substantialis ab ipso solo Deo, vel simul cum agente creato naturali ponendam, et Deus intuitu illius dispositionis, et exigentiæ concurrit ad formam substantialem producendam et introducendam.

49 Cur volitio naturalis, licet ex se absolute, et efficaciter imperet assensum fidei, non tamen ponat illum sed sola volitio supernaturalis.

Quo supposito, reddi jam potest ratio, cur volitio illa naturalis, licet ex se absolute et efficaciter imperet assensum fidei, non tamen ponat illum, sed sola volitio supernaturalis. Quia nimirum Deus postea non dat concursum supernaturalem ad assensum fidei intuitu voluntatis et imperii naturalis, sed intuitu voluntatis et imperii supernaturalis, et ideo merito dicimus ex vi sola hujus, et non illius voluntatis poni actum fidei infusæ. Nam voluntas et imperium naturale exigunt solum a Deo, quod ponatur assensus fidei naturalis. Cum ergo hic non ponatur, eo quod Deus velit poni supernaturalem, et non sit connaturale poni duos actus fidei simul circa idem objectum materiale et formale, et cum eodem modo tendendi, Deus consequenter negat concursum ad assensum naturalem, et concurrit ad supernaturalem intuitu solius imperii supernaturalis, et ideo imperium naturale non habet influxum simpliciter et absolute in assensum supernaturalem etiam in genere causæ formalis.

Unde constat primo, quo sensu verum 50
esse possit id, quod ibidem dixit Suarez, voluntatem pravam non esse causam illius actus supernaturalis, ut talis est, sed secundum generalem rationem quatenus cognitio quædam est de tali materia. Hoc, inquam, ut verum sit, debet ita intelligi, quod voluntas naturalis exigebat ex se a Deo concursum ad actum fidei naturalem, ad quem de facto non datur concursus, sed ad alium actum supernaturalem, qui in ratione generica fidei, et assensus circa tale objectum materiale et formale, conveniat cum assensu illo, ad quem voluntas naturalis exigebat concursum Dei; quare in aliquo sensu Deus movetur ab exigentia, et intuitu illius etiam volitionis naturalis, ut det concursum ad aliquem assensum fidei; quem tamen vult esse hunc, et supernaturalem, non intuitu illius voluntatis naturalis, sed alterius supernaturalis.

Constat secundo, quod dictum est de vo- 51
luntate, et imperio duplici, quorum unum sit supernaturale, alterum naturale, alterum bonum, et alterum pravum, locum etiam habere quando esset duplex imperium, et duplex simul voluntas, quarum una esset supernaturalis, altera naturalis non prava, sed vel indifferens, vel etiam bona ex alio motivo: tunc enim etiam poneretur assensus fidei supernaturalis, qui ut talis non esset a voluntate naturali etiam bona, sed solum a voluntate supernaturali; a naturali vero esset solum aliquo modo secundum rationem communem et genericam. Ratio quippe adducta eodem modo procedit, sive alia voluntas naturalis sit mala, sive sit indifferens, vel etiam bona, ut consideranti patebit. 52

Quale sit objectum formale hujus voluntatis, et ad quam virtutem pertineat.

Dubitabis secundo quale sit objectum formale hujus voluntatis, et ad quam virtutem pertineat. Certum mihi est, hanc voluntatem non respicere motivum charitatis, quidquid alii dicant, nam hæc voluntas datur in peccatore, quamdiu est in peccato, et quamdiu

nullam exercet charitatem. Aliqui dicunt, hanc voluntatem respicere motivum obedientiæ juxta illud *ad Rom.* I, 5. *Accepimus gratiam, et Apostolatum ad obediendum fidei in omnibus gentibus,* etc. juxta quem sensum videntur loqui S. Thom. infra quæst. IV, art. 2, « per hanc virtutem fieri voluntatem promptam ad obediendum, » et III p. quæst. VII, art. 3 ad 2, meritum fidei consistere in hoc, quod homo ex obedientia Dei assentit illis, quæ non videt. Verum ipse sanctus doctor se manifeste explicat, de qua obedientia loquatur; nam infra quæst. IV, art. 7 ad 3, expresse dicit se loqui de obedientia late sumpta, quatenus significat inclinationem voluntatis ad implenda divina mandata, quod commune est omnibus virtutibus, quæ versantur circa materiam præceptam; non vero de obedientia peculiari, quæ inclinat ad obediendum superiori, quia superior est, neque enim apparet cur hæc voluntas procedat magis ex peculiari motivo obedientiæ, quam voluntas circa castitatem, vel justitiam, etc.

3 Ideo alii, quos sequitur Valentia in præsenti q. I, p. IV, § 1 ad 3 dicunt, hanc esse virtutem studiositatis infusæ, nam sicut studiositas acquisita inclinat ad cognitionem eorum, quæ conducunt naturaliter, ita studiositas supernaturalis inclinat ad cognitionem eorum, quæ conducunt ad finem supernaturalem. Ego sane videor mihi discrimen reperire inter studiositatem, et voluntatem credendi. Primo quia studiositas est species quædam temperantiæ in addiscendo, cui opponuntur curiositas et ignavia: voluntati autem credendi magis opponuntur levitas et durities: quare infidelitas non est curiositas, sed durities, ex quo apparet objectum hujus voluntatis esse statuere medium inter levitatem, et duritiem, ut nec ex levitate credamus sine sufficienti motivo, nec ex duritie dissentiamus objecto sufficienter proposito.

4 Deinde studiositas, ut optime notavit S. Thomas infra quæst. CLXVII, art. 1, non versatur immediate circa cognitionem, sed circa appetitum cognoscendi, hoc est, non tam inclinat ad eliciendum assensum circa objecta proposita, quam ad moderandum appetitum circa doctrinam addiscendam, ut nec simus nimii, neque etiam desidiosi in addiscendo, sed cum debito moderamine applicemus mentem ad investigandam utilem doctrinam; non est autem idem investigare doctrinam, et assentire rebus propositis: potest enim aliquis diligentissime inquirere, et examinare motiva nostræ fidei. et in hoc excedere multos fideles, quod est proprium munus studiositatis, et tamen ex duritie nolle credere fidei mysteria. Melius ergo dicitur hanc voluntatem respicere formaliter honestatem, quæ apparet in assentiendo revelationi sufficienter propositæ, et in subjiciendo intellectum divinæ auctoritati circa objecta inevidentia, attendendo ad infinitam Dei auctoritatem, cui hæc subjectio et reverentia intellectualis debetur: quod motivum cum honestissimum sit non est cur non possit terminare peculiarem virtutem infusam, quæ licet sit virtus ab aliis omnibus distincta, facile poterit ad religionem reduci, quatenus inclinat ad exhibendum Deo hunc cultum, et obsequium intellectuale. Videatur Coninch. disp. XIII, dub. VI, num. 68 et Hurtado disp. XXVI, § 7, qui nobiscum sentiunt.

Objici solet primo contra hanc virtutem 55 specialem, quam ponimus in voluntate, quia Objectio I. ad imperandam fidem humanam non datur specialis virtus in voluntate, ergo nec necessaria est ad imperandam fidem divinam, Respondet Coninch. n. 79 negando consequentiam, quia assensus fidei humanæ non indiget imperio voluntatis, sicut indiget assensus fidei divinæ. Hæc tamen responsio imprimis supponit falsum: nam, ut supra vidimus, fides etiam humana requirit voluntatem, a qua determinetur saltem, quando in objecto credendo apparet aliqua ratio falsi. Deinde, etiamsi ad assensum fidei humanæ non esset necessarium imperium voluntatis, negari non potest, quod posset adhuc imperari: alioquin frustra rogaremus amicum ut nobis crederet; si fidei illius assensus nullo modo subjaceat imperio et voluntati credentis. Si autem imperari potest, restat difficultas, cur illud imperium non pertineat ad specialem virtutem, sicut pertinet voluntas credendi Deo: Quare melius et facilius responderi potest negando antecedens. Nam præterquam quod Augustinus libro *de utilitate credendi* late probat contra Manichæos necessariam esse fidem humanam ad vitam politicam; negari non potest, fieri contra reverentiam debitam viro gravi, aut principi aliquid testanti et asseveranti, si ei non credatur: quare etiam inter homines dabitur virtus inclinans ad mediocritatem inter levitatem credulitatis,

Digitized by Google

et obstinatam duritiem in respuendo omnium testimonio ; quod etiam vitium reprehensibile est, et odio communiter habentur ejusmodi dura capita, quibus persuaderi nihil possit.

56 Objicitur secundo, quia si assensus fidei terminari potest ad specialem virtutem, quæ illum propter suam honestatem amet, dabitur etiam alia specialis virtus, quæ amet ipsam voluntatem credendi propter ejus specialem bonitatem, et rursus alia virtus, quæ hanc secundam virtutem amet, et sic in infinitum : quare multiplicandi erunt habitus infusi diversi infiniti, vel pene infiniti. Respondetur, hoc idem argumentum fieri posse de aliis virtutibus : nam charitas erga Deum amabilis quidem est propter ejus specialem bonitatem, qui amor non erit actus charitatis, cum non habeat pro objecto formali bonitatem Dei increatam, sed bonitatem charitatis, quæ est bonitas creata : et rursus hæc secunda virtus poterit reflexe amari per aliam virtutem, et sic deinceps : quod idem argumentum fieri poterit de aliis omnibus virtutibus infusis.

57 Dupliciter itaque huic difficultati responderi solet. Primo ad hos actus reflexos, quibus amamus et volumus actus directos virtutum, non dari habitus infusos, quia hi actus raro fiunt, sed fieri per auxilium actuale vel forte dari unum habitum infusum, qui idem deserviat ad omnes actus quibus amamus actus omnes virtutum omnium infusarum. Ad volendum tamen assensum fidei dari habitum specialem ; tum quia assensus fidei nunquam fieri potest sine imperio præcedente voluntatis ; tum quia hæc voluntas credendi frequens est et necessaria ad salutem. Ita Hurtado dicta disp. XLVI, § 8. Posset addere, assensum fidei non esse actum voluntatis, sed alterius potentiæ, atque ideo, sicut in voluntate dantur habitus speciales infusi ad volendas actiones honestas honestate objectiva aliarum potentiarum ; sic debuit dari ad volendum assensum fidei, in quo est etiam peculiaris honestas objectiva.

58 Secundo respondent alii, non esse multiplicandos habitus infusos ex hoc capite, quia singuli habitus infusi eliciunt actus non solum directos circa objectum talis virtutis, sed etiam reflexos circa suos actus directos, si uterque actus tam reflexus, quam directus, ob eamdem honestatem eliciatur. Si enim propter aliam honestatem ametur actus directus unius virtutis, tunc ad illam virtutem pertinebit actus ille reflexus ad quam pertinet honestas, ob quam amatur actus directus, v. g. si volo elicere actum internum temperantiæ, ut placeam Deo, hæc volitio reflexa erit actus charitatis, et sic de aliis. Ita Coninch. dicta disput. XIII, num. 77.

Utraque responsio difficilis est. Prima quidem, quia ponit nimis imperfectum et incompletum ordinem supernaturalem, cum gratia justificans, quæ est prima radix habituum et actuum supernaturalium, non afferat secum habitus sufficientes ad omnes actus supernaturales, qui in hoc ordine possunt occurrere juxta exigentiam ipsius status ; sicut si esset voluntas naturalis, quæ solum haberet virtutem intrinsecam ad actus directos, non vero ad actus reflexos circa suos actus directos. Neque etiam videtur concedendus unicus habitus infusus ad omnes actus directos omnium virtutum amandos et volendos : quia non minus differunt inter se actus elicitus misericordiæ et justitiæ, et eorum honestates formales, quam differrent actio externa misericordiæ et justitiæ, et earum honestates objectivæ ; ergo sicut ob diversitatem inter honestates objectivas ponuntur duo habitus infusi ad volendas ; sic propter æqualem diversitatem inter actus internos, et eorum honestates formales debent poni duo habitus ad eas volendas. 59

Secunda etiam responsio difficilis est, quia non respondet ad casum in argumento propositum. Neque enim est dubium, quando actus directus et reflexus respicit uterque formaliter eamdem honestatem, utrumque posse elici ab eodem habitu infuso, ut si velim reflexe elicere actum directum castitatis, et hoc propter idem bonum castitatis externæ, quod est motivum formale etiam actus directi, actus reflexus elicietur etiam ab eodem habitu infuso castitatis. Nec etiam est dubium, quod si velim reflexe actum elicitum castitatis, ut placeam Deo, actus reflexus pertinebit ad charitatem. Dubium vero erat, quando reflexe volo actum charitatis, non quidem ut placeam Deo, quod est motivum formale charitatis, neque etiam propter bonum alterius virtutis, sed propter honestatem et bonitatem formalem, quam in se habet actus directus charitatis, quæ bonitas est honeste amabilis, cum deceat ipsam naturam rationalem talem bonitatem haberet : quo casu videtur amor reflexus non 60

Digitized by Google

pertinere ad charitatem, sed exigere habitum specialem diversum. Ad quod P. Coninch non respondit, sed transtulit difficultatem ad alios casus diversos.

61 Ego magis credo, non dari alios diversos habitus infusos ad hos actus reflexos, sed eosdem habitus singularum virtutum deservire ad volendos et amandos actus directos earumdem virtutum, etiam si non amentur propter bonitatem et honestatem objectivam, quæ est in materia directa illius virtutis, sed propter honestatem formalem, quæ est in ipsis actibus directis. Quod imprimis probari potest ex absurdo, quod infertur in ipsa objectione, nempe multiplicatione infinita, vel certe incredibili habituum infusorum, quæ ponenda esset. Quare cum aliunde habitus infusi habeant multo majorem sphæram actuum, quam habitus acquisiti, eo quod non acquirantur per actus, sed dentur ad modum potentiarum; magis juxta naturam ipsius gratiæ, et status supernaturalis esse videtur, quod singularum virtutum habitus extendi possent ad ejusmodi actus reflexos supra suos actus directos. Quia licet in rigore loquendo, motivum formale actus directi, et reflexi, non sit omnino idem physice ut diximus, videtur tamen esse moraliter seu æquivalenter aliquo modo idem. Cum enim honestas, quæ est in amore castitatis, desumatur potissimum ab honestate objectiva ipsius castitatis, consequens est ut qui amat honestatem formalem illius amoris, æquivalenter et arguitive videatur habere etiam affectum erga bonitatem objectivam ipsius castitatis, a qua dependet, et desumitur bonitas formalis, quæ est in amore castitatis, quare licet ille actus reflexus non sit proprius actus castitatis, qui simpliciter et absolute appellatur talis; merito tamen reducitur ad eamdem virtutem et habitum infusum, propter connexionem magnam quam habet cum actibus directis castitatis. Fateor, actum quo amamus dilectionem Dei non esse dilectionem Dei, nec habere ejus privilegia; reducitur tamen ad charitatem propter rationem dictam, et licet non dicatur simpliciter et absolute actus charitatis, quia hoc nomen supponit simpliciter pro actu directo et primario : appellabitur tamen actus elicitus ab eodem habitu charitatis, qui per extensionem quamdam eos etiam actus elicere potest. Quam doctrinam et responsionem post hæc scripta inveni latius explicatam, et propugnatam apud Ripaldam tom. I *de ente supernaturali*, disp. LXIV per totam. Alias objectiones levioris momenti contra hunc habitum specialem infusum ad piam affectionem credendi videre poteris apud eumdem Coninch. loco citato, qui bene eas dissolvit.

Difficilius posset objici tertio, quia omnis virtus specialis, et omnis voluntas honesta debet habere objectum, quod ex se, et prout condistinguitur ab ipsa voluntate, et prout eam antecedit, habeat bonitatem et honestatem aliquam objectivam, nam voluntas honesta fertur in honestatem objecti tanquam in motivum formale; atque adeo debet invenire jam in ipso objecto aliquam honestatem objectivam et fundamentalem, in quam feratur, non enim habet se ipsam pro motivo formali sui. Atqui in assensu fidei intellectuali, non videtur inveniri honestas aliqua condistincta ab ipso actu voluntatis, quo imperatur. Si enim aliqua esset, maxime honestas cultus erga divinam veracitatem et revelationem, ut diximus : hæc autem honestas non videtur posse considerari ex parte assensus intellectualis solius, prout condistinguitur ab omni actu voluntatis. Quod probari et explicari potest exemplo cultus externi : nam genuflexio, v. g. non est in se honesta, nec honeste volibilis, nisi quatenus est nota summissionis internæ, quam per illum actum externum profitemur et testamur, quare duplex debet ibi intervenire voluntatis actus : unus quo volumus nos Deo summittere propter ejus excellentiam infinitam, et ei in omnibus cedere : alter postea, quo volumus hanc primam voluntatem manifestare aliquo actu externo, v. g. genuflexione, quæ sit nota illius primæ voluntatis et summissionis, quæ secunda voluntas honesta est, quia objectum illius, prout ab ipsa condistinguitur, est honestum objective, nempe exhibere notam primæ voluntatis et summissionis internæ; de quo dixi disp. XXIII de Incarn. sect. II. Ille ergo actus, qui amatur honeste, prout est cultus, debet habere in se rationem cultus, prout condistinguitur ab ipsa voluntate honesta, qua amatur. Quod deficere videtur in assensu fidei : ipse enim secundum se, et prout condistinguitur a voluntate pia qua imperatur, non habet ullam rationem cultus, nec est, sicut genuflexio, quæ antecedenter ad secundam voluntatem qua imperatur, habet de se esse significativam primæ voluntatis et submis- 62 Objectio III

Digitized by Google

sionis internæ. Ad assensum vero fidei non præcedit duplex voluntas, una summittendi se auctoritati divinæ, altera imperans assensum fidei ad significandam priorem voluntatem : nam velle se Deo intellectualiter summittere, et velle elicere assensum fidei super omnia, idem sunt. Unde sequitur, si voluntas illa vult assensum fidei propter honestatem, quam habet prout est nota et signum voluntatis subjiciendi intellectum Deo, velle illum, prout est signum ejusdem voluntatis, quæ imperat eumdem assensum, atque adeo habere se ipsam pro objecto, siquidem non vult assensum, nisi quatenus honestus est ex eo quod procedat a tali voluntate, quam significat postea idem assensus.

63 Hæc tamen difficultas urgere posset, si nos diceremus, hanc specialem virtutem, quæ imperat assensum fidei, esse proprie virtutem religionis, aut voluntatem illam habere pro motivo formali cultum intellectualem similem in omnibus cultui, quem exhibemus in genuflexione, et aliis actibus adorationis. Neutrum autem diximus, sed solum posse virtutem hanc reduci ad religionem; quam imitatur quidem, non tamen in omnibus : nam objectum illius, quod vult, non est cultus formalis Dei, nec vult notam submissionis, prout talis nota est, sed vult submissionem ipsam intellectualem quæ potest appellari cultus radicalis et materialis. Quod etiam explicari potest eodem exemplo genuflexionis, in quo diximus intervenire duplicem voluntatem : prima vult submissionem solam, et cedere Deo in omnibus propter ejus excellentiam, quæ non est proprie voluntas adorandi, aut colendi, nec vult cultum formalem, qui est sola nota submissionis internæ, et signum unius prioris voluntatis, sed vult cultum radicalem, seu materialem. Secunda autem voluntas est proprie voluntas adorandi, et colendi, quia vult notam submissionis internæ, prout talis nota est: voluntas ergo credendi imitatur priorem illam voluntatem, non posteriorem : vult enim quod intellectus cedat, et submittat se auctoritati divinæ : non tamen vult illum assensum, quia est nota submissionis præcedentis, sed solum, quia est submissio intellectualis. Potest autem idem fidei assensus amari per alium actum remotum voluntatis, etiam formaliter prout cultus est, et prout est nota submissionis. Cum enim assensus fidei ex se sit nota submissionis, id est, voluntatis piæ, a qua immediate imperatur, potest alia voluntas remota ad ostendendam submissionem internam et affectum illius prius conceptum, imperare voluntatem piam et immediatam credendi, ut actus ipse fidei sit aliqualis nota submissionis illius generalis prius conceptæ. Differt tamen in hoc assensus fidei a genuflexione, quæ aliunde, nempe ex hominum placito et institutione, habet esse notam submissionis internæ, et eam significare : unde fit, ut possit exhiberi, ut signum submissionis internæ, absque eo quod imperetur ab eadem voluntate submittendi se, quam significat : quia posita voluntate illa submittendi se potest postea homo velle illam significare, et ad hoc velle genuflexionem. At vero assensus fidei non potest esse nota submissionis, nisi imperetur ab ipsa volitione submissionis, quia cum non habeat aliunde ex institutione hominum eam significationem, restat, ut ideo solum illam significet, quia imperatur a voluntate subjiciente intellectum auctoritati divinæ.

Ad difficultatem ergo propositam dicimus, piam affectionem non terminari ad seipsam, nec ad honestatem quæ ex ipsa proveniat, sed ad solum assensum intellectualem, qui ex se, et prout condistinguitur ab ipsa pia affectione, licet non sit cultus formalis, est tamen cultus materialis, et habet honestatem objectivam amabilem, sicut abstinere a furto, vel crapula ex se, et prout condistinguitur a voluntate abstinendi, est bonum et honestum objective. Ita credere Deo super omnia ex se, et prout condistinguuntur a voluntate credendi, est bonum et sufficiens ad terminandam voluntatem honestam et laudabilem.

Dices, si hæc specialis virtus, qua volumus credere, reducitur ad religionem ; ergo 64
respicit saltem in obliquo excellentiam Dei, ratione cujus vult subjicere intellectum, ut exhibeat Deo intellectualem illum actum : ergo ante hanc voluntatem præcedit cognitio excellentiæ divinæ, quæ quidem non potest esse actus fidei, alioquin ante illam præcederet alia voluntas credendi, et sic in infinitum : erit ergo cognitio evidens lumine naturæ circa excellentiam divinam, ex qua oriatur voluntas credendi, et totum fidei meritum. Resp. in hoc non esse peculiarem difficultatem : sive enim voluntas credendi reducatur ad religionem, sive ad

Digitized by Google

aliam virtutem nominatam, vel innominatam, semper debet præsupponere cognitionem de honestate sui objecti, quæ cognitio non potest esse actus fidei, cum præcedat omnem actum fidei : omnes ergo debemus respondere, cognitionem illam non esse actum fidei, sed judicium evidens de honestate et obligatione credendi et subjiciendi intellectum infinitæ Dei auctoritati ; nec necesse est, quod exprimat totam excellentiam Dei, sed excellentiam veracitatis et infallibilitatis divinæ, cui formaliter loquendo cultus ille intellectualis exhibendus est. Nec etiam necesse est, quod excellentia veracitatis divinæ evidenter cognoscatur : nam licet aliqui eam evidenter cognoscant ; aliqui tamen non possunt fortasse habere eam evidentiam, ut vidimus supr. disp. I, sect. VI, et utcumque sit, potest judicium illud evidens esse de honestate cultus, et obligationis credendi, licet non sit evidens de excellentia veracitatis divinæ, cui exhibendus est ille cultus : sicut enim possumus evidenter cognoscere obligationem, vel certe honestatem subveniendi huic indigenti, licet non constet nobis evidenter ejus indigentia ; sic potest esse evidentia de honestate et obligatione credendi Deo, et exhibendi talem cultum intellectualem ejus auctoritati taliter nobis propositæ, licet non constet nobis evidenter veracitas, aut testificatio Dei. An vero judicium hoc, licet non sit actus fidei, debeat esse supernaturale, videbimus disp. sequenti.

65 An possit assensus fidei imperari immediate ab aliis virtutibus.

Dubitabis tertio, an possit assensus fidei imperari immediate ab aliis virtutibus, v. g. a charitate, et pœnitentia, etc., videtur enim posse ; quia quælibet virtus potest eligere, et imperare media omnia quæ conducunt ad suum finem : fides autem conducit ad finem charitatis placendi Deo, ad finem pœnitentiæ, placandi Deum, et ad finem aliarum virtutum ; ergo possunt omnes immediate imperare fidem. Quare id concedit Hurtado ubi supra, § 6. Cæterum consequenter ad doctrinam traditam, dicendum videtur, fidei assensum, licet possit mediate procedere ab aliis virtutibus, immediate tamen debere semper exire ab ista peculiari virtute, quam posuimus, quod videtur etiam docere Granado dicta disp. III, n. 7. Ratio autem esse potest, quia cum actus fidei ex natura sua sit cultus intellectualis Dei, ut supra diximus, necessario connotat voluntatem non quamcumque, sed quæ terminetur ad bonitatem peculiarem colendi Deum : alioquin si non procederet ab ista voluntate, non esset cultus Dei, sed merus assensus sui objecti ; cultus enim, ut cultus verus, necessario supponit submissionem, seu voluntatem submittendi se propter reverentiam illius qui colitur : ergo ut assensus fidei sit cultus divinæ auctoritatis, debet supponere hujusmodi voluntatem, et non solam voluntatem placendi Deo, vel placandi Deum. Poterit ergo charitas, vel alia virtus imperare fidem mediate, imperando immediate illam aliam voluntatem piæ affectionis a qua procedat immediate assensus fidei ; ipsa tamen charitas sola non poterit imperare assensum fidei : quia sive id habeat fides ex natura sua, sive ex lege Dei, de facto tamen Deus exigit fidem simpliciter, et absolute ad justificationem peccatoris : fides autem simpliciter et absolute non supponit pro solo assensu intellectuali, nam assensus ille, si non esset imperatus a voluntate libera et honesta, sed fieret necessario, non esset procul dubio dispositio sufficiens ad justificationem ; quando ergo exigitur fides simpliciter et absolute, intelligi debet de fide in ratione virtutis completæ, et habente honestatem fidei. Hinc autem colligere possumus, requiri non solum assensum, sed ut procedentem a voluntate honesta, quæ habeat propriam honestatem fidei : nam quotiescumque exigitur actus alicujus virtutis simpliciter et absolute, intelligitur de actu, qui versetur circa objectum formale proprium illius virtutis : unde quando exigitur actus charitatis ad justificationem extra sacramentum, id intelligitur de actu, qui versatur circa objectum formale charitatis, tanquam circa proprium motivum ; nec sufficiet, si aliquis ex desiderio beatitudinis, vel satisfaciendi pro peccatis, vel ex alio fine honesto velit placere Deo in omnibus, nisi id fiat ex desiderio placendi Deo propter infinitam Dei bonitatem : quia charitatis honestas tota interius consummatur, et consistit in tendentia ad tale objectum formale. Cum ergo fidei virtus, et ejus etiam honestas interius consummetur, consequens est, ut quando actus virtuosus fidei ad justificationem exigitur, id intelligi debeat de actu habente pro objecto formali honestatem propriam fidei. Honestas autem propria fidei, ut distinguitur ab aliis virtutibus, est subjicere intellectum Deo propter excellentiam divinæ auctoritatis ;

Digitized by Google

ergo dum exigitur actus virtuosus fidei simpliciter, et absolute, intelligi debet de actu proprio virtutis fidei, ut talis virtus est, et ut habet honestatem et laudabilitatem propriam talis virtutis, quæ desumitur ex eo quod credatur Deo, cujus credulitatis honestas ametur et intendatur. Unde idem consequenter dicendum erit non solum de actu fidei necessario ad justificationem, sed de omni alio; quia sicut ad justificationem exigitur ut dispositio, fides simpliciter et absolute; ita ad quodlibet opus meritorium exigitur etiam fides simpliciter et absolute, ut suppono, ita ut fides sit principium cujuslibet meriti, et ex fidei lumine merita omnia procedant : non autem esset fides simpliciter et absolute, et omnino completa in ratione talis virtutis, quæ non tenderet tanquam in motivum formale in honestatem propriam fidei, sed esset actus potius alterius virtutis, cujus honestatem intenderet : si ergo ad quodlibet meritum salutis æternæ exigitur fides propria, et simpliciter, exigetur fides procedens a voluntate habente pro motivo formali honestatem propriam ipsius fidei.

66 Dixi tamen, non posse *charitatem solam* imperare assensum fidei : non nego enim, quod possit imperari simul assensus fidei a duplici voluntate honesta, vel ab una habente duplex motivum, quorum alterum sit honestas propria fidei, et alterum sit honestas alterius virtutis, vel etiam motivum charitatis. Tunc enim jam assensus fidei esset formalis cultus Dei denominative a voluntate intendente talem submissionem intellectualem et ejus honestatem. Tunc etiam daretur vere fides completa in ratione virtutis, habens honestatem propriam fidei, licet simul haberet honestatem etiam alterius, per quam nihil demitur de honestate et complemento fidei; quare quoad hoc consentio facile cum Hurtado dicto § 6, quod aliæ virtutes possint non solum mediate, sed etiam immediate imperare assensum fidei, quatenus hic utilis esse potest ad finem uniuscujusque virtutis.

67 An voluntas supernaturalis reperiatur etiam ante assensum illum quem rusticus ex errore tribuit articulo falso a Parocho proposito.

Dubitabis quarto, an hujusmodi voluntas supernaturalis reperiatur etiam ante assensum illum, quem rusticus ex errore tribuit articulo falso a parocho proposito. Respondeo, licet assensus falsus erroris non sit actus fidei, nec supernaturalis; voluntatem tamen antecedentem esse bonam et supernaturalem, quia habet ex parte objecti honestatem sufficientem, quæ apparet in conando ad assensum præstandum objecto taliter proposito hic et nunc; nam licet objectum sit falsum, cæterum hic et nunc iste homo tenetur illi assentiri, ut suppono; ergo bonum est hic et nunc illud credere, ergo voluntas illud credendi hic et nunc bona erit et supernaturalis sicut quando volumus credere verum articulum, cum eadem honestas reperiatur in utroque casu. Cur autem circa objectum falsum non possit esse assensus supernaturalis, licet possit esse voluntas supernaturalis circa honestatem apparentem, diximus, supra.

SECTIO IV.

Utrum omnes actus fidei sint meritorii.

Resolutio facilis erit ex principiis supra positis, et ex iis, quæ communiter traduntur in materia *de merito*. Imprimis ergo fidem esse meritoriam, præscindendo a merito de condigno, vel de congruo, certissimum est propter aperta testimonia Scripturæ : *Genes.* XV, 6. *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam,* II *Timoth.*, IV, 7, *fidem servavi in reliquo reposita est mihi corona justitiæ*, ad *Hebr.* XI, dicitur propter fidem parasse Deum Patribus æternam civitatem, et per fidem adeptos esse repromissionem. *Joan.* XX, 29. *Beati, qui non viderunt, et crediderunt. Luc*, I, 45. *Beata, quæ credidisti.* Cyprian., lib. IV, ep. VI, Deum in die judicii mercedem fidei, et devotionis exolvere. Augustinus tr. LXVIII *in Joan.* post medium late probat, fidem colligere meritum, et parare mansiones in cœlo. 68

Contra hanc veritatem sensisse videntur imprimis aliqui philosophi gentiles, qui nihil credendum putabant, nisi quod rationibus probaretur; sicut de Platone fertur postquam Genesim legit dixisse, *bene ait barbarus si probasset*, et prima *Corinth.* cap. I, 22. *Judæi signa quærunt, et Græci sapientiam petunt.* Hunc etiam errorem tenuerunt Manichæi, qui teste Augustino dicebant vanum esse credere, quæ non videntur, nec manifesta ratione comprobantur : idem tenuit postea Petrus Abailardus teste Bernardo ep. CXC. Arnaldus etiam Brixiensis, ut referunt Sanderus VII. *Monarchiæ* sub anno Domini 1159, et Genebrardus Chronographiæ sub anno Domini 1141. Cortra hunc errorem scripsit late Augustinus lib. *De uti-*

Digitized by Google

litate credendi, et tractatu XXVII *in Joan.*, et ep. CLV et lib. *de Fide rerum invisibilium* c. I, II et III. Vide Basilium II *in Eunomium* prope finem, Gregorium hom. XXVI *in Evangelia*, Bernardum, ubi supra, qui pluribus rationibus utilitatem credendi demonstrant.

69 ides hominis grati est am meritoria e condigno vitæ æternæ.

Hoc ergo supposito, dicendum est primo fidem hominis grati, esse etiam meritoriam de condigno vitæ æternæ. Hæc est certa, et intenditur potissime a S. Th. qu. II, art. 9, qui magis videtur agere de merito de condigno, quam de congruo, ut constat ex *solutione ad primum*. Ratio autem est clara quia omnes actus boni et supernaturales eliciti ab homine justo, sunt meritorii vitæ æternæ, ut constat in materia *de merito*; ergo actus fidei elicitus ab homine justo erit etiam meritorius : in quo adverte, actum fidei, cum sit actus intellectus, et non sit formaliter liber, sed solum denominative a voluntate imperante, non esse etiam meritorium formaliter, sed denominative a voluntate : tota enim ratio meriti formaliter competit voluntati imperanti, respectu cujus habet se actus fidei, sicut actio exterior respectu interioris, ex quo fit, ut ad hoc meritum parum referat, quod assensus intellectus sit naturalis, vel supernaturalis; imo nec quod sit actus fidei, vel erroris propter deceptionem proponentis; dummodo enim oriatur ex pia voluntatis affectione, habebit idem meritum cæteris paribus. Imo in assensu alicujus opinionis, quam ex pia aliqua voluntate admittimus, reperitur etiam meritum de condigno; qualis est assensus, quo existimamus B. Virginem fuisse conceptam sine peccato originali; voluntas enim hujus assensus laudabilis esse potest et meritoria, alioquin ille assensus, non esset materia voti, sicut de facto videmus esse, et tale votum a prælatis passim et laudari et admitti.

An primus actus fidei per quem disponitur homo ad justificationem in ipso instanti, quo justificatur, sit meritorius de condigno vitæ æternæ per gratiam, quæ tunc infunditur.

Dubitari potest, an primus actus fidei, per quem disponitur homo ad justificationem, in ipso instanti quo justificatur, sit meritorius de condigno vitæ æternæ per gratiam, quæ tunc infunditur. Eadem est quæstio de ipso actu contritionis, et de aliis dispositionibus tunc existentibus; de quibus communis sententia affirmat; veriorem tamen existimo partem negantem, de qua dixi disp. VI *de Incarnatione*, sect. III.

Dico secundo actus fidei eliciti a peccatore sunt meritorii de congruo in ordine ad justificationem. Hæc est expressa sententia Augustini multis in locis : epist. CV. « Remissio, inquit, peccatorum non est sine aliquo merito, si fides illam imperat. » Et epist. CVI. « Si quis dicat, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus. » Et *de prædestinatione Sanctorum* cap. II : « quis dicat, eum qui incepit credere, nihil mereri ab eo, in quem cœpit credere ? » idem S. Prosper *contra Cassianum* cap. V « nonnullius meriti haberi potest petentis fides ? » et primo *de vocatione gentium* c. XXVI « omne bonum meritum ab initio fidei est donum Dei. » Solutiones vero ad hæc Augustini loca refert, et rejicit bene Turrianus disp. XXX, dub. 2. Ratio est, quia fides etiam in peccatore est actus bonus, et ejusdem ordinis supernaturalis cum ipsa justificatione; ergo habet pro proportione ad merendum de congruo ipsam gratiam justificationis.

Contra hanc conclusionem est difficilis 70 locus Tridentini sess. VI, cap. VIII ubi dicitur, « ideo hominem justificari gratis, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt sive fides; sive opera ipsam justificationis gratiam promeretur. » Huic testimonio variæ interpretationes redduntur in materia *de merito*. Valentia ibi disp. VIII, qu. VI, punct. 4 et alii negant omnino meritum de congruo respectu justificationis. Sed videtur esse contra Augustinum, et Prosperum supra adductos. Alii dicunt, Concilium loqui de justificatione completa, prout includit etiam fidem, a qua incipit gratia justificationis, et ad justificationem in hoc sensu sumptam verissimum est non præcedere meritum de congruo, quia ad gratiam justificationis, prout includit donum fidei, non præcedit ipsa fides; qui modus loquendi non videtur alienus ab Augustino et concilio Milevitano; cæterum videtur alienus a Tridentino, ubi justificatio sæpe distinguitur a fide, tanquam a dispositionibus præcedentibus. Sic enim c. VII dicitur de fide et aliis actibus præcedentibus : « hanc dispositionem, seu præparationem justificatio ipsa consequitur, » quod idem habetur can. IV et IX et alibi passim; ergo cum cap. VIII dicitur fidem, quæ præcedit, non promereri gratiam justificationis, sermo etiam est de justificatione prout condistinguitur a fide.

Ideo alii melius dicunt, ibi excludi solum 71 meritum de condigno, non vero de congruo, quod non est meritum simpliciter, sed secundum quid. Ad hoc enim quod aliquid dicatur dari gratis, sufficit non dari intuitu

Digitized by Google

alicujus meriti de congruo : nam oratio, quæ impetrat illud donum, habet rationem meriti de congruo, et tamen non tollit, quod donum detur gratis, et sit vera et propria gratia : imo ex ipsa oratione, qua petitur, arguunt PP. ad probandum donum quod petitur, esse veram gratiam ; sicut dicunt PP. concilii Carthaginensis in ep. ad Innocentium. « Oratio clarissima est gratiæ testificatio, » ergo ex eo quod donum detur intuitu alicujus meriti de congruo, non tollitur quod detur vere gratis. Quare huic nostræ explicationi consensit etiam Hurt. disp. XLVII, § 2.

7 Dices, si domus cujus valor sit centum, detur pro decem, non datur gratis, licet non detur pro pretio condigno, ergo licet gratia justificationis non detur merito condigno, non tamen datur gratis, si datur intuitu alicujus meriti. Resp. negando cons. quia illa decem, pro quibus datur domus, licet non sint pretium condignum adæquatum, sunt tamen pretium condignum partiale, hoc est partis domus, vel pars pretii condigni totius domus ; at vero fides nullo modo est pretium condignum, neque etiam partiale justificationis : quod autem non est pretium condignum, non est simpliciter pretium, et per consequens simpliciter datur justificatio sine pretio, et gratis.

Dices iterum, ergo licet prima gratia daretur intuitu operum procedentium ex sola natura, non ideo tolleretur ratio gratiæ, sicut nec tollitur a justificatione ratio gratiæ, eo quod detur intuitu fidei præcedentis. Respond. negando sequelam ; nam si gratia daretur intuitu operis naturalis, sequeretur ipsam gratiam habere aliquam proportionem cum illo opere, et per consequens esse in ordine naturæ, et non in ordine gratiæ proprie dictæ, et ideo non esse proprie gratiam. Ratio ergo gratiæ tollitur, vel ex eo, quod detur propter meritum condignum, vel ex eo quod detur propter meritum etiam de congruo mere naturale, non tamen ex eo quod detur propter meritum congruum supernaturale qualis est fides. De hoc tamen latius dixi in materia *de gratia*.

Omnes actus fidei sunt meritorii saltem de congruo.

Ex dictis infero, omnes actus fidei esse meritorios saltem de congruo, quia in primis omnes sunt liberi, ut vidimus ; omnes procedunt a voluntate supernaturali et bona, ut vidimus. Ergo nihil illis deficit ad rationem meriti.

S. Thomas q. II, art. 10, quærit, an rationes inductivæ ad ea quæ sunt fidei, minuant meritum fidei. Respondetque, rationes quæ antecedunt voluntatem credendi, minuere ; eas vero, quæ consequuntur, augere potius meritum, quia procedunt ex affectu majori ad fidem. Ut hæc resolutio clarior sit ; omissis aliis sententiis, quia res est non magni momenti, distingamus duplex genus rationum ad fidem. Aliæ enim sunt, quæ per alia media suadent veritatem objecti revelati, ut cum philosophus habet rationes naturales, quæ ostendunt existentiam Dei, quæ etiam est revelata per fidem. Aliæ sunt rationes, quæ ostendunt credibilitatem revelationis, seu objectum fidei esse reipsa revelatum. 74

An rationes inductivæ ad ea quæ sunt fidei minuant meritum fidei. Duplex genus rationum ad fidem.

Rationes antecedentes ad voluntatem credendi quæ dicantur.

Si ergo sermo sit de priori genere rationum ; illæ vel sunt antecedentes ad voluntatem credendi, vel consequentes. Antecedentes dico, illas, quæ aliquo modo influunt ad voluntatem credendi, saltem per accidens et removendo prohibens, quia facilius credimus objectum, quod aliunde constat per demonstrationem, atque etiam per rationes et congruentias probabiles. Hujusmodi ergo rationes antecedentes, cæteris paribus, minuunt meritum fidei, quia minuunt difficultatem fidei ; quare sicut, qui servat justitiam sine vehementi tentatione ad furtum, minus meretur, cæteris paribus, quam qui habet vehementem tentationem, sic etiam in præsenti. Advertit tamen optime S. Thomas, non ideo fidem hominis docti esse minoris, imo esse majoris meriti ; quia licet rationes quas habet pro conclusione, minuant difficultatem; invenit tamen alias rationes et argumenta contra fidem, quæ non occurrunt rustico, et quæ augent etiam fidei difficultatem.

Rationes consequentes quæ?

At vero rationes consequentes dicuntur, quas aliquis ex voluntate credendi, et affectu ad fidem, inquirit ad probandam veritatem revelatam ratione naturali, vel alia via : et hujusmodi rationes possunt comparari in ordine ad meritum voluntatis præcedentis, respectu cujus dicuntur consequentes, et ejus meritum augent saltem arguitive, quatenus investigatio harum rationum arguit majorem affectum ad credendum, vel possunt comparari in ordine ad aliam voluntatem sequentem credendi, respectu cujus ejusmodi rationes potius sunt antecedentes, quatenus removent prohibens et minuunt difficultatem credendi, quare respectu ejusmodi voluntatis minuunt etiam meritum fidei, cæteris paribus. 75

Digitized by Google

76 Aliter dicendum est de secundo genere rationum, quæ tendunt ad ostendendam existentiam revelationis, vel credibilitatem mysterii : quæ si sint majora motiva, ut suppono supra ea quæ exiguntur et sufficiunt ad credendum, et antecedentes voluntatem credendi, partim per accidens minuunt partim augent meritum fidei per se loquendo : minuunt quidem quatenus minuunt difficultatem fidei, augent vero, quia ostendunt majorem obligationem ad credendum; et cæteris paribus, quo major est obligatio præcepti, eo magis honestus est actus : in
77 quo differunt hæ rationes ab aliis prioris generis, quia illæ non tam ostendunt majorem obligationem credendi, quam tollunt difficultatem extrinsecam fidei ob argumenta contraria, et ideo per se non augent meritum, nisi saltem intrent etiam rationem motivi credibilitatis, ut infra explicabimus, sicut carentia tentationis ad furtum non tam ponit majorem obligationem justitiæ, quam tollit difficultatem, et ideo non auget, imo minuit meritum justitiæ : at vero rationes posteriores movent ad fidem, ostendendo melius honestatem et debitum ipsius fidei; sicut cognitio majoris honestatis justitiæ conduceret ad majus meritum operationis
78 circa ejus objectum. Denique si hæ rationes sint consequentes, hoc est, ortæ ex priori voluntate credendi, qua quis excitatur ad inquirenda majora fidei motiva, possunt quidem arguere majus meritum prioris voluntatis, quatenus ex majori affectu ad res fidei, conatur illas magis investigare, quod laudabile est juxta illud *Eccli.* XXIV, 31, *qui elucidunt me, vitam æternam habebunt.* Vel potest procedere ex aliqua duritie et tarditate ad credendum, ex qua desiderat majora motiva, et hoc reprehensibile est, juxta illud *Joan.* IV, 48. *nisi signa, et prodigia videritis, non creditis;* et tunc arguitur in illa voluntate, non solum minus meritum, sed etiam aliquando nullum, imo potius culpa major, vel minor pro majori, vel minori promptitudine ad credendum sine majoribus motivis. Si vero hæc motiva, et rationes consequentes comparentur respectu voluntatis alterius sequentis, jam erunt antecedentes respectu illius, ut supra dixi, et per consequens partim augebunt meritum, quatenus magis ostendunt debitum credendi, et partim minuent, quatenus minuunt difficultatem fidei, et aliquando tollent omne meritum, si voluntas taliter acquiescat illis motivis, ut parata non sit non credere propter minora; etiamsi essent sufficientia.

79 Dixi autem sæpe, *cæteris paribus :* quia contingere potest, ut illud quod rationes minuunt de merito propter minorem difficultatem, compensetur aliunde ex majori intensione, qua ablata difficultate operamur, vel ex promptitudine qua paratus est homo credere, etiamsi non essent tot rationes naturales, vel tot motiva, nec tolleretur difficultas.

80 Huic doctrinæ nostræ opponit se ex parte Hurtado dicta disp. XLVII, § 5. ubi contendit evidentiam antecedentem aliunde habitam circa objectum revelatum non minuere meritum fidei, sed potius, cæteris paribus, magis augere : quia major illa assentiendi facilitas et credendi, tunc est magis consentanea naturæ fidei, quæ exigit evidentiam credibilitatis, ut prudenter imperetur assensus : quo ergo plura fuerint motiva, quæ ostendant non posse prudenter dissentiri, prudentior erit assensus et voluntas assentiendi, et per consequens magis juxta naturam fidei, qua quo magis prudenter credimus, magis consentanee ad virtutem operamur, quæ exigit nonnisi prudenter credere, atque adeo magis laudabiliter et meritorie. Secus esset, si vinceretur ab uno major difficultas aliunde orta, v. g. ex natura et indole duriori ad credendum; hæc enim difficultatis victoria augeret meritum : quando vero major facilitas auget honestatem propriam virtutis, ut contingit, quando provenit ex majori evidentia credibilitatis, illa major facilitas non minuit, sed auget meritum.

81 Hæc tria omnia sunt contra communem sensum omnium, qui merito judicant majorem difficultatem cæteris paribus, augere meritum, et e contra majorem facilitatem illud minuere, undecumque facilitas, aut difficultas proveniant. Neque enim sufficit apparere magis, aut majorem honestatem in objecto ut crescat simpliciter meritum, ut constat in Beatis, quibus magis clare apparet honestas observandi legem divinam, et diligendi Deum; et tamen tantum abest, quod ideo crescat meritum, ut potius ex hoc capite cesset omnino potestas merendi, eo quod clarissima illa cognitio honestatis aufert libertatem indifferentiæ requisitam essentialiter ad meritum : ergo in viatore etiam cognitio clarior de honestate, licet non auferat omnino libertatem, nec meritum,

Digitized by Google

poterit tamen minuere, quatenus minuit eamdem libertatem indifferentiæ ad oppositum : nam id quod in gradu summo tollit omnino indifferentiam, in gradu etiam non summo, sed majori, sufficiet ad minuendam libertatem, sicut sufficit ad imminuendam indifferentiam, quæ eo minor est, quo magis inclinatur voluntas ad unam partem propter majora motiva, et meliorem cognitionem. Unde lumine ipso rationis naturalis quilibet magis est promptus ad gratias agendas, et ad retribuendum ei, a quo obsequium, aut beneficium accepit tunc, quando benefactor plures rationes habebat inclinantes ad oppositum, quam si pauciora motiva contraria habuisset. Crescit ergo laudabilitas, et meritum ex eo, quod propter rationes ad partem contrariam plures, et propter pauciores ad partem honestam, major sit indifferentia, seu potestas desistendi ab honesto.

82 Laudabilitas et meritum in quo fundetur.

Ratio autem a priori est, quia laudabilitas et meritum non fundatur solum in honestate objecti, licet hæc etiam requiratur, sed etiam in potestate relinquendi honestum, sine qua potestate relinquendi saltem hunc gradum tantæ honestatis, cessat omnino libertas in genere moris, et laudabilitas, ut dixi late disp. XXVI *de Incarn.* sect. x. Unde ex hoc potissimum capite commendatur, et laudatur *qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit*, si ergo laudabilior est, qui potuit relinquere honestum, quod non reliquit, quam qui non potuit, et hoc solum propter potentiam ad contrarium quam habuit, et quam ille alius non habuit, consequens est, ut quo major fuerit potentia ad relinquendum honestum, eo sit laudabilior qui illud non reliquit; quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita et magis ad magis. Non potest autem negari, quod plus potentiæ et inclinationis habeat ad dissentiendum fidei cui plures rationes contra illam proponuntur, quam cui pauciores et debiliores, et e contra minorem potentiam habeat ad dissentiendum fidei ille, qui aliunde habet evidentiam de objecto revelato, quamvis non habeat evidentiam de revelatione, et ideo possit non credere revelationem quam ille, qui talem evidentiam non habet; si quidem evidentia illa de objecto revelato debilitat et enervat motiva omnia, quæ possent esse pro ejus falsitate deterrentes a fide : ergo ille, qui talem evidentiam non habet, plus habet potentiæ ad dissentiendum fidei, et per consequens credit cum majori potestate ad non credendum, atque adeo ex hoc saltem capite cum majori laudabilitate, et merito, cæteris paribus.

Confirmatur primo, quia ex duobus, quorum alter majus lumen habuit, et melius cognovit honestatem objecti, et alter minus, gravius peccat, et acrius reprehenditur primus quam secundus, si uterque præcepto credendi non satisfacit : ergo minus laudabitur, si æque observent ambo præceptum cæteris paribus : nam quo plus adjutorii habuit, eo minus contulit de suo, quam alter, qui cum minoribus viribus æque operatus est. Confirmatur secundo, quia ab eo, qui plus accipit, plus exigitur. Unde si acceptis quinque talentis, servus ille alia quinque superlucratus non fuisset, sed sola duo, sicut qui duo acceperat, non ita suo debito satisfecisset, sicut qui duobus solis acceptis duo alia lucratus est; si ergo acceptis solis duobus superlucretur quinque, sicut ille qui quinque acceperat, laudabilior erit quam si quinque accepisset; ergo si cum inæquali lumine et cognitione honestatis æqualem fidem habeat ei, qui majus lumen accepit, plus merebitur, cæteris paribus, et per consequens majus illud lumen alterius computatur ad hoc, ut minus mereatur quam si cum minori lumine æqualem fidem habuisset. 83

84 Rationes quæ non ostendunt majorem, aut melius honestatem fidei, sed solum auferunt difficultatem aliquam contrariam non augent meritum fidei.

Restat respondere ad fundamentum illius auctoris, qui ideo vult evidentiam aliunde habitam non minuere, sed augere meritum fidei, quia apparere magis facit honestum actum credendi. Pro cujus solutione adverto, nos non negare in universum de omnibus rationibus antecedentibus, quod augeant meritum fidei; sed de illis solis, quæ non ostendunt majorem, aut melius honestatem fidei, sed solum auferunt difficultatem aliquam contrariam : quales possunt esse rationes aliquæ, quæ non tam ostendunt veritatem objecti, quam solvunt argumenta aliqua contraria, atque ideo solum concurrunt removendo prohibens, indirecte, non directe et positive ut motivum credibilitatis, et per consequens non ostendunt magis honestatem fidei, sed minuunt difficultatem credendi, vel etiamsi possent intrare motivum credibilitatis, non tamen utimur positive illo motivo, sed aliis : de his itaque rationibus diximus non augere, sed minuere, cæteris paribus, meritum fidei : in his enim non procedit argumentum, cum non magis, vel majorem honestatem fidei nobis osten-

Digitized by Google

dant. Rursus de illis rationibus, quæ nobis ostendunt magis honestatem fidei, et de evidentia objecti aliunde habita, si hæc deservire potest ad ostendendam melius honestatem credendi, quatenus ostendit objectum illud credendum aliunde esse conforme rationi, diximus partim augere posse, et partim minuere meritum fidei : minuere quidem, quatenus minuit difficultatem credendi : augere vero, quatenus ostendit majus debitum et majorem honestatem fidei. Ille vero auctor solum vult rationes illos augere, non tamen ullum minuere meritum; quod falsum esse ostendimus; quia qua parte minuunt difficultatem, minuunt meritum, quod, cæteris paribus, est majus, quo difficilius est opus honestum quod proponitur. An vero plus augeant, quam minuant meritum, et ideo simpliciter augeant, et non minuant, potest dubitari. Quod tamen non est contra doctrinam traditam, nec possumus de hoc aliquid certum statuere : pendet enim ex circumstantiis particularibus, cum possit contingere, quod plus difficultatis auferatur, quam ostendatur honestatis majoris in fide. Potest etiam contingere, ut licet plus ostendatur honestatis, voluntas tamen credendi non habeat pro motivo illam majorem honestatem, quæ accrescit, sed solum debitum et honestatem credendi, ut sic : quo casu, licet rationes illæ ostendant ex se majorem honestatem, non tamen conducunt efficaciter ad majus meritum, cum voluntas non moveatur ab illo excessu honestatis, prout necesse esset, ut ex illo excessu refunderetur major honestas, et majus meritum in ipsam voluntatem credendi. Sed de his satis, quia non sunt magni momenti.

SECTIO V.

An voluntas credendi possit esse mala saltem denominative, et extrinsece ab alia voluntate mala imperante.

Diximus supra, non posse de facto assensum fidei infusæ exerceri sine voluntate imperante honesta et supernaturali, sive hoc proveniat ex natura talis assensus, sive ex lege Dei, atque adeo prærequiri voluntatem imperantem, quæ non sit mala malitia formali. Quæstio nunc est, an voluntas illa imperans assensum fidei, quæ, ex suo objecto et ex se est formaliter bona et honesta, possit esse extrinsece et denominative mala, quatenus imperatur ab alia voluntate mala, ut si aliquis, v. g. ex fine vanæ gloriæ, vel ex alio fine inhonesto, desideret habere verum actum fidei, et ad hoc imperet sibi affectionem piam credendi, a qua postea immediate procedit assensus fidei. Quo casu voluntas immediate imperans assensum fidei, esset quidem in se bona formaliter et honesta atque supernaturalis, habens pro motivo intrinseco honestatem solam credendi; esset tamen extrinsece mala malitia denominativa quatenus procederet ab alia voluntate mala imperante, quæ esset mera denominatio extrinseca in voluntate bona proveniens formaliter a sola malitia prioris voluntatis. Quæ quidem quæstio longiorem exigeret tractationem in hoc loco, nisi generalis esset ad omnes actus supernaturales, imo ad omnes actus honestos, an possint esse boni in se et placentes Deo, licet simul denominentur extrinsece mali ex eo, quod aliquo modo procedant extrinsece ab alia voluntate mala imperante. De qua quæstione egi ante 25 annos, dum hanc materiam discipulis dictarem, et postea latius disp. XV *de Pœnit.* sect. IX et X, ubi partem affirmantem late probavi, et dixi locum etiam habere in actibus fidei infusæ, et voluntatis credendi : quæ voluntans potest simul retinere suam propriam moralitatem, honestatem, et libertatem formalem, licet habeat malitiam extrinsecam et denominativam a voluntate mala imperante ; dum tamen non imperetur imperio determinante omnino ad hoc instans, quo actus imperatus exercetur, sed cum latitudine aliqua temporis. Tunc enim actus imperatus retinere potest novam et propriam libertatem, cum nihil præcedat in actu primo proximo inferens necessario actum imperatum, nec pro hoc instanti, nec pro tempore sequenti. Non quidem pro hoc instanti, quia supponimus non imperari actum imperatum, ut fiat hoc instanti, vel hac hora, v. g. Sed neque etiam præcedit aliquid inferens necessario actum imperatum pro tempore sequenti, nihil enim aliud præcedit, nisi actus imperans existens hoc instanti pro priori naturæ : hoc autem totum non infert necessario actum imperatum pro hac hora : nam postquam actus imperans existit hoc instanti, potest voluntas tempore sequenti ab eo imperio cessare, atque ita non impellere se ad actum imperatum. Si ergo hoc instanti ponatur actus

Sententia Auctoris.

Digitized by Google

imperatus, ponitur libere libertate propria et formali, cum in actu primo proximo nihil prorsus præcedat, quod inferat necessario actum imperatum, nec pro hoc instanti, quo ponitur, nec etiam pro reliqua parte horæ. Quæ omnia loco citato latius explicata, et probata sunt, et postea approbata inveni apud Ripaldam tom. I *de ente supernaturali*, disp. LXV, n. 9.

86 Solvuntur argumenta P. Hurtado Objectio I. His, quæ ibi dicta sunt, nihil addendum occurrit, nisi quod P. Hurt. in præsenti disp. XLVI, sect. III, § 46 *et seqq.* conatur adhuc probare non posse assensum fidei, vel affectum pium credulitatis vitiari extrinsece ab actu imperante etiam remoto. Qui rejectis aliorum rationibus, quæ a nobis jam solutæ fuerant, alias affert ad id probandum, quibus nunc breviter respondebimus. Primo itaque arguit § 54, quia sequeretur affectum credulitatis non habere tunc aliam libertatem et moralitatem, nisi quam extrinsece participaret ab actu imperante malo, nam imperium adimit immediatam libertatem et bonitatem actui imperato, ut supponit ex § 46. Consequens autem est absurdum : ergo. Hoc tamen argumentum non indiget solutione, cum ipsemet in illo § 46, unde dicit se supponere illud principium, fassus fuerit, et merito, non bene probari contra nos, quod imperium adimat libertatem actui imperato, quippe qui consequenter et libertatem et moralitatem propriam in eo ponimus.

87 Objectio II. Secundo arguit § 55, quia actus naturalis non potest imperare actum supernaturalem, multoque minus id poterit actus vitiosus, quod latius probaverat § 19 *et seqq.* ex eo, quod actus ignobilior non potest imperare nobiliorem, quia imperare pertinet ad superiorem, obedire vero ad inferiorem. Hæ tamen metaphoræ sunt sine fundamento solido : nam reipsa nec actus imperans imperat, nec imperatus obedit, sed anima est, quæ per actum unum imperat, vel quasi imperat improprie sibimet actum alterum : actus autem non magis imperat, quam voces, per quas dominus servo imperat, nec certe qualitas illa accidentalis est capax dominii, vel obedientiæ : quare ex hoc capite non apparet repugnantia in eo, quod eadem anima possit sibimet per actum naturalem imperare actum supernaturalem. Nec ex eo probavimus supra supernaturalitatem piæ affectionis, quod per illam imperetur assensus fidei supernaturalis, et requiratur proportio talis inter actum imperantem, et imperatum. Sed potius ex eo, quod per piam affectionem debet homo disponi ex parte sua de congruo ad habendum concursum, et alia principia necessaria ad assensum fidei supernaturalem, cum Deus ad hæc dona supernaturalia, quantum fieri potest, exigat semper ex parte hominis dispositionem congruam supernaturalem.

Dicunt, actum amoris supernaturalem non procedere a cognitio naturali, 'sed prærequirere cognitionem ejusdem ordinis supernaturalem : ergo et actus imperatus supernaturalis non procedet, nisi ab actu imperante ejusdem ordinis et supernaturali. 88
Respond. negando conseq. major enim proportio exigitur inter cognitionem et amorem, quam inter actum imperantem et imperatum, quod quidem ab omnibus concedi debet : nam actus amoris non potest procedere a cognitione, quæ sit ordinis inferioris, vel etiam superioris : neque enim actus amoris spiritualis potest procedere a cognitione materiali, neque e contra amor materialis potest procedere a cognitione spirituali ; et tamen actus materialis potest imperari ab imperante spirituali, et actus naturalis ab imperante supernaturali, non potest ergo argui ab una proportione ad aliam: Ratio autem differentiæ est, quod omnis appetitus elicitus comparatur ad principium cognoscitivum, sicut appetitus innatus ad naturam : quare sicut cuilibet naturæ correspondet diversus appetitus innatus ; ita cuilibet principio cognoscitivo correspondet appetitus elicitus sui ordinis, unde principio cognoscitivo materiali non potest correspondere appetitus elicitus spiritualis, neque e contra. Quæ ratio non procedit in actu imperante, et imperato, in quibus experientia ostendit non requiri, quod sint ejusdem ordinis, sicut eadem experientia ostendit id requiri in cognitione, et appetitu, qui ex illa procedit. Cujus ratio esse videtur, quod naturæ viventi datur principium cognoscitivum, ut possit quærere bonum sibi conveniens, et fugere malum sibi etiam noxium. Ubi autem datur duplex vita, prout datur in homine ; altera materialis et sensitiva ; altera spiritualis et rationalis : debet correspondere duplex appetitus diversus. Quando vero advenit tertia vita supernaturalis, qualis advenit per gratiam, sicut debetur illi principium cognoscitivum ejusdem ordinis, ita debetur etiam appetitus supernaturalis ;

Digitized by Google

sicut cuilibet vitæ cognoscitivæ naturali debetur appetitus ejusmodi vitæ proportionatus. Non est ergo arguendum a proportione appetitus cum cognitione, ad proportionem æqualem inter actum imperantem, et imperatum, qui etiamsi pertineant ad diversi generis, servant ordinem sufficientem inter se.

9 Urgebis ex eodem auctore § 21, quia appetitus sensitivus nunquam potest imperare actum intellectus, aut voluntatis, quia hi sunt in ordine superiori : ergo licet non requiratur unitas ordinis inter actum imperantem et imperatum, requiritur tamen, quod actus imperans non sit inferior, prout est actus naturalis respectu supernaturalis. Respond. absque eo quod recurramus ad inferioritatem ordinis, reddi posse rationem claram, cur appetitus materialis non possit imperare actus potentiæ spiritualis; quia nimirum nulla potentia potest imperare, nisi actus quos habet pro objecto : actus autem spirituales, sicut non possunt esse objectum sensuum externorum, vel internorum; ita nec appetitus sensitivi, qui solum potest amare objecta sensibilia et materialia, sicut ipse materialis est.

0 Tertio arguit illo § 53, quia actus super-
tio III naturalis est elevatio naturæ, quam perficit et dirigit ad finem supernaturalem, quæ directio debet esse specialissime a Deo : relatio autem prava, hoc est, in finem pravum, et omnis actus qui ab ea oritur, est deflexio a perfectione, et a fine non solum supernaturali, sed etiam naturali. Sed certe immerito hoc argumento utitur ad hoc probandum; cum ipse paulo ante nempe § 47 et 48 ingenue confessus fuisset, in nostra sententia bene et consequenter nos distinguere malitiam totam ab illo actu supernaturali imperato, qui totus est bonus et placet Deo, nec per ipsum deflectimus a Deo, sed solum per imperantem, in quo solo residet tota malitia et deflexio a Deo : actus vero imperatus solum denominatur malus extrinsece, hoc est, proveniens ab imperio malo, et a deflexione præcedenti, per quam deflexinius a recto, per actum vero imperatum, non deflectimus, sed accedimus ad Deum, et dirigimur ad finem supernaturalem, atque ideo Deus est specialis auctor illius; non est tamen auctor Deus, ut imperetur ab actu malo, sed quod supposito jam actu malo, et tota ejus malitia fiat actus supernatuaralis, qui nullam addit malitiam novam, sed solam bonitatem.

Arguit quarto § 53, ad hominem, quia si potest vitiari affectus credulitatis, ergo 91 Objectio IV
et assensus fidei vitiari poterit : consequens autem non admittimus : ideo enim dicimus debere assensum fidei imperari immediate a voluntate honesta, quia est cultus Dei, sed non minus voluntas credendi est cultus et obsequium Dei, cum sit voluntas libera colendi Deum per assensum; ergo vel assensus fidei poterit imperari immediate a voluntate mala, vel pia affectio non poterit. Respd. in primis assensum etiam fidei posse mediate vitiari quando nimirum voluntas pia credendi imperaretur a voluntate mala; tunc enim etiam assensus fidei subsequens esset malus denominative a mala radice remota. Est tamen differentia inter piam affectionem, et assensum fidei quod illa potest imperari immediate a sola voluntate mala præcedente, et ita nullum imperium bonum præsupponere : at assensus fidei debet semper imperari immediate a voluntate bona, licet mediate possit procedere et imperari a voluntate mala. Ratio autem hujus differentiæ constat satis ex supradictis. Primo quia assensus fidei, si non imperetur a voluntate bona, non erit bonus, cum de se nullam habeat bonitatem, aut libertatem; ideo, ut sit cultus Dei, indiget bonitate proveniente ab actu imperante. At vero pia affectio, licet imperetur extrinsece ab actu malo, in se tamen retinet propriam libertatem et honestatem, ratione cujus placeat Deo, et ipsum colat. Secundo, quia pia affectio bona imperans assensum fidei requiritur, tanquam dispositio congrua, ut diximus, ad habendum a Deo concursum, et principia necessaria ad assensum fidei supernaturalem. Ad ipsam vero piam affectionem non requiritur alia dispositio prævia meritoria de congruo, cum ipsa sit primum meritum congruum : ideo ipsa poni potest absque alio imperio bono, et cum solo imperio pravo, vel sine ullo prorsus imperio præcedente.

Sed contra hoc potest argui quinto, quia 92
etiamsi concedatur posse aliquem actu re- Objectio v.
flexo velle piam affectionem credendi referendo eam ad finem pravum, adhuc pia affectio supernaturalis subsequens non erit effectus illius voluntatis pravæ, atque ideo non vitiabitur extrinsece, aut denominative ab ejus malitia : ad hoc enim requiritur, quod actus imperatus vere procedat ab actu imperante pravo. Quod autem pia affectio

Digitized by Google

eo casu non procedat ab actu imperante pravo, probari potest ex iis quæ cum P. Suar. diximus supra sect. III, nimirum; casu, quo aliquis una voluntate bona, et simul altera prava imperaret immediate assensum fidei, non infici etiam extrinsece assensum fidei ab imperio pravo, nec denominari malum ab ejus malitia, quia revera, non procederet ab illo sed solum ab imperio bono. Cujus rationem diximus esse quod Deus non daret concursum ad assensum fidei intuitu imperii pravi, sed solum intuitu imperii boni; procedere autem assensum fidei ab hoc imperio, non est solum procedere imperium, et subsequi assensum, sed ulterius includit, quod Deus intuitu talis imperii, et ad ejus exigentiam det suum concursum, et alia principia necessaria ad talem assensum, quod tamen Deus tunc non faceret intuitu imperii pravi, sed solum intuitus imperii boni. Hoc autem idem videtur dicendum in casu nostro, quo aliquis imperio pravo imperaret sibi piam voluntatem credendi. Tunc enim Deus non daret concursum, et principia necessaria ad piam affectionem intuitu imperii pravi, sed intuiti judicii credibilitatis, et motivi honesti aliunde propositi ad volendum credere, quare voluntas credendi, licet præcedat imperium pravum, non procedet ab illo, atque ideo, nec ab eo vitiabitur extrinsece, ad quod non sufficit præcedere imperium, nisi actus imperatus reipsa a tali imperio procedat.

93 Respond. tamen negando primum antec. et ad exemplum, quod in ejus probationem affertur ex assensu fidei, quem diximus non infici ab imperio malo, nec ab illo procedere, negamus esse paritatem. Ratio autem differentiæ petenda est ex proxime dictis: ideo enim assensus fidei non procederet immediate ab imperio malo, quia Deus decrevit non concurrere ad assensum fidei supernaturalem, nisi posito imperio immediato bono supernaturali, et ejus intuitu: quo non posito, Deus non concurreret, atque ideo etiamsi sit alterum imperium pravum, non movetur Deus ab eo, ut concurrat ad talem fidei assensum. Ad hoc autem, ut Deus concurrat ad affectum pium credulitatis supernaturalem, non prærequirit aliam dispositionem, vel imperium bonum, sed sufficit, quod motiva sufficienter posita sint: quia hunc concursum non debet dare Deus intuitu solum alterius dispositionis, aut meriti congrui, sed ex decreto et lege communi sua, quoties objectum proponitur, et aliæ causæ naturales exigerent concursum ad affectum naturalem, Deus elevat ex lege communi ad affectum supernaturalem. Quamvis ergo Deo displiceat voluntas illa mala imperans affectum credulitatis, ea tamen posita dat ex lege sua ejus intuitu concursum ad affectum credulitatis supernaturalem eliciendum. Sicut displicet etiam Deo voluntas mala sacerdotis volentis consecrare ad finem sacrilegum: et tamen ea voluntate et intentione posita, Deus ejus intuitu concurrit ad conversionem supernaturalem; quia ad hanc non præexigit dispositionem, aut meritum congruum ex parte ministri, sed solam ejus intentionem, etiamsi sacrilega sit.

Alia argumenta, quæ fieri possunt contra hanc nostram sententiam, proposuimus, et dissolvimus late in loco citato *de Pœnit.* Nunc addo eadem laudasse P. Suar, in 1, 2, tr. III, disp. VIII, *de actibus humanis,* sect. I, n. 15, *et seqq.* ubi dicit, valde probabile esse, quod actus fidei supernaturalis possit esse extrinsece malus ex imperio malo. Plus etiam concedit Gran. in præsenti tr. X, post disp. IV, *comment. in art.* 9, n. 4, ubi concedit, posse actum fidei infusæ denominari extrinsece malum ab imperio immediato malo, dum tamen non ab illo solo imperetur, sed etiam ab alio imperio bono.

Denique adverto, me olim in hac materia, 94
et postea in loc. cit. tomo *de Pœnit,* inter alia argumenta adduxisse ad probandum, quod actus supernaturalis possit imperari extrinsece ab actu malo, exemplum illius, qui ex fine vanæ gloriæ vult confiteri, et imperat sibi detestationem peccatorum, cui argumento ut responderet P. Hurt, in præsenti dicta disp. XLVI, § 59, plusquam deberet, meo judicio, concessit. Progreditur enim, ut concedat, quoties aliquis suo etiam legitimo confessario peccata sua confitetur, in iis tamen circumstantiis, in quibus confessio ipsa culpam venialem contineat, quia v. g. prælatus sub veniali præceperat ne tunc confiteretur, vel quia propter capitis defatigationem debebat tunc non confiteri, vel ob quamlibet temporis, loci, vel alterius generis circumstantiam, confessionem esse invalidam, et sacramentum irritum, imo, nisi ignorantia excuset, sacrilegium gravissimum, quia non potuit voluntas illa confitendi esse bona et supernaturalis, qualis ad sacramentum requiritur; in hoc tamen excessit, ni fallor, vir alioquin doctus et acris

Digitized by Google

ingenii, et sine causa revocat in dubium, vel damnat frequentissime valorem confessionum, in quibus pœnitentes non solent adeo scrupulose circumspicere, et examinare circumstantias omnes, an immunes sint ab omni prorsus culpa. Imo sæpe sine necessitate confessarium adeunt viri etiam religiosi, non ea hora, quæ a prælatis designata erat, sed alia contra prælati directionem, quod vix potest communiter a culpa veniali excusari, maxime propter leve aliquod scandalum non observatæ ordinationis prælatorum. Aliquando etiam confitentur die aliqua ad vitandum ruborem et verecundiam, et ne parum spirituales æstimentur, alioquin, die illa non confessuri : aliquando ex alio fine humano et non honesto, in quibus casibus si aliunde confessio integra sit, et doleant de peccatis, nemo certe coget eos ad repetendas ejusmodi confessiones, ut invalidas, et non parum argueretur falsa ea doctrina, ad quam defendendam necesse esset pœnitentes ad has angustias reducere contra communem omnium sensum, et praxim, et ut verum fatear, non erat necesse tanto dispendio argumentum illud solvere hæc omnia concedendo : Nam licet dolor de peccatis debeat esse actus supernaturalis ad effectum obtinendum in sacramento pœnitentiæ ; voluntas tamen ipsa confitendi et manifestandi peccata, non video unde necesse sit, quod sit semper supernaturalis ; sicut etiam in baptismo adulti requiritur ad remissionem peccatorum dolor de peccatis, qui sit actus supernaturalis : non tamen videtur necessarium, quod voluntas ipsa et intentio recipiendi baptismum sit supernaturalis, nec credo negari posse, quod justificetur in baptismo, qui cum debito dolore de peccatis, illum recipit, licet intentio illum recipiendi sit naturalis. Quare alii minori dispendio respondent ad illud argumentum nostrum dicendo, confessiones illas esse validas communiter loquendo, etiamsi pœnitens ex fine venialiter malo ad confessionem accedat ; quia quamvis voluntas confitendi sit mala venialiter, actus tamen doloris et propositi non est malus, sed bonus et supernaturalis ; nec vitiatur ab illa alia voluntate mala, quia ab illa non procedit, sed a voluntate non faciendi, aut suscipiendi sacramentum invalidum, et vitandi sacrilegii. Quam responsionem licet non existimem sufficientem, et ego in prædictis locis eam impugnarim ; minus tamen difficile ita responderi posset, quam condemnando, ut invalidas, et seclusa ignorantia, ut sacrilegas tot confessiones, quas adeo frequenter viri etiam timoratæ conscientiæ facere solent. Post hæc autem scripta vidi quæstionem hanc late disputatam apud Ripaldam dicto to. I, *de ente supernaturali*, qui nostræ sententiæ subscribit, et multa erudite, et ingeniose ad eam defendendam addit disp. L, per totam, quæ apud ipsum videri possunt.

DISPUTATIO XI

DE JUDICIO CREDIBILITATIS, QUOD PRÆCEDIT PIAM VOLUNTATEM CREDENDI.

De necessitate, et evidentia hujus judicii præcedentis diximus supra disp. V, sect. I, nunc reliqua, quæ ad ipsum pertinent, examinanda sunt; nempe de ejus supernaturalitate, de ejus objecto, et habitu, a quo procedit, et an suppleri possit aliquando per simplicem apprehensionem.

SECTIO I.

An judicium evidens de credibilitate debeat esse supernaturale?

Ratio dubitandi difficilis est pro utraque parte; nam si dicas esse supernaturale, ergo elicitur a fide ; nam omnis cognitio supernaturalis, vel est fidei, vel supponit cognitiones fidei, ex quibus deducatur; ergo ante actum fidei omnes aliæ sunt cognitiones naturales. Si vero dicas, esse naturalem, ergo non potest deservire immediate ad voluntatem supernaturalem. Sicut cognitio materialis non deservit immediate ad amorem spiritualem. 1 Ratio dubitandi.

Propter hæc insinuantur varii dicendi modi circa hanc difficultatem, quorum aliqui nullam habent probabilitatis speciem, ideo sufficit eos breviter recensere. Aliqui dicunt, illud judicium non solum esse natu- Variæ sententiæ.

Digitized by Google

rale, sed incertum, et fidei humanæ, vel opinionis. Contrarium tamen probavimus disp. V ubi vidimus, ad omnes fidei assensus prærequiri evidentiam prudentis credibilitatis. Alii dicunt, judicium illud esse supernaturale, et elicitum a fide; quia per unicum actum judicii asserimus, inquiunt, Trinitatem esse credibilem, et esse veram : prout hic actus dicit esse credibilem, præcedit voluntatem credendi, prout vero dicit esse veram, subsequitur voluntatem, et pendet ab ea. Hic modus dicendi multa involvit impossibilia, scilicet eumdem simplicem actum esse priorem realiter prioritate naturæ se ipso secundum diversas formalitates; quod tam repugnat, quam idem esse causam sui ipsius secundum diversas formalitates. Deinde siquidem post cognitionem credibilitatis, manet homo liber ad volendum credere Trinitatem, ergo post illam primam formalitatem judicii, potest non sequi voluntas, et per consequens nec alia formalitas ejusdem judicii, quod etiam aperte repugnat : vel dicendum est, subsequi aliam formalitatem invita voluntate, quod etiam est absurdum.

2 Propter hæc alii plane admittunt, illud judicium esse evidens, sed naturale secundum substantiam, licet nunquam habeatur, nisi ex supernaturali providentia et gratia Dei : quod judicium licet prærequiratur ad introductionem fidei, dicunt tamen non esse fundamentum fidei, quia fides introducta firmius et certius judicat res fidei esse credendas.

Huic sententiæ favent Gabriel, Almainus, Aragon, et alii, quos affert Ripalda I, tom. *De ente supernaturali*, disp. XLIX, sect. v, num. 27. Favet etiam P. Suarez, qui in præsenti, disp. V, sect. VIII, num. 12, fatetur judicium hoc esse naturale in substantia, et elici posse naturali discursu, et lumine intellectus cum generali concursu Dei, et supposita sufficienti experientia signorum, seu motivorum fundantium talem credibilitatem. Addit tamen n. 13 et 14, illud judicium non sufficere ad piam voluntatem supernaturalem credendi nisi adsint, prout adsunt, illuminationes supernaturales in intellectu, quæ adjuvent judicium illud, quas illuminationes supernaturales, ipse videtur ponere ita, un sint solum simplices apprehensiones supernaturales, quæ faciant concipere res fidei, prout oportet ad salutem. Citari etiam potest pro eadem sententia P. Coninch, in præsent disp. XIII, dub. III, ubi docet, judicium illud esse naturale in substantia, et supernaturale quoad modum : tum quia supponit revelationem, et propositionem objecti supernaturalis, tum quia dirigitur ad finem supernaturalem, et propter debilitatem et obscuritatem nostri intellectus indigemus illustratione gratuita, ut debito modo res fidei proponantur. P. Granado satis obscure loquitur in hoc puncto : nam tract II, disp. II, dicit, evidentiam credibilitatis non esse actum supernaturalem, sed ordinis naturalis : postea vero tr. IX, disp. IV, n. 4, dicit, judicium evidens prærequisitum ad voluntatem credendi debere esse supernaturale in substantia. Sed tamen in priori loco loquitur solum de judicio speculativo, quod est conclusio de credibilitate deducta ex principiis et motivis quæ eam probant; in posteriori autem loco agit de judicio ultimo practico, dictante hic et nunc esse bonum credere mysteria fidei. Ex quibus tandem constat merito ab Hurtado, disp. LXIII, § 6, reprehendi Lorcam, qui disp. XXXI, num. 6 dicit, esse temerarium explicare necessitatem gratiæ, quam concilia exigunt ad hujusmodi actus, negando eos esse supernaturales in substantia, et ponendo eos solum supernaturales quoad modum, seu necessitatem gratiæ ad eos eliciendos : quod quidem multi et graves auctores dixerunt.

Contraria tamen sententia verior est, et communis jam inter nostros recentiores, judicium illud esse supernaturale secundum substantiam, sicut, et ipsam voluntatem credendi. Quam tenent Hurtado, loco citato, Ripalda dicta disputat. XLIX, Granado citatus in posteriori loco, et alii recentiores communiter. Probatur primo ex concil. Araus. II can. 7, Cœlestino epistol. *ad episcopos Galliæ* cap. IX, ubi dicitur, cogitationem, seu pium consilium, quod ad vitam æternam pertinet, ex Dei gratia esse. Ex concilio Milevitano can. 4, ubi dicitur, « Donum Dei esse scire, quid facere debeamus, » ergo cum scire credibilitatem fidei; sit scire quid debeamus agere, fateri debemus hanc scientiam esse donum gratuitum Dei. Magis expresse Augustinus lib. II, *contra duas Epistolas Pelag.* cap VIII, ponderans illud Pauli II, *ad Corinth.* III, 5, *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, etc.* Sic ait, « quis non videat prius esse cogitare quam credere: nullus enim credit, nisi prius cogitet esse credendum, et hoc vult Apostolus non esse

3 Sententia verior, et communis.

Probatur ex Conciliis et Patribus.

Digitized by Google

ex nobis, sed ex gratia, » idem *de bono perseverantiæ* c. VIII, ait, « Deum dare cordi humano cogitationes pias per quas habeat fidem, » et c. XIII, tractans prædicta verba Pauli. « Cogitantes, inquit, credimus, et agimus quidquid credimus. Quod autem attinet ad pietatis viam, et verum Dei cultum, non sumus sufficientes cogitare, » etc. Idem *de prædestinatione Sanctorum* cap. II. Isidor. lib. II, *de summo bono* cap. X, sic ait : « Doctrina sine adjuvante gratia, quamvis infundatur in auribus, ad cor non descendit. Tunc autem Dei sermo auribus infusus ad cordis intima pervenit, quando Dei gratia mentem interius ut intelligat, tangit. » Ecce Patres non solum ad volendum credere, sed ad intelligendum, cognoscendum et cogitandum gratiam desiderant. Ideo hanc gratiam non solum *inspirationem*, sed *illuminationem* etiam appellant, ut habetur in Araus. can 5, ubi dicitur, « ad consentiendum prædicationi salutari esse necessariam illuminationem, et inspirationem Spiritus sancti. » Ergo sicut ex eo quod exigant gratiam ad volendum credere, deduximus supra disp. X, sect. III, supernaturalitatem voluntatis, sic debemus colligere supernaturalitatem cogitationis ex auxilio gratiæ, quod exigunt ad cogitandum, et intelligendum.

4 Nec satisfacit, si dicas istam cogitationem licet sit naturalis, esse tamen ex supernaturali providentia, et peculiari Dei beneficio. Non enim aliter loquuntur Patres, et concilia de auxilio gratiæ necessario ad assensum fidei, et ad affectum credendi, quam de illuminatione necessaria ex parte intellectus ad voluntatem credendi. Ratio deinde id suadet : quia si ad affectum supernaturalem credendi sufficit cognitio naturalis in substantia, non apparet cur actus fidei debuerint esse supernaturales, cum ex illis, licet naturales fuissent, potuissent procedere actus dilectionis, et aliarum virtutum supernaturales.

Dices, licet ipsa cogitatio secundum se non sit ex supernaturali providentia, et speciali gratia : cæterum ut congruam ad illam voluntatem posse esse ex tali providentia, quia sub ista consideratione connotat voluntatem supernaturalem, quæ ex tali cogitatione sequetur, et conducet etiam ad finem supernaturalem. Sed contra, in hoc sensu speciale adjutorium gratiæ non tam requireretur ad cogitandum, quam ad volendum credere, a qua voluntate denominatur cogitatio congrua. Hoc autem non videtur consonum Scripturæ et Patribus, quibus ipsa cogitatio dicitur indigere auxilio Dei, *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis :* II, *Cor.* III, 2.
non dixit : non sumus sufficientes cogitatione congrua, sed *cogitare*, et ideo addit : *sufficientia nostra ex Deo est*, non dixit solam efficaciam, seu congruitatem, sed ipsammet *sufficientiam* ex Deo esse, ideo etiam Milevitanum dixit, « donum Dei esse scire quid facere debeamus : » nec addidit, *quando id facturi sumus*, quia ipsum *scire* antecedenter ad operationem requirit auxilium gratiæ, et ipsa cogitatio in ratione propria cogitationis appellatur *illuminatio Dei*, ut ostendatur gratiam non solum consistere in conjunctione cogitationis cum consensu, sed etiam in cogitatione objecti, quæ non debebatur naturæ, nisi Deus ex sua liberalitate vellet mentis nostræ oculos illuminare. Deinde in hoc sensu ipsa creatio animæ dici posset non fieri sine speciali gratia Dei; nam etiam illa creatio prævidetur conjungenda cum bonis operibus supernaturalibus eliciendis ab anima. Denique si hoc solum intenderent Patres sane nihil decrevissent contra Semipelagianos, neque enim Semipelagiani, nec aliquis unquam dubitare potuit, quin antecedenter ad voluntatem credendi necessaria esset aliqua cogitatio, quæ esset congrua, si consensus voluntatis sequeretur : ergo Patres ultra hanc necessitatem cogitationis congruæ, quam ipsi negare non poterant : probare voluerunt ulterius aliam necessitatem auxilii Dei peculiaris, sine quo illa cogitatio haberi non poterat, eo quod esset cogitatio superioris ordinis, et indebita toti naturæ. Denique concilia et Patres non solum exigunt congruitatem, quæ supra cognitionem solum addit consensum voluntatis, sed etiam exigunt illuminationem, quæ tota se tenet ex parte intellectus, et quæ etiam deficiente consensu datur in eo qui resistit, et fortasse major, quam in eo qui consentit, et hanc illuminationem dicunt esse gratiam Spiritus sancti.

Secundo ergo a priori probatur conclusio, 5 Probatur ratione a priori.
quia si ad voluntatem credendi supernaturalem sufficeret cogitatio naturalis, ergo, et ad alios omnes actus voluntatis supernaturalis sufficerent cognitiones naturales objectorum : cur enim magis potest amari supernaturaliter bonitas credendi naturaliter

Digitized by Google

cognita, et non etiam bonitas Dei naturaliter cognita poterit supernaturaliter amari? sane nullum sufficiens discrimen poteris reddere: ergo dicendum est, ad omnem volitionem supernaturalem prærequiri cognitionem proportionatam, et ejusdem ordinis: sicut etiam ad amorem voluntatis non sufficit cognitio materialis phantasiæ, sed cognitio intellectualis, et ejusdem ordinis. Habet enim se, ut supra diximus, appetitus elicitus ad cognitionem, sicut appetitus innatus ad naturam; quare sicut ponitur diversus appetitus innatus pro diversitate naturæ, sic etiam pro diversitate principii cognoscitivi diversificantur appetitus eliciti. Est enim potentia appetitiva passio essentialiter orta a potentia cognoscitiva; et ideo omnis potentia appetitiva supponit cognoscitivam sibi correspondentem, et proportionatam, cui connaturaliter talis appetitiva debeatur, ergo sicut potentia volitiva spiritualis supponit cognoscitivam spiritualem; sic volitiva supernaturalis supponit cognoscitivam supernaturalem, ut diximus, et explicuimus disp. præcedenti sect. ultima.

6 Impugnatur Pater Suarez.

Unde obiter impugnari potest id, quod dicebat P. Suarez, intervenire debere apprehensiones supernaturales, quibus mediis illuminat nos Spiritus sanctus ad volendum credere: ipsum tamen judicium credibilitatis esse naturale, et ex solis viribus naturæ. Hoc, inquam, impugnari potest primo, quia vel apprehensiones illæ solæ absque ullo judicio sufficiunt ad volendum credere, ut aliqui dicunt, quos postea referemus; vel non sufficiunt sine judicio. Quod secundum ipse Suarez supponit; nam num. 14. post medium sic ait: « Ut voluntas moveatur, præsertim honeste ac prudenter, duo sunt necessaria, scilicet sufficiens apprehensio objecti, et judicium quod expediat illud credere: quia ergo voluntas credendi honesta est etiam supernaturalis, requirit ex una parte judicium prudens de credibilitate objecti: quia vero illud judicium datur de objecto supernaturali per medium naturale, ideo necessaria est illuminatio divina, quæ elevet intellectum ad concipiendum illud objectum altiori, et supernaturaliori modo, etc. » Quo supposito, argui potest contra ipsum, quia imprimis, si ad voluntatem illam utrumque prærequiritur, non apparet, cur magis apprehensio quam judicium debeat esse supernaturalis, et cur non e contra apprehensio possit esse naturalis, dum judicium sit supernaturale: imo magis videtur requiri supernaturalitas in judicio quam in apprehensione; nam apprehensio non videtur concurrere immediate, aut movere proxime voluntatem, sed remote et mediate, quatenus proponit objectum, quod postea judicetur; alioquin si apprehensiones possunt immediate movere voluntatem, non requireretur judicium, quod tamen necessario requiri dicit ipse Suarez. Non ergo conducunt apprehensiones, nisi mediate generando judicium, quod immediate voluntatem moveat. Non enim est sermo de aliis apprehensionibus requisitis ad assensum fidei intellectualem; nam illæ proponunt aliud objectum diversum, nempe illud, in quod fertur assensus fidei; quæ apprehensiones non possunt concurrere saltem immediate ad voluntatem credendi, quæ voluntas non versatur circa verum bonum, ut constat, atque ideo non potest moveri immediate veritate objecti, sed a bonitate credendi objectum taliter propositum: quare sermo est solum de apprehensione bonitatis credendi: ex qua generatur judicium de eadem bonitate. Quod ergo apprehensio hæc sit supernaturalis, parum refert si judicium ipsum, quod immediate et proxime movet voluntatem, non est supernaturale sed naturale. Nec satisfacit, quod dicit Suarez paulo antea, deesse in illo judicio naturali potestatem, seu efficacitatem ad movendam voluntatem, et quasi elevandam ad actum supernaturalem, et ad hoc conjungendam esse illuminationem illam supernaturalem. Hoc, inquam, non satisfacit, quia apprehensio illa supernaturalis non elevat utcumque voluntatem, solum quasi comprincipium, sicut habitus infusus ad supplendum defectum potentiæ naturalis in ordine ad actum et effectum supernaturalem: sed debet elevare per modum illuminationis, proponendo bonitatem objecti, et illuminando. Hoc autem non potest facere apprehensio, si judicium necessarium etiam est; nam licet aliqui dicant, posse voluntatem moveri a simplici apprehensione sine judicio, ut postea videbimus: illi tamen omnes qui dicunt requiri judicium, nec sufficere apprehensionem simplicem, consequenter dicunt, id esse, quia apprehensio solum illuminat immediate intellectum ad judicandum, a quo solo judicio potest illuminari proxime voluntas, et moveri saltem ad affectus absolutos. Alioquin ut dixi,

Digitized by Google

apprehensio illa sola supernaturalis sufficeret sine alio judicio de bonitate credulitatis : quare illa duo non videntur satis consequenter asseri, et conjungi in hoc modo dicendi.

7 Unde arguitur secundo, quia objectum illius apprehensionis, sive sit naturale, sive supernaturale, non apparet cur non possit terminare etiam actum judicii supernaturalis, cum terminet apprehensionem supernaturalem, et omnis apprehensio, maxime quæ proponit evidenter bonitatem objecti, prout per hanc apprehensionem proponi debet bonitas credendi, apta sit ad generandum actum judicii circa idem objectum, si ergo intervenit apprehensio supernaturalis, et hæc debet esse de bonitate credendi, alioquin non posset movere voluntatem ad volendam fidem, et credulitatem, quia bona est, non apparet quomodo ex illa apprehensione non generetur judicium etiam supernaturale de eodem objecto, et de tali bonitate credendi.

8 Tertio impugnatur, quia si ad voluntatem supernaturalem credendi sufficit judicium naturale, interveniente illustratione, et apprehensione supernaturali, idem dici posset in aliis voluntatibus supernaturalibus elicitis ab aliis virtutibus, sufficere ad illas judicium ultimum naturale, requiri tamen simul aliquam illustrationem, et apprehensionem supernaturalem, quæ elevet voluntatem, et illuminet sufficienter ad affectum supernaturalem, atque adeo tolletur de medio necessitas judicii supernaturalis ad quoslibet affectus supernaturales aliarum virtutum, et solum requiretur judicium naturale cum apprehensione supernaturali.

9 rguitur nconse- entia P. ninch, impu- :antur illius umenta.

Nec etiam idem inconsequentiæ periculum fugit P. Coninch loco supra citato, dum argumenta quibus probare vult supernaturalitatem quoad modum in eo judicio, probare videntur supernaturalitatem etiam in substantia, quam ipse negat. Probat enim imprimis num. 21. non esse supernaturale in substantia, primo quia, alioquin fides non esset initium et fundamentum vitæ, et status supernaturalis, sed initium inchoaretur ab illo judicio præcedente voluntatem credendi, quod videtur esse contra Patres non agnoscentes initium aliud præter fidem. Secundo quia fides, spes, et charitas ideo ponuntur supernaturales, quia sunt media per se ordinata ad finem supernaturalem, cum quo debent habere proportionem, et ad meritum præmii omnino supernaturalis : illud vero judicium non constituit nos ullo modo etiam inchoative in statu merendi, neque per se meretur, aut ordinatur ad meritum vitæ, nisi remote, et ratione alterius, quatenus est conditio prærequisita ad fidem.

Utraque ratio probaret, nec esse supernaturale quoad modum, prima; quia Patres dicentes fidem esse initium vitæ spiritualis, non loquuntur solum de initio supernaturali in substantia, sed de quolibet initio : imo potissime dicebant ad excludenda opera facta viribus naturæ, ne ab ipsis sumeretur initium salutis, et justificationis aut meriti in ordine ad salutem, loquebantur quippe contra Pelagium ponentem initium salutis ex operibus naturalibus; Unde Augustinus epist. cv. concludit. « Restat igitur, ut ipsa fides, unde omnis justitia sumit initium, non humano tribuamus arbitrio, neque ullis meritis, sed gratuitum Dei donum esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus, quoniam inde incipiunt bona quæcumque sunt merita. » Ad quod videri possunt plura alia loca apud Suarez lib. I *de Gratia* cap. XX, n. 11 et 12. Non minus ergo esset contra Patres ponere initium salutis ante fidem, quod esset supernaturale quoad modum, quam si esset supernaturale quoad substantiam : neque enim Pelagius ponebat ante fidem initium salutis supernaturale in substantia, sed omnino naturale, quod tamen Patres omnino excludere contendebant. 10

Unde secunda etiam ratio non minus retorqueri potest contra eumdem auctorem; quia non minus judicium illud credibilitatis ordinatur ad salutem et ad meritum, quam actus fidei; si quidem judicium illud est prærequisitum, et proxime movet ad piam voluntatem credendi, quæ non minus est meritoria salutis, quam aliæ voluntates bonæ, quæ oriuntur ex fide; nam sicut illæ in peccatore sunt solum merita de congruo, et in homine justo sunt merita condigna; ita pia voluntas credendi in peccatore est meritoria de congruo, et in homine justo de condigno; nec aliunde, nisi ab illa pia voluntate fides ipsa denominatur meritum congruum, vel condignum in ordine at salutem; non est ergo major ratio, cur assensus fidei debeat esse supernataralis in substantia, quam judicium præcedens credibilitatis. 11

Omnes ergo respondere debemus, quando

Digitized by Google

12 Nomine fidei comprehendunt Patres ipsam etiam voluntatem credendi.

Patres dicunt, fidem esse initium meritorum et vitæ spiritualis, nomine *fidei* comprehendere ipsam etiam voluntatem credendi, a qua assensus fidei habet suam bonitatem moralem formalem, et totam rationem meriti, ita ut et ipsa etiam voluntas credendi sit ex gratia peculiari per Christum, et illuminatio etiam præcedens ad volendum credere sit donum Spiritus sancti, prout ipsimet Patres in verbis supra relatis expresse docuerunt. Imo inde probant initium salutis esse debere ex gratia, quia fides et voluntas credendi, quæ est initium salutis et primum meritum, procedere debet ex gratia et illuminatione præcedenti Spiritus sancti : non ergo excludunt judicium credibilitatis, imo illud includunt in ipso initio salutis complete sumpto.

13 Objectio 1.

Restat nunc breviter respondere ad fundamenta eorum, qui volunt, judicium hoc esse naturale. Primo arguunt, quia hoc judicium supernaturale non potest esse obscurum, quia esset actus fidei, vel certe prærequireret voluntatem aliam determinantem intellectum, ad quam voluntatem prærequireretur aliud judicium, de quo esset eadem difficultas. Sed nec posset esse evidens, quia in via non habemus actus evidentes supernaturales, sed solum obscuros : tota enim evidentia quam habemus, oritur ex lumine naturæ, et ratione naturali convincente intellectum ad assensum : quæ naturalis evidentia non inducit necessitatem, nisi respectu virium naturalium intellectus. Hoc tamen, et fere alia argumenta quæ afferunt, procedunt ex principio falso, quod supponunt, nempe non posse esse actum supernaturalem in substantia nisi versetur circa objectum supernaturale, hoc est, tale, ut non posset actu naturali cognosci, sed exigat actum supernaturalem. In quo quidem non video quomodo consequenter loquantur ponentes voluntatem credendi supernaturalem in substantia, et id de judicio præcedente negantes. Voluntas enim nec habet, nec habere potest objectum aliud, nisi quod ab intellectu proponitur amandum. Peto ergo an voluntas credendi, quæ supernaturalis est, habeat objectum aliquod supernaturale? quod si id concedant, quia habet pro objecto honestatem fidei quam amat, idem certe objectum habet judicium præcedens; non potest enim voluntas ferri, nisi in illam eamdem bonitatem et honestatem, quam prius intellectus ei proponit. Sicut ergo bonitas illa fidei potest terminare voluntatem supernaturalem, cur non poterit eadem terminare cognitionem etiam supernaturalem. Aliqui ergo dicunt, judicium hoc esse supernaturale ex objecto, quia repræsentat honestatem credendi absque formidine repertam in assensu supernaturali. Ita Hurtado disp. LXIII, § 10. Alii melius et facilius negant supernaturalitatem judicii provenire ex supernaturalitate objecti, supponunt enim potuisse esse actus naturales circa eadem objecta, circa quæ versantur de facto actus intellectus et voluntatis, quos habemus in via; ita cum aliis Ripalda dicta disput. XLIX *de ente supernaturali*, sect. v, num. 31. objectum itaque de se indifferens est, ut cognoscatur, vel ametur per actum naturalem, vel supernaturalem : Deus tamen elevans hominem ad finem supernaturalem elevat etiam ad actus supernaturales proportionatos fini supernaturali, et statui gratiæ supernaturalis. Unde nec est repugnantia, quod de facto habeamus actus aliquos supernaturales evidentes, qui necessarii sunt ad hanc seriem actuum fidei, et aliarum virtutum, quos exercemus. Sic enim diximus disp. I, sec. VI. posse aliquando esse evidentem actum supernaturalem, quo judicamus infinitam veracitatem Dei. Imo idem Ripalda ubi supra, dicit, de facto prudentiam infusam elicere assensus evidentes, quibus judicat Deum esse amandum, superiori esse obediendum, et alia similia. Quod tamen loquendo saltem de judicio non ultimo circa honestatem operis, mihi difficilius est, quia prudentia infusa in ordine ad operationem aliarum virtutum præter ipsam fidem, subordinatur eidem fidei, et proponit honestatem operis dependenter ab aliqua revelatione Dei, vel ab aliqua veritate revelata, ut dixi disp. I, sect. XIII. ut ita verum sit, merita earum virtutum procedere ex fide, et fidem esse principium et fontem totius meriti; in ordine tamen ad ipsam fidem, quæ non potest fundari in eadem fide, non est inconveniens dari aliquam cognitionem evidentem supernaturalem.

Sed contra urget secundo Suarez dicta sect. VIII, n. 2, quia ratio et medium, per quod habetur judicium illud, est naturale, et per discursum naturalem potest fieri, videlicet hoc modo. Quidquid sufficienter proponitur est credibile : hoc objectum suf- 14 Objecti

ficienter proponitur ; ergo est credibile : in quo discursu major est nota per se lumine naturali, minor etiam experimento cognoscitur ; ergo judicium de conclusione naturale est. Granado licet tract. II, disp. II, n. 5, dixisset evidentiam credibilitatis esse conclusionem elicitam virtute præmissarum; postea tamen tract. IX, disp. IV, n. 11, loquens de ultimo judicio practico evidenti, quod præcedit affectum credibilitatis, dicit non esse discursum, sed simplicem assensum quem intellectus facit, supposita aliqua propositione mysteriorum fidei, qualis requiritur ad credendum. Ripalda vero dict. disput. XLIX, nu. 32, dicit, « judicium hoc non esse quidem acquisitum per discursum præcedentibus aliis judiciis supernaturalibus; esse tamen quemdam virtualem discursum continentem judicium evidens credibilitatis, ut objecti materialis, et testimoniorum, quæ mysteria fidei reddunt sufficienter credibilia, ut objecti formalis; quemadmodum discursus quidam virtualis est assensus supernaturalis fidei, et cognitio supernaturalis Angelica de existentia divina : id enim prævia apprehensione perfecta argumentorum fidei, facile potest contingere. » Hæc ille, in quibus in primis non placent exempla, quæ affert : nam cognitio quam Angelus naturaliter habet de existentia Dei per creaturas, non est proprie discursus virtualis, ut diximus supra disp. VII, sect. II. quia non infert unum ex alio, sed cognoscit unum in alio, tanquam in medio, quod quidem non sit medium *ex quo*, sed medium *in quo* aliud cognoscitur; in quo nullus prorsus discursus intercedit, quia non est duplex assensus etiam virtualiter, sed unicus indivisibilis et simplicissimus, quo dicitur, *creatura hæc pendet a Deo existenti*, esset autem discursus virtualis, si diceret, *Deus existit quia creatura dicit ordinem ad ipsum* : ut ibi latius explicuimus. Quare si judicium credibilitatis est, sicut cognitio illa Angelica, non erit discursus nec formalis, nec virtualis. Unde non bene affertur illud alterum exemplum assensus fidei : in illo enim datur vere et proprie discursus saltem virtualis, quo dicitur, *Incarnatio facta est, quia Deus est summe verax, et illam revelavit*. Omnis autem talis discursus virtualis resolvi potest in formalem, in quo eadem conclusio inferatur ex præcedentibus præmissis; quare si judicium credibilitatis est similis assensui fidei, consequens est, ut sicut in fide potest intervenire discursus formalis, ut concedit idem Auctor disp. LV, sect. v. nu. 31, sic etiam judicium credibilitatis possit ex præcedentibus præmissis inferri.

Ego existimo, judicium hoc posse utroque 15
modo fieri, nempe per discursum, et sine discursu, et utroque casu posse esse supernaturale. Et in primis potest fieri per discursum formalem, vel virtualem, quo, ex modo quo res fidei proponuntur, inferamus evidenter eas esse prudenter credibiles, et debere credi. Nec video cur hoc non possit esse judicium ultimum, et proxime ac sufficienter movens ad piam voluntatem credendi : nam esse genitum ex discursu non tollit, quod sit practicum, et ostendat ultimo amabilem seu volibilem honestatem et bonitatem fidei. Et quamvis ante voluntatem credendi supponatur etiam cognitio reflexa de certitudine radicali actuum præcedentium, quibus proponitur obligatio credendi, ut explicuimus disp. V, sect. I. quam cognitionem diximus esse intuitivam, cum versetur circa statum quem habent in intellectu objecta fidei, et circa modum, quo proponuntur, qui modus cum sit intra nos, potest intuitive a nobis percipi ea ratione, qua percipimus nostros actus intellectus et voluntatis : illa tamen cognitio reflexa, non videtur esse ultima, vel certe non est necesse quod sit ultima ; nam judicium ultimum proponens voluntati objectum amandum debet judicare de bonitate objecti amandi, illa autem cognitio reflexa non tam videtur judicare de bonitate actus fidei, quam de certitudine actuum præcedentium, quibus proponitur obligatio et honestas credendi : quare restat, quod ex illa cognitione inferatur alia de honestate et bonitate credendi, quod solum ultimum judicium proxime movens voluntatem, ut velit assensum fidei propter ejus bonitatem, oportet quod sit supernaturale, ut habeat proportionem cum affectu piæ affectionis, qui debet esse supernaturalis. Nec obstat, quod præmissæ sint naturales : quia jam vidimus supra disp. I, sect. XIII, assensum conclusionis theologicæ esse supernaturalem, licet una præmissa sit naturalis. Nam ut sæpe diximus, supernaturalitas horum actuum non provenit ex objecto exigente de se actum supernaturalem, sed ex eo, quod Deus elevat per concursum et principia supernaturalia ad actus voluntatis

Digitized by Google

pertinentes ad salutem, et ad cognitiones saltem proxime conducentes, et moventes ad ejusmodi actus voluntatis. Aliunde vero non debemus ponere supernaturales omnes actus intellectus, qui remote possunt deservire ad affectum voluntatis supernaturalem, ut vidimus supra disp. IX, sect. IV, quia alioquin maxima pars nostrarum cogitationum esset supernaturalis in substantia. Quod si adhuc aliquis velit, illam etiam priorem notitiam evidentem de certitudine obligationis, ex qua infertur ultima conclusio practica, esse supernaturalem, non erit multum de hoc contendendum.

16 Addo ego, posse etiam judicium illud ultimum evidens credibilitatis poni sine discursu, sed ut notitiam quamdam immediatam de bonitate et honestate credendi, prout indicant auctores citati. Posita enim notitia motivorum credibilitatis, et cognitione reflexa, de modo quo apprehenduntur et proponuntur, potest intellectus sine ullo discursu, seu immediate judicare, in his circumstantiis, et cum his notitiis præcedentibus, honestum et necessarium esse credere propter divinam revelationem ea quæ proponuntur credenda. Quod in exercitio etiam aliarum vitutum contingere videtur: ad voluntatem enim honestam subveniendi huic indigenti non est necessse semper formare hunc discursum: honestum est subvenire indigenti: iste nunc indiget: ergo honestum est ei subvenire. Sed visa ejus indigentia, possumus formare sine discursu judicium ultimum practicum immediatum dictans, in his circumstantiis, et cum tali notitia indigentiæ honestum esse huic subvenire; quod judicium pertinet ad prudentiam. Similiter ergo honestas fidei poterit practice judicari absque discursu, attentis circumstantiis, et notitia reflexa de modo quo motiva nobis proposita sunt: tunc enim ex terminis patet honestum esse in his circumstantiis non dissentire, sed credere, quæ proponuntur.

17 Unde obiter infero, prudentiam infusam posse fortasse aliquando utriusque generis actus elicere, scilicet mediatos cum discursu, atque etiam immediatos et sine discursu. Cum enim utrique actus deservire possint immediate, et proxime per modum judicii practici ultimi ad voluntatem supernaturalem; utrique debent esse supernaturales et eliciti, ut suppono a prudentia infusa. Cum hoc tamen discrimine, quod judicia sive cum discursu sive sine illo, quæ deserviunt immediate ad voluntatem piam credendi, non debeant fundari in fide, nec in auctoritate divina, sed aliunde debeant judicare de bonitate et honestate credendi. Cum enim præsupponantur ad fidem, non debent oriri ex fide, sed aliquo modo fidem inchoare. At vero judicia practica ultima circa honestatem aliarum virtutum infusarum debent, si aliquando fiunt, fundari in fide et auctoritate divina, ut hoc modo merita omnia supernaturalia præter ipsam fidem oriantur a fide. Et quidem quando judicium practicum ultimum fit per discursum, facile intelligitur quomodo oriatur ex fide; procedere enim potest ex una præmissa de fide, qua creditur, v. g. eleemosynam esse honestam quia Deus ita testatur, et ex altera, qua judicatur in his circumstantiis concurrere conditiones saltem apparentes eleemosynæ, ex quibus concluditur bonum esse hic et nunc subvenire huic proximo petenti, etc. Quæ conclusio practica pertinet ad prudentiam infusam, ut diximus supra disp. I, sect. XIII. Quando vero judicium practicum ultimum non est conclusio deducta per discursum, sed cognitio immediata dictans bonum esse hic et nunc subvenire huic petenti, quem actum diximus pertinere posse aliquando etiam ad prudentiam infusam, quando immediate movere potest ad voluntatem supernaturalem eleemosynæ: tunc, inquam, hic etiam actus fundatur in fide, et oritur a fide: quia licet non habeat pro motivo formali intrinseco objectum formale fidei, non enim credit bonam esse hanc eleemosynam quia id Deus dicit, sed ex terminis judicat bonam esse in his circumstantiis, supponitur tamen præcognita bonitas hujus eleemosynæ ex motivo fidei, et post factam reflexionem supra has omnes notitias, et supra earum certitudinem et modum quo hæc omnia proponuntur intellectui, succedit judicium illud practicum immediatum, quo ex ipsis terminis intellectus dictat, in his circumstantis, hoc est, stantibus talibus notitiis de bonitate eleemosynæ, bonum et aliquando etiam obligatorium esse subvenire petenti: quod judicium oritur etiam ex fide: non ita ut habeat pro motivo etiam partiali testimonium Dei, sed ita ut notitia præcedens fidei de bonitate, aut necessitate eleemosynæ, sit una ex circumstantiis, in quibus ex terminis apparet

Digitized by Google

bonitas eleemosynæ hujus hic et nunc eligendæ, quod sufficit, ut voluntas dandi hanc eleemosynam ortum habeat ex fide, et fundetur in fide, si quidem ultima bonitas practica hujus eleemosynæ eligendæ resultat partialiter ex præcedente notitia fidei de bonitate eleemosynæ, debet autem judicium hoc ultimum practicum esse supernaturale, cum ex ipso immediate, et proxime moveatur voluntas ad electionem hujus eleemosynæ. Addo tamen, communiter et regulariter non videri posse contingere ejusmodi actus prudentiæ infusæ circa materias aliarum virtutum sine discursu ex fide: quia fides communiter non docet, eleemosynam hic et nunc esse honestam, sed revelat solum honestatem misericordiæ, castitatis, etc. in communi, quare cum aliunde constat ex circumstantiis præsentibus, hic intervenire objectum illius virtutis, inferimus per discursum honestatem hujus actionis in particulari. Si tamen aliquando fide constare posset honestas particularis hic et nunc, posset prudentia ex reflexione supra hanc notitiam judicare immediate hic et nunc stante tali notitia fidei ita esse operandum.

rius- neris eli- tur o- abitu pru- , an rsis?

Posset tamen dubitari, an utriusque generis judicia eliciantur ab eodem habitu infuso prudentiæ, an a diversis. Videntur enim non posse pertinere ad eumdem habitum, cum nullum habeant objectum formale etiam partiale commune : nam licet conclusiones omnes prudentiæ infusæ in materia eorum virtutum recipiant tanquam motivum formale partiale auctoritatem divini testimonii, et ideo possint pertinere ad eumdem habitum infusum prudentiæ : judicia tamen immediata practica non habent ullo modo pro motivo etiam partiali auctoritatem divinam, sed singula habent pro motivo veritatem honestatis particularis practicæ, quæ consurgit ex circumstantiis præsentibus, quæ honestas peculiaris affirmatur immediate per singula illa judicia practica, quare non minus videntur differre inter se judicia illa, quam differant volitiones consequentes eorum objectorum ; quæ tamen, quia singulæ habent pro motivo adæquato honestatem propriæ virtutis, non pertinent ad eumdem habitum infusum voluntatis, sed ad plures diversos.

Potest autem hoc confirmari primo ex iis, quæ diximus ubi supra dicta disp. I, sect. XIII, deo unum habitum infusum sufficere ad omnes conclusiones practicas circa honestatem virtutum moralium diversarum, licet in voluntate sint plures habitus infusi ad ea objecta amplectenda ; quia voluntas non respicit intrinsece motivum fidei, sed solam honestatem objecti ; prudentia autem infusa in omnibus iis conclusionibus practicis respicit intrinsece saltem partialiter motivum fidei : unde fieri videtur, quod quando judicia practica prudentiæ infusæ non respiciunt intrinsece motivum fidei, sed solam honestatem objecti, non possint magis pertinere ad eumdem habitum infusum quam actus voluntatis, qui versantur circa honestates diversarum virtutum.

Confirmatur secundo ex dictis eodem loco ubi diximus, judicium credibilitatis supernaturale non pertinere ad eumdem realiter habitum prudentiæ infusæ, a quo eliciuntur judicia practica circa honestates aliarum virtutum ; quia nimirum alia omnia judicia habent pro motivo intrinseco partiali auctoritatem divinam, seu motivum fidei, quod motivum non habet judicium credibilitatis, cum non affirmet honestatem credendi, quia Deus eam revelavit, sed propter alia motiva, vel immediate et ex terminis. Propter eamdem ergo rationem hæc judicia practica, quæ non sunt conclusiones deductæ ex fide, non pertinebunt ad eumdem habitum, ad quem pertinent illæ conclusiones, quia non magis habent pro motivo intrinseco partiali testimonium Dei, quam illud habeat judicium evidens credibilitatis.

20 Hæc sane probabilem reddunt hanc partem, pro qua sunt auctores graves, quos loco citato adduximus, docentes prudentiam infusam non esse unum simplicem habitum, sed aggregatum ex pluribus partialibus. Sed neque in hoc puncto aliquid possumus certo definire : responderi enim posset, hæc omnia judicia practica pertinere adhuc ad eumdem simplicem habitum infusum : nam licet non sint conclusiones deductæ ex eodem motivo formali partiali testificationis divinæ, sed cognitiones practicæ immediatæ de honestate objecti : videntur tamen habere aliquam unitatem, et communicationem in objecto formali, quia ipsamet honestas practica operationis, de qua fertur ultimum judicium practicum, resultat partialiter ex eo, quod proposita sit taliter honestas eleemosynæ, v. g. vel temperantiæ, per notitiam fidei præcedentem circa honestatem talium objectorum,

Digitized by Google

quæ notitia fidei taliter propositæ est una ex circumstantiis, ex quarum circumspectione et reflexione fit postea judicium illud practicum immediatum; quare in iis omnibus videtur esse aliquid commune ex parte objecti, nempe notitia fidei præcedens circa honestatem communem talis virtutis, quod videtur sufficere, ut idem habitus infusus possit ad ea omnia extendi. Præsertim cum hæc omnia judicia practica eodem modo subordinentur fidei, eamque supponant, et in ea fundentur modo supra explicato. Nec eadem est ratio de actibus voluntatis virtutum infusarum; ii enim ullo modo attingunt formaliter intrinsece fidem, vel ejus objectum formale, ut objectum suum, sed solam honestatem et convenientiam cum natura rationali, cum tamen judicium practicum respiciat formaliter fidem, cum ex terminis ipsis, hoc est, ex tali propositione honestatis revelatæ, et talibus circumstantiis judicet operationem hanc esse honestam. Denique nec videtur esse eadem ratio de judicio credibilitatis, ut illud etiam pertineat ad eumdem habitum infusum : nam judicium illud nec fundatur in fide, nec habet fidem, aut ejus objectum pro motivo, vel objecto formali partiali; quare minus convenit cum judiciis practicis circa alias virtutes, quam ipsa judicia conveniant inter se.

21 Video, hæc omnia exposita esse objectionibus, et responsionibus : posset enim opponi, quod sicut judicia illa practica immediata attingunt ex parte objecti partialiter ipsam fidei notitiam tanquam circumstantiam constituentem ultimam honestatem practicam talis operationis; sic etiam voluntas eleemosynæ subsequens respiciat intrinsece eamdem notitiam fidei, debet enim attingere eamdem omnino honestatem, quæ ultimo et proxime proponitur per judicium ultimum practicum : quare si judicium practicum proponit honestatem practicam constitutam partialiter ex circumstantiis, quarum una est notitia fidei præcedens; eamdem honestatem constitutam ex eisdem circumstantiis debet attingere voluntas consequens : unde jam omnes voluntates supernaturales diversarum virtutum ortæ ex talibus judiciis practicis immediatis possent habere inter se eamdem unitatem sufficientem, ut possent procedere ab eodem habitu infuso voluntatis, quam habent judicia practica præcedentia.

22 Contra discrimen etiam assignatum judicii credibilitatis opponi posset, quod licet judicium illud non supponat actum fidei, nec illum attingat ex parte objecti tanquam circumstantiam honestatis; supponit tamen propositum objectum fidei et ejus motiva, et ex hac propositione, tanquam ex motivo, vel circumstantia præcedente judicat obligationem credendi, et ejus honestatem; quare jam videtur attingere ex hac parte objecti aliquid commune cum illis aliis judiciis, ratione cujus possent pertinere ad eumdem habitum infusum : si omnia illa possunt ad eumdem habitum pertinere propter non multo majorem convenientiam, quam habere videntur ex parte objecti.

Vides totum hunc punctum problematicum esse, in quo pro neutra parte firmum sit fundamentum ad oppugnandum, vel propugnandum. Ego sane ægre feror ad multiplicandos habitus infusos sine aliqua necessitate : quare, licet facile concedam in prudentia acquisita non esse eumdem adæquate habitum, qui eliciat judicium practicum per discursum et ex aliis præmissis, et qui eliciat judicium practicum sine ullo discursu etiam virtuali, sed ex terminis; quia objectum formale utriusque judicii est diversum : loquendo tamen de habitu infuso non est tanta necessitas multiplicandi habitus; neque enim debemus solum attendere ad objecta, sed etiam ad finem, ad quem ejusmodi habitus infunduntur, ut fiant operationes proportionatæ nostræ saluti supernaturali. Quare si in ordine ad eum finem unus actus, vel unum objectum æquivaleret fere alteri; non debent dari habitus infusi diversi, licet in se habeant differentiam specificam, vel etiam majorem propter quod diximus supra disp. præcedenti, eumdem habitum infusum elicere actus reflexos supra honestatem formalem actus sui directi, quia utraque bonitas æquivalet ad finem salutis. Similiter ergo in casu nostro videtur esse æquivalentia inter judicium de honestate, quod sit conclusio deducta ex actu fidei, et alia præmissa, et inter judicium de eadem honestate, quod non sit conclusio, sed assensus immediatus ex terminis, quo practice judicamus, in his circumstantiis, et stante tali propositione objecti, et tali notitia fidei de honestate in communi talis virtutis, honestum et necessarium esse credere. Ad finem enim horum actuum supernaturalium parum videtur referre, quod judicium illud fiat cum discursu, 23

Digitized by Google

vel sine discursu ex apprehensione circumstantiarum; quare non immerito possumus credere eumdem habitum ad utrumque judicii genus extendi. Unde rursus videtur inferri, non esse plures habitus infusos ad hæc judicia pro diversitate honestatum quas proponunt : quia cum dixerimus dicta sect. XII, eumdem habitum infusum elicere conclusiones illas practicas circa honestates omnium virtutum, et aliunde nunc ponamus in ordine ad finem horum habituum supernaturalium æquivalere conclusiones practicas, et judicia etiam practica sine discursu circa easdem honestates : consequens est, ut unus et idem habitus infusus, qui sufficit ad omnes illas conclusiones practicas, sufficiat etiam ad judicia illa omnia practica sine discursu circa easdem honestates, dummodo ea omnia judicia practica fundentur in fide eo modo, quem supra explicuimus.

3 Cum hoc denique stare potest, quod ad judicium evidens ultimum, et practicum credibilitatis, sive illud cum discursu, sive sine discursu fiat, detur habitus infusus distinctus ab habitu qui elicit judicia practica circa honestates aliarum virtutum. Vidimus enim aliquam majorem diversitatem esse inter judicium illud credibilitatis, quod non fundatur in fide, et illa alia judicia circa honestates aliarum virtutum, quæ omnia fundantur in fide, quam sit inter judicium circa misericordiam et judicium circa temperantiam, etc., quando utrumque fundatur in fide. Qui excessus diversitatis, licet magnus fortasse non sit, potuit tamen sufficere per modum congruentiæ ad distinguendos eos habitus infusos, quorum distinctio expediebat ad hanc seriem actuum, et habituum supernaturalium, in qua sicut Deus voluit fidem esse separabilem a spe, et spem a charitate, et ideo multiplicavit realiter eos habitus; ita voluit etiam, quod in peccatore simul cum actibus fidei, quos in statu peccati exercet, præcedant judicia credibilitatis supernaturalia necessaria ad eas voluntates credendi, atque adeo sicut manet etiam habitus infusus piæ affectionis ad volendum credere, manet etiam in intellectu habitus infusus necessarius ad judicia credibilitatis, cum sit eadem ratio de permanentia utriusque habitus. Cum ergo aliunde communis sententia supponat non manere in peccatore habitus infusos aliarum virtutum moralium, consequens videtur, quod nec maneat in intellectu prudentia infusa in ordine ad actus earum virtutum; oportebat ergo, ut in hac serie et ordine darentur separabiles, et distincti habitus infusi ad judicium circa honestatem credendi, et ad judicia circa honestates aliarum virtutum : quæ distinctio habituum non erat etiam violenta, cum major unitas reperiatur, ut diximus, inter objecta judiciorum aliorum quæ omnia fundantur in fide, ad invicem comparata, quam inter illa judicia, et judicium credibilitatis, quod neque oritur ex fide, neque in illa fundatur : et hæc sufficiat dixisse occasione illius argumenti, in quo petebatur, an judicium hoc credibilitatis fiat cum discursu vel sine illo; quæ forte quæstio non erat tanti ponderis; cum utroque modo possit esse judicium supernaturale, sed ne quispiam fortasse putaret, magnum in ea latere mysterium, oportuit breviter insinuare difficultatis capita, quæ pro utraque parte poterant occurrere.

Ultimo itaque contra supernaturalitatem judicii credibilitatis argui solet, quia non potest explicari ad quem habitum infusum pertineat judicium illud, nec quale principium supernaturale habeat. Ad hoc tamen respondebitur sectione sequenti. Objectio ultima.

SECTIO II.

A quo habitu infuso eliciatur judicium credibilitatis.

Prima sententia multorum dicit, hoc judicium elici ab ipso eodem habitu infuso fidei. Hanc tamen impugnavimus supra disp. V, sect. III, ubi vidimus non posse elici ab habitu fidei, ad quem vero habitum spectet, reservavimus in hunc locum. Vide, quæ ibi dicta sunt, ne iterum ea nunc repetamus. 24 Prima sententia.

Supposito ergo, quod non eliciatur ab habitu fidei, est secunda sententia aliorum, quos refert Granado tract. IX, disp. IV, num. 9 qui dicunt, hunc actum elici ab aliquo dono Spiritus sancti. Quos tamen ipse impugnat ibi, et latius Suarez disp. VI, sect. VIII, num. 11, quia dona Spiritus sancti non sunt in peccatore. Ad hoc tamen dici posset, suppleri tunc per auxilium actuale extrinsecum, vel intrinsecum. Quare melius arguunt ex eo, quod dona illa Spiritus sancti dantur ad extraordinarios effectus gratiæ, qui sunt præter communem et ordinarium modum, Secunda sententia.

Digitized by Google

juxta specialem motionem extraordinariam Spiritus sancti; motio vero ad volendum credere non est talis, sed communis et ordinaria omnibus adultis; ideo ipse Suarez putat, judicium hoc non esse supernaturale in substantia, quia non potest elici a prudentia infusa propter argumenta, quæ ex ipso adduximus et dissolvimus sect. præcedenti.

25 Sententia communis.

Communis ergo sententia, quæ mihi semper placuit, docet elici ab habitu prudentiæ infusæ, ita Valentia in præsenti disp. I, q. I, puncto 4, Coninch. disp. XIII, dub. 2: ipse tamen dub. 3 dicit esse solum supernaturale quoad modum. Hurtado disp. LXIII, sect. II, § 8 et 10 concedit esse supernaturale in substantia, et esse actum prudentiæ. Item Ripalda disp. XLIX *de ente supernaturali* num. 33 et alii recentiores communiter. Adverte tamen aliquos ex his auctoribus distinguere duo judicia credibilitatis; unum primum, quo cognoscitur honestas credendi, ut explicat Hurtado, seu objectum propositum esse evidenter credibile, ut explicat Coninch. Alterum vero judicium requiritur postea dictans hic et nunc esse credendum. Primum judicium dicunt non esse actum prudentiæ, sed solum secundum, quod est practicum, et dirigit ad operandum.

26 Quid sentiat auctor de hac judiciorum diversitate.

Hanc diversitatem judiciorum nunquam satis capere potui, vel certe modus, quo eam explicant, reddit eam difficilem. Dicit enim Hurtado § 8, primum illud judicium non pertinere ad prudentiam in aliis virtutibus: nam prudentia, v. g. non considerat honestatem misericordiæ, alioquin omne judicium supernaturale præcedens actus virtutum infusarum pertineret ad prudentiam, sed præcise repræsentat convenientiam, ut hic et nunc exerceantur virtutes quas dirigit. Quod quidem dictum difficile intelligitur: nam vel prudentia dictat solum circa voluntatem eleemosynæ, v. g. vel dictat etiam circa ipsam eleemosynam externam. Primum dici non potest: tum quia non requiritur cognitio reflexa supra voluntatem bonam, quoties volumus opus virtutis, sed sufficit cognoscere honestatem objecti: illud autem secundum judicium prudentiæ ponitur ab eo auctore necessarium ad quodlibet opus honestum: tum etiam, quia judicium prudentiæ dictans voluntatem eleemosynæ non potest illam dictare, nisi ostendat bonitatem illius voluntatis: frustra enim aliquid proponeret voluntati, nisi ostendat simul esse bonum: ergo prudentia ostendit honestatem illius voluntatis, quia nullam aliam rationem boni potest in ea ostendere: ergo prudentia considerat honestatem misericordiæ contra id, quod ille auctor supponit. Si vero dicat, prudentiam dictare ipsam eleemosynam externam; urget fortius idem argumentum, quia non potest dictare voluntati eleemosynam, nisi ostendat ei bonitatem aliquam eleemosynæ: ergo honestatem misericordiæ, cum nullam aliam bonitatem possit ostendere. Falso ergo supponitur prudentiam non considerare honestatem operis honesti quod præscribit, nec per hoc possunt distingui illa duo judicia.

Difficilius tamen explicat Coninch. ubi supra n. 15 differentiam inter illa duo judicia; dicit enim primum illud judicium non esse actum prudentiæ, quia est speculativum probans credibilitatem solam objecti, ut dixerat etiam Turrianus in præsenti disp. VII, num. 4 versus finem, addit autem Coninch, illud primum judicium posse esse etiam in eo, qui ob malam voluntatem judicat res fidei hic et nunc non esse sibi credendas: quo loquendi modo videtur indicare, secundum judicium, quod dicit pertinere ad prudentiam, non posse esse in eo qui ex depravato affectu non vult credere. Quæ omnia difficilia sunt. Primo, quia primum judicium dictans credibilitatem fidei non dicit solum res fidei posse credi, sed etiam dicit debere credi: alioquin non erit judicium credibilitatis, hoc est, ostendens motiva proposita tanti esse ponderis, ut obligent ad credendum, nec hæreticus peccaret contra fidem, si solum cognosceret res fidei posse credi, non tamen cognosceret obligationem credendi. Primum ergo judicium, quod datur etiam in hæretico, dictat debere res fidei nostræ hic et nunc credi: quomodo ergo cum hoc judicio potest simul stare aliud dicens hic et nunc non esse credendum? Peto enim quid negat hoc secundum judicium? Solumne actum fidei futurum, an etiam debitum, seu convenientiam credendi? Primum dici non potest, nam in eo qui credit, non prærequiritur judicium affirmans assensum fidei futurum, nec etiamsi daretur, posset influere, aut movere ad fidem, quam jam supponit futuram, sicut nec scientia visionis potest esse causa sui subjecti propter eamdem rationem: quare nec potest judicium illud pertinere ad prudentiam, cum non sit practicum, sed magis

speculativum, quam primum. Unde arguitur secundo, quia judicium credibilitatis ultimum non debet esse tale, cum quo non possit stare dissensus ad fidem: alioquin hæreticus non haberet omnia prærequisita in actu primo proximo ad volendum credere, atque ideo non peccaret: ergo ex hoc capite quod cum primo judicio possit esse voluntas non credendi, non debet negari illud esse practicum et ultimum. Unde rursus tertio arguitur, quia si primum judicium affirmat obligationem credendi, non potest cum illo stare aliud secundum judicium negans convenientiam credendi, nam contradiceret primo, nec possunt esse simul duo judicia contradictoria; solum ergo potest cum illo judicio stare aliud dicens fidem esse difficilem, vel noxiam ad aliqua alia, quod judicium requiritur ad libertatem fidei, et datur etiam in homine fideli; non tamen potest esse judicium dicens absolute non esse credendum hic et nunc, seu non debere credi, quia esset contra evidentiam prioris judicii affirmantis debere credi. Restat ergo, quod primum illud judicium si vere affirmat, attentis omnibus circumstantiis credibilitatem objecti, hoc est, obligationem credendi, sit practicum, atque adeo possit pertinere ad prudentiam directivam.

Dixi, si affirmat, *attentis omnibus circumstantiis* credibilitatem, etc. quia si solum affirmaret credibilitatem in abstracto, hoc est, aliquando posse, vel debere credi, non esset sufficiens, ut moveret proxime voluntatem, quia non ostenderet bonitatem fidei in his circumstantiis: nos autem loquimur de judicio dictante credibilitatem, vel in omnibus, vel saltem in his circumstantiis; hoc enim solum est proprie judicium credibilitatis, quod debet præcedere voluntatem credendi, et de quo quærimus, ad quem habitum pertineat. Nam illud dictans solum credibilitatem, seu debitum credendi, abstrahendo ab his circumstantiis, non esset judicium practicum, nisi forte partialiter et remote, magis autem esset speculativum: sicut judicium dictans obligationem puniendi malefactores auctoritate publica, non est practicum respectu illius, qui non habet publicam auctoritatem. Quare si de illo solo judicio loquuntur quando negant illud esse practicum, vel pertinere ad prudentiam, facile id concedemus, sed non est ad rem, quia quæstio præsens est de judicio illo, quod necessario prærequiritur ad voluntatem credendi, et quod ostendit credibilitatem, seu motivorum pondus inducens necessitatem et obligationem non dissentiendi, sed credendi, quod dicimus esse practicum, et pertinere ad prudentiam infusam.

29 *An judicium hoc vocari debeat actus prudentiæ.*

Adverte tamen primo in hoc posse esse quæstionem de nomine, an judicium hoc vocari debeat actus prudentiæ: nam prudentia solet communiter assignari inter virtutes morales, et una ex quatuor cardinalibus, quatenus inclinat ad judicandum, quid sit agendum attentis omnibus circumstantiis circa materias virtutum moralium: hoc autem judicium non dictat, quid sit agendum circa materiam alicujus virtutis moralis, sed circa fidem, quæ est virtus theologica. Unde Granado ubi sup. n. 11, fatetur hoc judicium non pertinere ad prudentiam illam, quæ est una ex quatuor virtutibus cardinalibus, sed ad specialem aliam prudentiam, quæ inclinat ad judicandum hic et nunc esse honestum credere, sicut prudentia communis inclinat ad judicandum, quid sit agendum, attentis omnibus circumstantiis circa materias aliarum virtutum moralium, in quo, ut dixi, erit quæstio de nomine, et jam nos sect. I admisimus, hunc esse habitum distinctum ab habitu infuso prudentiæ, qui versatur circa materias aliarum virtutum, quare dum res ipsa intelligatur, de nomine prudentiæ specialis, vel communis parum curabimus.

30

Unde adverto secundo, eodem modo posse esse quæstionem de nomine, quatenus aliqui in universum dicunt, prudentiam infusam in suis actibus supponere, necessario actus fidei, cui subordinatur, ut ex S. Thoma, et aliis probat Turrianus dicto dub. 4, et ideo dicit, judicium hoc credibilitatis non posse pertinere ad prudentiam infusam, cum non præsupponat fidem, sed potius ad fidem præsupponatur; hoc tamen, ut dixi pertinebit etiam ad quæstionem de nomine, et nos concessimus jam sectione præcedenti, judicium hoc non pertinere ad eum habitum infusum prudentiæ, cujus actus inferuntur ex actibus fidei, vel fundantur in fide, sed ad alium habitum specialem, quem distinguimus a prudentia illa infusa communi, quæ deservit ad alias virtutes, et subordinatur fidei: quia tamen illam imitatur dirigendo voluntatem circa materias fidei, sicut illa dirigit circa materias aliarum virtutum, ideo appellari potest pruden-

Digitized by Google

tia infusa specialis in ordine ad credendum.

31 Dices, illud judicium credibilitatis est ante fidem, et est a prudentia infusa, ergo ante fidem datur in intellectu habitus infusus prudentiæ. Respondeo negando consequentiam : quia sicut primus actus fidei, et charitatis non elicitur ab habitu, sed per auxilium intrinsecum, vel extrinsecum, ut suppono : sic illud primum judicium, licet sit prudentiæ supernaturalis non elicitur ab habitu, sed per auxilium.

Dices iterum; ergo saltem, sicut posito actu dilectionis, statim datur habitus charitatis, et posito primo assensu fidei : datur etiam habitus fidei juxta probabilem sententiam, de quo infra, sic etiam quando primum datur illud judicium credibilitatis, dabitur habitus prudentiæ infusæ etiam ante assensum fidei, et voluntatem credendi. Respondeo, negando consequentiam, ratio discriminis est, quod per actum fidei, et actus dilectionis disponit se homo meritorie ad infusionem habituum : at vero judicium illud cum sit evidens, et necessarium, saltem quoad specificationem, non est sufficiens dispositio, ut intuitu ejus, Deus infundat habitum prudentiæ.

32 Sed contra; ergo saltem quando infunditur habitus fidei, infundetur etiam habitus prudentiæ, et quamdiu manet habitus fidei etiam in peccatore manebit prudentia infusa ad eliciendum illud judicium prærequisitum ad volendum credere. Respondeo, de hoc habitu, quoad infusionem, et permanentiam, philosophandum esse, sicut de habitu piæ affectionis, de quo dicemus disputatione decima sexta. Pro nunc respondeo, habitum infusum, a quo oritur hoc judicium, non esse eumdem realiter cum habitu prudentiæ infusæ requisito ad operationes aliarum virtutum supernaturalium. Nam prudentia infusa, quæ deservit ad actus aliarum virtutum, oritur ex lumine fidei, et applicat doctrinam fidei ad circumstantias particulares, ut diximus, atque ideo habet saltem partialiter auctoritatem divinam pro motivo formali ultimo : at vero prudentia infusa, quæ dictat honestatem fidei, non nititur motivo fidei, sed procedit omnino evidenter, et movetur ab honestate credendi evidenter cognita : quare hæc pars prudentiæ infusæ habet habitum distinctum, qui ex hoc capite potest manere in peccatore sine alio habitu prudentiæ : an vero ille alius etiam maneat in peccatore, non est hujus loci.

Objici potest ulterius ex Hurtado ubi supra § 8, quia si esset actus prudentiæ judicium ostendens honestatem fidei, in aliis etiam virtutibus prudentia ostenderet honestates objectorum singularum virtutum, atque ideo sola prudentia sufficeret ad operationes omnium virtutum, nec esset fides necessaria, nec ullum judicium supernaturale præter actus solius prudentiæ : ergo fatendum est prudentiam non ostendere honestatem objecti, sed solum præscribit hic et nunc exercitium virtutis, quam dictat. Respondeo, jam nos ostendisse contra hanc doctrinam, repugnare quod prudentia præscribat exercitium virtutis hic et nunc, quin ostendat honestatem illius in his circumstantiis. Negamus tamen, quod sola prudentia habeat actus supernaturales : requiritur enim vel potius prærequiritur fides ad exercitium aliarum virtutum præter ipsam fidem; nam actus prudentiæ infusæ prærequisitus ad illas alias virtutes, vel est conclusio deducta ex uno principio revelato, et credito per fidem, vel certe, si est judicium immediatum sine discursu, debet esse reflexivum supra omnes circumstantias præsentes, quarum una est, quod honestas virtutis hic et nunc constat per fidem, ut supra explicuimus, quare non sequitur, solam prudentiam infusam sufficere sine fide, cum illa non possit sine fide suos actus elicere, nisi in ordine ad volendam ipsam fidem. 33 Objecti[o]

Denique adverte, aliquando prudentiam accipi stricte pro actu, qui versatur circa electionem mediorum, vel circa consultationem, etc. Unde Turrianus dicto dubio 4, conatur ostendere, hoc judicium credibilitatis non pertinere ad prudentiam, sed in iis non est immorandum : loquimur enim de prudentia minus stricte, et prout comprehendit omnia judicia practica, quæ ultimo, et proxime ostendunt honestatem actionis hic et nunc, et attentis omnibus circumstantiis particularibus, quidquid sit de aliquibus actibus prudentiæ magis stricte acceptæ, quibus competunt aliæ proprietates, quæcumque illæ sint. 34 Prudentia stricte accipitur pro actu, qui versatur circa electionem mediorum vel circa consultationem.

Digitized by Google

SECTIO III.

Utrum simplex apprehensio de credibilitate sine alio judicio sufficiat ad piam voluntatem credendi.

Quæstio hæc posset esse generalis de omni voluntate bona, et honesta, imo de qualibet voluntate etiam mala, vel indifferenti, an possit oriri ex sola simplici apprehensione absque judicio de bonitate, vel malitia objecti, quod amatur, vel odio habetur, de quo egi olim in libro *de Anima*, ubi dixi, non repugnare in genere, quod voluntas moveatur ex aliqua apprehensione simplici ad amorem objecti, cum Vasquez in 1, 2, disp. XLIV, cap. II et III, quia appetitus sensitivus movetur ad amorem, vel fugam objecti ex cognitione sensus materialis, quæ non potest esse judicium, sed simplex apprehensio; non videtur autem minus perfecta simplex apprehensio intellectualis, quam materialis, nec minus efficax ad movendam voluntatem. Quam sententiam postea amplexi sunt P. Ripalda disputatione XVI, *de ente supernaturali*, numero septimo, qui late argumenta contraria dissolvit, et P. Ariaga disputatione septima *de anima*, sectione III, nu. 62, sed specialis difficultas esse potest in ordine ad voluntates supernaturales, qualis est voluntas pia credendi, an sufficiat etiam apprehensio simplex supernaturalis sine judicio præcedenti.

Et imprimis in universum id negabunt in ordine ad voluntatem supernaturalem, qui universaliter id negant ad omnem voluntatem. Valentia, Azor, Tannerus, Granadus, Bellarminus, Medina et Lorca apud Ripaldam ubi supra num. 11, quibus adde eumdem Granadum iterum in præsenti tract. IX, disp. IV, n. 2. Idem docet Suarez in *Metaph.* disp. XXIII, sect. VII, et in 1, 2 disp. VI, sect. VI, n. 4. Nec contrarium docuit in præsenti disp. VI, sect. VIII, n. 14, dum ponit ad voluntatem credendi solam apprehensionem supernaturalem : nam revera ibidem paulo inferius dicit, requiri etiam judicium, sed hoc judicium esse naturale, et apprehensionem solam supernaturalem; quam sententiam supra impugnavi sect. I. Quo etiam sensu intelligendus est Turrianus disp. XLVI, dub. 5 et 6, quem minus exacte refert Hurtado disp. LXIII, sect. III, tanquam ponentem voluntatem credendi sine alio judicio præcedenti. Nam licet Turrianus cum Patre Vasquez concedat, posse aliquando voluntatem moveri a sola apprehensione : ipse tamen in ordine ad voluntates supernaturales exigit semper judicium dicto dub. 6, versus finem, et in ordine ad voluntatem credendi, licet ponat solam apprehensionem supernaturalem, exigit tamen necessario judicium aliquod credibilitatis naturale, ut legenti manifeste constabit.

Alii fatentur, posse oriri voluntatem inefficacem ex sola apprehensione simplici, quod etiam dicunt de efficaci, et absoluta indeliberata, propter exemplum brutorum, et hominis dormientis, qui ex sola apprehensione exercere solent motus locales, imo et homo vigilans per motum primo primum aliquando percutit inimicum. Ita Hurtado ubi supra § 15, in hoc tamen non satis consequenter videtur loqui : nam imprimis bruta habent appetitus non solum inefficaces, sed absolutos et efficaces. Deinde deliberatio, vel indeliberatio parum refert : quia deliberatio supra indeliberationem præcedentem solum addit notitiam mali, quod est in objecto, et antea latebat, proposito solum bono. Si ergo antea cum sola apprehensione boni poterat voluntas illud amare : poterit etiam postea apparente etiam malo per aliam simplicem apprehensionem; manet enim adhuc tota notitia boni, quæ erat antea, et quæ per te sufficiebat, ut moveretur voluntas ad amandum illud. 37

Ego quidem imprimis puto, ut dixi in philosophia, non repugnare quod voluntas aliquando ex sola apprehensione moveatur ad actum etiam efficacem, et deliberatum. Quod aliqui probant primo, quia potest dari voluntas supernaturalis circa objectum reipsa inhonestum, quod falso putatur honestum et laudabile : tunc autem non potest præcedere judicium supernaturale de honestate objecti, quia esset falsum : ergo præcedit sola apprehensio supernaturalis de honestate quæ cum non sit judicium, non est falsa, et ideo potest esse supernaturalis; ita arguit Ripalda n. 8. Hoc tamen argumentum facile solvetur ab adversariis, negando fieri eam voluntatem supernaturalem sine judicio supernaturali de honestate, quod quidem erit verum; nam in iis circumstantiis honestum est illud objectum : in quibus circumstantiis consideratur etiam totus modus, quo objectum illud proponi- 38

Non repugnat quod voluntas aliquando ex sola apprehensione moveatur ad actum etiam efficacem et deliberatum.

tur : quia in ejusmodi actibus, ut vidimus supra disp. V, sect. II, agentes de evidentia credibilitatis, judicium practicum ultimum est communiter reflexum supra totum statum antecedentem, quem objectum habet in intellectu, et de toto illo statu decernit.

39 Probat secundo idem auctor, quia potest fieri voluntas bona supernaturalis ex sola illustratione gratiæ prævenientis : hæc autem aliquando est sola simplex apprehensio, sicut in voluntate est sola simplex affectio : ergo ex sola simplici apprehensione potest procedere voluntas supernaturalis. At hoc etiam facile negabunt adversarii, illustrari sufficienter intellectum per solam simplicem apprehensionem : ita enim debent dicere, quicumque negant posse amari objectum ex sola apprehensione boni sine judicio.

Sola illa apprehensio simplex movere potest ad amorem vel odium, quæ potest generare assensum, vel dissensum in intellectu.

Melius ergo probatur exemplo adducto appetitus sensitivi, cujus actum non præcedit melior notitia boni, quam sit apprehensio intellectualis. Pro cujus tamen explicatione notabam, non quamlibet apprehensionem simplicem movere posse ad amorem, vel odium, sed solam illam, quæ est talis, ut possit generare assensum, vel dissensum in intellectu : neque enim omnes apprehensiones simplices possunt generare judicium ut constat de apprehensione siderum parium, quæ non sufficit, ut judicemus sidera esse paria, et de aliis similibus. Ad judicium itaque præcedunt non solum apprehensiones simplices incomplexæ de extremis, hoc est, de subjecto et de prædicato, sed etiam apprehensio complexa de tota propositione objectiva : nihil enim affirmamus per assensum, aut negamus per dissensum, quod non fuerit apprehensum ; quare cum affirmemus, vel negemus identitatem prædicati cum subjecto, illam etiam eamdem identitatem apprehendimus, ut judicium de illa feramus, nec differunt prima, et secunda operatio ex parte objecti, sed solum penes diversum modum tendendi, quatenus per apprehensiones, quasi audimus objecta, per judicium vero sententiam proferimus, subscribimus, vel dissentimus objecto per apprehensionem proposito, quæ omnia explicui in philosophia.

40 Non omnis apprehensio complexa, qua

Addo, neque etiam omnem apprehensionem complexam, qua concipitur etiam identitas inter extrema, sufficere ad generandum assensum, vel dissensum : possum enim ego audire hanc totam propositionem *sidera sunt paria*, et apprehendere, ac concipere totum ejus objectum, et per consequens identitatem inter prædicatum et subjectum, et non ideo possum assentiri : sicut etiam audimus, et apprehendimus errores, et hæreses absque ullo fundamento assertas quibus tamen nec assentimur, nec frequenter assentiri possumus : est ergo aliud peculiare genus apprehensionum quæ taliter proponunt objectum, ut ex modo proponendi aptæ sint ad generandum assensum, vel dissensum. Potest autem dubitari, an hujusmodi apprehensiones differant ab illis aliis, quæ non sunt aptæ ad generandum assensum, solum penes diversum modum manifestandi objectum, an vero etiam ex parte objecti. Ad quod dicendum est, differre potius ex parte objecti : nam licet apprehensiones has dixerimus differre ab assensu solum penes diversum modum tendendi ad objectum, et non penes diversum objectum, nihil enim manifestatur, aut repræsentatur per assensum, quod non objiciatur etiam apprehensioni complexæ præcedenti : comparando tamen utrumque apprehensionum genus inter se, apparet discrimen inter illas etiam ex parte objecti. Apprehensio enim simplex concipiens quod sidera sunt paria, licet repræsentet extrema manifestantia talem identitatem, non tamen repræsentat extrema manifestantia talem identitatem, quia nullum prædicatum concipitur in extremis, ratione cujus intellectus possit assentiri tali identitati. At vero apprehensio simplex proponens *totum majus sua parte*, repræsentat extrema cum talibus prædicatis, quæ simul ostendunt fundamentum identitatis : plus ergo repræsentat ex parte objecti hæc secunda apprehensio, quam illa prima, et ideo hæc et non illa, sufficit ad generandum assensum. De hac ergo apprehensione sola, et non de quacumque in genere, intelligendi sunt, qui dicunt ex sola apprehensione boni posse voluntatem moveri ad amorem, vel odium objecti propositi : quia nimirum hæc apprehensio, licet non sit judicium formaliter : est tamen judicium virtualiter, quatenus taliter proponit objectum, ut ex vi illius possit generari assensus et judicium formale. Et quidem quamvis cognitiones brutorum, et nostri etiam sensus interni non possint generare assensum, quia potentiæ materiales non sunt capaces judicii formalis; tales tamen sunt, et tale objectum, et

taliter repræsentant, ut si potentiæ capaces essent judicandi, possent ex vi illius notitiæ assentiri objecto proposito per judicium formale, quod sufficit, ut possent movere ad prosecutionem, vel fugam objecti.

I :tio. Objiciunt aliqui, quia non potest voluntas velle effectu absoluto, et deliberato objectum, quod intellectus judicat esse impossibile : potest autem procedere apprehensio de possibilitate objecti, et apprehensio etiam de impossibilitate illius, utraque sufficiens ad judicium probabile : tunc ergo si intellectus assensum præbeat impossibilitati, voluntas non poterit affectu absoluto velle illud objectum, et tamen adest apprehensio possibilitatis sufficiens ad generandum judicium : ergo apprehensio sola non sufficit ad voluntatem absolutam et deliberatam, apprehensio enim non excludit judicium contrarium, seu dissensum. Respondeo, omissis aliis solutionibus distinguendo majorem: non potest voluntas ita velle, si non adsit tunc apprehensio possibilitatis objecti sufficiens ex se ad generandum assensnm concedo, si adsit talis apprehensio, nego. Quamvis enim intellectus judicet probabiliter esse objectum impossibile; proponit tamen simul per apprehensionem probabilem esse possibile, quam apprehensionem sequi potest voluntas contra judicium proprium, et sententiam probabilem ipsius intellectus. Exemplum habemus in re morali: contingit enim sæpe doctorem theologum privata sententia judicare contractum aliquem usurarium ; quia tamen scit probabilem esse aliorum sententiam id negantium, contractum illud exercet. Tunc autem simul habet judicium et assensum, quod contractus sit usurarius, nec ab ea sententia discedit ut contractum exerceat : sed tamen licite agit, quia non sequitur propriam sententiam, sed sententiam aliorum, quos videt probabiliter contrarium dicere. Sic ergo se habet voluntas in casu nostro, nam licet intellectus ex propria et privata sententia judicet objectum esse impossibile, proponit tamen apprehensionem probabilem de possibilitate, hoc est, sufficientem ad generandum assensum probabilem; quæ apprehensio est quasi sententia aliorum de possibilitate, quam sententiam intellectus non amplectitur, sed tamen per apprehensionem quasi audit, et proponit voluntati : potest ergo voluntas non sequi privatam sententiam intellectus de impossibilitate, sed illam aliam, quæ per apprehensionem probabilem proposita est, et juxta eam velle objectum affectu absoluto : minus enim requiritur, ut voluntas physice hoc possit, quam ut prudenter et licite possit, prout in primo casu potest.

Dices, exemplum non esse ad rem : quia 42
eo casu voluntas non sequitur solam apprehensionem, sed judicium ultimum proprium de contractu licito ; nam licet ex propria sententia doctor ille judicet contractum illum secundum se, et ex intrinsecis esse usurarium ; habet tamen simul judicium aliud, quo judicat hic et nunc esse licitum, quia licitum est sequi sententiam probabilem aliorum. At in casu nostro voluntas nullum judicium proprium sequeretur circa possibilitatem, sed meram apprehensionem contra judicium proprium. Respondeo, exemplum esse proprium maxime ad rem si attente consideretur; et retorqueo argumentum ; nam si intercedit judicium illud ultimum dictans, licitum esse sequi sententiam aliorum probabilem ; ergo ante illud judicium verum erat, quod licebat contra propriam sententiam sequi aliorum sententiam probabilem : ideo enim judicium illud ultimum est verum, quia objectum quod affirmat verum est. Non dicit autem illud judicium ultimum, id licitum esse, quia per idem judicium redditur licitum; non enim habet se pro objecto suo; sed præscindendo a se ipso, affirmat ex se licitum esse sequi practice sententiam aliorum sufficienter propositam etiam contra proprium judicium et sententiam; ergo etiam ante illud judicium ultimum licitum hoc erat; ergo etiamsi judicium illud ultimum et reflexum non fuisset, operaretur licite voluntas sequendo sententiam probabilem aliorum contra sententiam privatam propriam. Si ergo licite id posset facere, poterit a fortiori saltem physice voluntas sequi apprehensionem probabilem de possibililtate objecti contra judicium privatum probabile de impossibilitate, cum apprehensio illa sit quasi sententia alia proposita de possibilitate talis objecti.

His itaque de quæstione in genere suppositis, ut veniamus ad casum nostrum addo, licet in ordine ad voluntates naturales id non repugnet, in ordine tamen ad voluntates supernaturales non debere admitti de facto, quod procedant a sola simplici apprehensione ; in quo dissentio a Ripalda loco citato. 43 Voluntates supernaturales non procedunt a sola simplici apprehensione.

Digitized by Google

Et imprimis loquendo de actibus voluntatis, qui diriguntur a fide immediate, certum videtur quod prærequiratur judicium; requiritur enim actus fidei, qui quidem non potest esse sola simplex apprehensio, in qua non continetur certitudo, et firmitas fidei eo modo, quo evidentia judicii evidentis continetur virtualiter in apprehensione, quæ illud præcedit. Cum enim viderimus supra, assensum fidei elici firmissimum firmitate adhæsionis ex imperio voluntatis talem assensum ita firmum imperantis; consequens est, ut apprehensio præcedens non possit participare talem firmitatem, cum per apprehensiones intellectus non adhæreat objecto, nec voluntas imperet, aut imperare possit adhæsionem, aut firmitatem in apprehensione, sed solum in assensu, in quo intellectus taliter, vel taliter sententiam de suo profert.

44 Deinde loquendo de voluntate pia credendi, non videtur de facto posse procedere ex sola apprehensione credibilitatis : quia voluntas hæc debet procedere ex judicio evidenti credibilitatis; et quamvis hoc ipsum judicium præcedat apprehensio cum evidentia virtuali de eadem credibilitate, quæ apprehensio etiam sine judicio posset movere voluntatem juxta supra dicta: de facto tamen non videtur possibile, quod stante illa apprehensione non sequatur judicium evidens : nam apprehensio apta ad generandum judicium evidens est causa necessaria, quæ statim operatur, et generabit ejusmodi judicium. Quod autem voluntas cohibeat intellectum ab assensu et judicio credibilitatis, stante tali apprehensione, imprimis non est casus de facto contingens, nec fortasse contingere potest: quare de facto semper voluntas illa procedit non ex sola apprehensione simplici, sed ex judicio formali.

45 Denique quidquid sit de hoc, in universum ita dicendum videtur in nostra sententia, de facto nullam voluntatem supernaturalem procedere ex sola apprehensione sine judicio supernaturali : quia cum voluntas supernaturalis præsupponat de facto cognitionem etiam supernaturalem, et sibi proportionatam, et aliunde dixerimus supra disp. IX, sect. v, non requiri, nec dari de facto apprehensiones supernaturales in substantia ad actus supernaturales, consequenter dicendum est, de facto requiri judicium supernaturale ad omnem voluntatem supernaturalem. Facile tamen concedam cum Ripalda, si de facto posset dari apprehensio supernaturalis sufficiens ad judicium supernaturale generandum sine ipso judicio, non esse specialem repugnantiam ex conceptu voluntatis supernaturalis, quod ex apprehensione illa posset procedere voluntas supernaturalis, sicut ex apprehensione naturali posset procedere voluntas naturalis. Argumenta autem contraria videri possunt apud eumdem, qui bene ea dissolvit.

Dicet aliquis, ex hac doctrina fieri, quod nec etiam voluntas naturalis possit de facto procedere ex apprehensione sola sine judicio ; quia illa etiam apprehensio, si est sufficiens ad generandum judicium, generabit illud, cum sit causa necessaria ; si vero non est sufficiens ad generandum judicium, nec etiam erit sufficiens ad movendam voluntatem juxta doctrinam traditam. Respondeo, imprimis difficile et rarum satis esse, quod de facto posita tali apprehensione sistat intellectus in ipsa, et non generetur judicium de eodem objecto : non tamen videri omnino impossibile, nam imprimis potest fortasse ex imperio voluntatis cohiberi intellectus ab assensu præstando, et a ferendo judicio : quo casu manere poterit apprehensio sola sufficiens ad movendam voluntatem : deinde casus facilius contingere potest, quando apprehensionnes sunt pro utraque parte, solum cum probabilitate radicali, ita ut sufficiant, ad judicandum probabiliter, quod Petrus v. g. sit tibi inimicus, et quod sit tibi amicus : quo casu intellectus de se solo sine imperio voluntatis a quo determinetur, neutri parti adhærebit, cum apprehensiones ad neutrum judicium determinent, sed singulæ sufficiant de se ad judicium probabile pro illa parte ferendum. Tunc ergo, quamdiu voluntas non determinat intellectum ad assensum unius partis, manebit utraque apprehensio sine judicio, et cum utraque apprehensio proponat objectum, altera ad odium, altera ad amorem Petri, poterit voluntas alteram earum sequi, et elicere actum absolutum amoris, vel odii, sicut posset ex judicio probabili. Hic tamen casus raro, ut dixi, continget, quia voluntas regulariter solet applicare intellectum, et cogere ut sententiam proferat judicando de majori saltem probabilitate unius partis, vel de æqualitate probabilitatis, vel aliquo alio modo. 46

Digitized by Google

DISPUTATIO XII.

DE NECESSITATE FIDEI AD SALUTEM, ET PRIUS DE NECESSITATE MEDII.

De hoc agit S. Th. qu. II, art. III, IV, V, VI, VII et VIII, ubi adverte titulum articuli tertii non esse positum juxta mentem S. Thomæ. Sic enim habetur : « Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. » Et tamen postea in fine responsionis in corpore solum concludit : « Ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo; » non autem dicit *supra rationem naturalem;* et in principio articuli, unde titulus articuli desumi solet, solum dicit : « videtur quod credere non sit necessarium ad salutem; » quare hic deberet esse titulus. *Utrum credere sit necessarium ad salutem :* non enim agitur in hoc articulo de qualitate objecti credendi, sed de necessitate aliquid credendi. Est autem hæc necessitas duplex; altera medii, altera præcepti : de prima agemus in hac disputatione, de secunda disputatione sequenti, comprehendentes doctrinam horum articulorum.

SECTIO I.

Utrum fides sit necessaria ad salutem necessitate medii.

1 Necessitas medii, quid dicatur. Necessitate medii dicitur necessarium illud, sine quo etiam inculpabiliter omisso non potest haberi salus. De differentia autem inter necessitatem medii, et præcepti dixi disp. III, *de Eucharistia,* sect. I, quæ videri possunt; neque hic sunt iterum repetenda. Nunc ergo agimus de necessitate medii : et in hoc sensu est gravis difficultas, an fides sit ita necessaria, ut nullus unquam sine fide salvari possit cum sola naturali cognitione Dei, et boni honesti. In qua fuit opinio, vel error Pelagii docentis, non solum hominem sine auxilio gratiæ posse credere, sed etiam in lege naturæ potuisse hominem salvari sine notitia alicujus veritatis revelatæ, sed cum notitia ex viribus naturæ, ut refert August. hæresi LXXXVIII, et I, *de Gratia Christi,* c. XLI, et lib. II, cap. XXVI, omitto etiam Manichæos, qui contendebant, nihil esse credendum, quod non possit evidenti ratione demonstrari, contra quos late August. lib. *De utilitate credendi.*

Inter Catholicos non desunt, qui dicant hominem posse in aliquo casu justificari sine actu fidei. Ita docuit Vega lib. VI *in Trident.* cap. XVII, XX et XXI. Ubi dicit, se multis annis de re hac cogitasse, et cum viris doctissimis contulisse. Idem tenuit Sotus II *de Natura et grat.*, cap. XI, in I edit., postea tamen re melius inspecta, eam sententiam prudenter retractavit in 2 edit. et in IV, dist. I, q. II, art. 3, et in fine IV, retract. IV. Differt tamen Vega a sententia Soti, quod Sotus postulet auxilium gratiæ saltem ad actum voluntatis, quo se homo ad justitiam disponit: Vega vero nullam supernaturalitatem videtur desiderare, nec quoad substantiam, nec etiam quoad modum ex parte intellectus et voluntatis. Alii tamen prædictam sententiam temperant, postulantes etiam ex parte intellectus aliquod auxilium gratiæ, licet non ad credendum; ad cognoscendum tamen objectum honestum, vel bonitatem Dei per nobiliorem notitiam, quam ex viribus naturæ haberent. Fundamenta vero hujus sententiæ postea adducemus. Alii e contra ita necessariam esse dicunt fidem ad salutem, ut nec de potentia Dei absoluta potuerit fieri voluntas supernaturalis sine cognitione supernaturali rerum fidei : quos referunt Turrianus disp. XXV, dub. III, et Kon. disp. XIV, dub. VIII, num. 94. 2 Referuntur auctores Catholici, dicentes hominem posse in aliquo casu justificari sine actu fidei.

Communis, et vera sententia docet, neminem adultum de facto posse justificari sine aliquo actu fidei. Dixi *justificari;* quia si ponatur aliquis puer habens jam habitum gratiæ in baptismo susceptum, et qui postquam ad usum rationis venit, statim moritur absque eo quod habuerit occasionem cre- 3 Communis et vera sententia.

dendi, vel negandi, imo nec cogitandi de rebus fidei; non video, cur iste non salvetur sine actu fidei, nam licet moriatur adultus, non tamen fuit adultus, quasi formaliter in illa materia, cum circa eam nunquam ut adultus habuerit occasionem operandi, quod idem notavit Suar. in præs. disp. XII, sect. II, nu. 10, quam quia non vidit Gran. dixit tr. X, disp. I, n. 9, neminem dicere, quod ille puer possit salvari sine actu fidei. Quæstio igitur solum procedit de adulto peccatore, qui debet justificari, ut salvetur; et de hoc dicimus cum communi, debere habere actum fidei ante ipsam justificationem. Auctores pro hac sententia vide apud Valentiam in præsenti q. II, pun. 2, quam etiam sequitur Suar. tom. III in III par. disp. XXVIII, sect. II, et in præsenti disp. XII, sect. II, et alii omnes communiter.

4 Probatur ex Scriptura.

Probatur primo ex Scriptura passim docente, sine fide neminem accipere salutem. Paulus *ad Rom.* I, et *ad Galat.* III, probat ex illo *Habac.* II, 4. *Justus ex fide vivit.* Item *ad Galat.*, II, 16. *Ex operibus legis non justificabitur omnis, sed per fidem. Ad Hebr.*, XI, 6. *Sine fide impossibile est placere Deo. Accedentem ad Deum oportet credere,* et passim in suis epistolis. Afferri etiam potest illud *Sap.* IX, 19. *Per sapientiam sanati sunt quicumque tibi placuerunt a principio,* id est, per fidem, ut explicat Ambros. I *Timoth.* III.

Probatur ex Conciliis.

Secundo probatur ex conciliis, Arausic. et Milevit. quæ adducit Valent. ubi sup. Trid. sess. VI, cap. VII, ubi de baptismo dicitur, « quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contingit justificatio » et cap. VIII. « Fides dicitur esse humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, » et cap. VI dicit, disponi homines ad justitiam, « dum divina gratia adjuti, fidem ex auditu concipientes; libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata, et promissa sunt. » Tertio probatur ex PP. August. serm. XXXVIII *de temp.* « Sine fide, inquit, nemo ad filiorum Dei consortium potest pervenire, quia sine ipsa neque in hoc sæculo quisquam justificationis consequitur gratiam, neque in futuro vitam possidebit æternam; » vide alia plura testimonia August. Irenæi, Ambr. et Leonis apud Valent. quibus adde eumdem August. lib. *de Nat. et gratia* c. II, ubi sic ait. « Si natura humana sibi posset sufficere ad implendam legem; perficiendamque justitiam, de præmio debet esse secura, etiamsi fides aliquo tempore eam latuit sanguinis Christi, » et postea. « Quod si potuit, aut potest: hoc et ego dico quod de lege dicit Apost. *ad Gal,* II, 21 *ergo Christus gratis mortuus est.* » Loquitur vero August. de lege naturali : ait enim ibid. « Si hoc ille dixit de lege, quam accepit gens una Judæorum, quanto justius dicet de lege naturæ, quam accepit universum genus hominum : si per naturam justitia, *ergo gratis mortuus est Christus,* » et postea subdit : « si autem non gratis, ergo omnis humana natura justificari ab ira justissima Dei nullo modo potest, nisi per fidem, et sacramentum sanguinis Christi. »

Probatur ex Patribus.

5 Dices, prædicta loca intelligi de fide habituali, vel de fide in re, vel in voto, sine qua non potest haberi salus. Sed contra, quia Paulus expresse agit de actu credendi, quando ait : *accedentem ad Deum oportet credere,* credere enim ipsum actum significat, nec Patres de habitibus, sed de actibus curarunt et locuti sunt. Deinde non loquuntur de fide solum in voto : quia si hæc sufficeret, non bene argueret Paulus, Henoch habuisse fidem ex eo quod placuit Deo : potuisset enim placere sine fide, solum cum voto habendi illam. Item non bene diceretur fides principium omnis salutis et justitiæ, si sufficeret voluntas habendi illam : illa enim voluntas esset fundamentum salutis. Deinde de aliis, quæ sufficiunt in voto, id colligitur ex eadem Scriptura alibi promittente salutem contritioni, aut voto baptismi, etc., quod nunquam invenitur de voto fidei. *Hebr.* XI,

6 Sententia media quorumdam Recentiorum.

Adverte tamen, theologos aliquos recentiores ingeniose excogitasse sententiam aliam mediam, qua ita definitiones conciliorum et Patrum tuerentur, ut tamen necessitatem hanc ad salutem magna ex parte temperarent : dicunt enim requiri vere ad salutem cognitionem, quæ sit non ex viribus solius naturæ, sed ex beneficio et gratia Dei, imo quæ sit supernaturalis in substantia : quod potissimum concilia, et Patres adversus Pelagium voluerunt contendentem posse hominem per notitiam ex solius naturæ viribus habitam, disponi sufficienter ad justificationem et salutem. Addunt tamen, hanc notitiam supernaturalem non semper esse stricte acceptam, id est, qua credatur aliquid propter testimonium Dei revelantis, prout communiter fide credimus quæ ab Ecclesia proponuntur, sed sufficere notitiam de eisdem objectis comparatam ex creaturis

ostendentibus nobis bonitatem Dei creatoris, et honestatem virtutis, vel ex aliis rationibus comparatam: quam tamen notitiam dicunt de facto esse supernaturalem; quia postquam Deus elevavit hominem ad finem supernaturalem, præsto est ex parte sua, ut quoties proponitur nobis objectum aliquod, quod possit terminare voluntatem honestam, undecumque nobis proponatur, Deus elevet nostras potentias, ut simul cum actibus intellectus, et voluntatis naturalibus, quos circa objectum illud exercet, eliciat etiam alios actus supernaturales intellectus, et voluntatis circa idem objectum, qui proportionem habeant cum fine supernaturali, ad quem homo de facto supponitur elevatus. Unde quando philosophi ethnici ex cognitione creaturarum, v. g. deveniebant in cognitionem creatoris, et unius Dei supremi, Deus elevabat eorum mentes, ut haberent cognitionem aliam supernaturalem ejusdem Dei per creaturas, ut possent per actum etiam supernaturalem voluntatis Deum colere, et ipsum amare dilectione super omnia, ex vi cujus disponerentur ultimo et proxime ad gratiam justificationis: quod idem concedunt quoties circa aliquam aliam materiam moralem exercebant actum aliquem honestum; semper enim disponebant se saltem remote ad salutem, non per actus naturales, sed supernaturales, quos simul cum actibus naturalibus eliciebant. Hanc autem notitiam supernaturalem, quæ sæpe erat evidens, sicut et notitia naturalis de Deo, et honestate objecti honesti, plerumque est evidens; dicunt appellari posse fidem non stricte, sed late acceptam: sicut et creaturæ ipsæ dicuntur loqui nobis, et enarrare suum creatorem tanquam linguæ ipsius Dei, seu ut liber, in quo legere possumus divinas perfectiones, in quo sensu *cœli enarrant gloriam Dei, et opera manuum*
XVIII, 1. *ejus annuntiat firmamentum*, et ideo nemo excusari potest, quia *in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum.* Unde colligunt, quomodo Deus sufficienter providerit omnibus media ad salutem, etiam iis, ad quos Christianæ fidei, et Evangelii notitia numquam pervenit. Omnes enim habent aliunde notitiam supernaturalem sufficientem, cui, si voluntate consentiant, elicere poterunt actus supernaturales utiles ad salutem, imo poterunt peccata detestari, et Deum super omnia diligere, et justificari, quomodo de facto per similem cognitionem et dilectionem ex ea ortam, justificati sunt Job, et alii similes: non quidem omnino sine fide saltem late sumpta, sed tamen sine fide illa stricta, quæ in revelatione fundatur. Ad quod probandum multa late, et docte congerit Ripalda tom. I *de ente supernaturali* disp. XX, sect. XXI, XXII et XXIII, et disp. LXIII, per totam, qui quamvis disp. XX, n. 123, et disp. LXIII, n. 19 et 25 fateatur, se id totum in disputationem solum adducere nihil de re ipsa definiendo, propter communem theologorum sensum exigentium propriam, et strictam fidem ad salutem; satis tamen indicat, quantum in sententiam illam propendeat, et quantum probabilitatis ei tribuat. Cujus procul dubio sententiæ meminit P. Hurt. qui licet eam typis editam nondum legisset, vidit tamen in manuscriptis illius auctoris, qui ei collega erat, et ideo disp. XL, sect. VI, § 30 fatetur hanc opinionem nihil contra fidem catholicam continere, quia Paulus Apostolus, et concilia voluerunt tantum probare imbecillitatem naturæ ad justificationem, et necessitatem gratiæ, quæ datur ex meritis Christi.

Ego fateor, hanc sententiam distare ab illa Andreæ Vegæ, et Soti, quam ipse Sotus 7
postea retractavit, et quam acerbiori censura notare solent theologi; nam Suar. in præsenti disp. XII, sect. II, n. 5 dicit, esse errorem in fide, Cano, cujus censuram approbat Gran. tr. X, disp. I, n. 5 dicit esse erroneam, et fortasse hæreticam, Hurt. ubi sup. § 22, cum aliis quos affert, dicit esse hæreticam: et tamen de hac alia sententia subdit, nihil contra fidem continere: quia nimirum Vega, et Sotus dicebant, per notitiam solius naturæ viribus comparatam, posse hominem ad justificationis gratiam pervenire, quod tamen hæc alia sententia negat, et exigit notitiam supernaturalem, et infusam ex meritis Christi.

Addo deinde, si sensus hujus opinionis 8
esset solum quod sine actu fidei orto ex propositione Ecclesiæ potest aliquis disponi ad justificationem, nihil novum aut falsum diceret, sed juxta probabilissimam multorum sententiam qui ad actum fidei divinæ ortum etiam ex habitu quem habemus, dicit non requiri necessario, quod objectum credendum proponatur per Ecclesiam. Quem sensum indicat aliquando idem Ripalda, qui sæpe dicit, nomine *fidei strictæ*, quam negat esse necessariam ad singula merita, vel ad

Digitized by Google

omnem justificationem, intelligi fidem fundatam in testimonio Dei per Ecclesiam proposito. Sic loquitur disp. XX, n. 115 in fine concludens, « quod ante doctrinam externam fidei potest illustrari intellectus cognitione supernaturali ad dilectionem Dei necessaria, et sufficienti. » In quibus verbis solum excludit necessitatem doctrinæ externæ, item n. 120 in fine eodem modo concludit. « Ad fidem igitur necessariam ad salutem revocantur plures cognitiones supernaturales, quæ fiunt ante propositionem Ecclesiæ, et assensum intellectus præstitum propter revelationem externam Dei, » et clarius postea disp. LXIII, n. 7 ubi dicit « fidem strictam voco assensum objecti propter testimonium Dei propositum ab Ecclesia ministerio externo et vocali hominum, qualem habent fideles regulariter fidem theologicam ex auditu concipientes.» Quo etiam modo loquitur n. 20, probans ex August. « assistente misericordia, et providentia supernaturali Dei absque instructione externa ministrorum Ecclesiæ, posse omnes homines amore prosequi Deum, » quod idem repetit n. 21 in princ. excludens propositionem externam Ecclesiæ, et postea n. 22 in princ. dicit, « seorsim a fide theologica, quæ innititur testimonio ab Ecclesia proposito, providetur a Deo cognitio supernaturalis bonitatis divinæ, et malitiæ peccatorum oppositæ Deo, » et iterum n. 24 paulo post principium dicit : « cognitio autem Dei parta ex sola meditatione creaturarum non pertinet ad fidem strictam, quæ solum innititur testimonio Dei ab Ecclesia proposito, » et denique n. 26 initio dicit : « cæterum non est requisita fides stricta quæ sit assensus revelationis divinæ ab Ecclesiæ propositæ. » Quæ repetitio adeo frequens propositionis Ecclesiæ, quam dicit non requiri, videtur limitare prædictam sententiam ; sed revera mens illius auctoris non fuit illorum solum sententiam probare, qui dicunt, posse dari actum fidei divinæ sufficientis ad salutem in eo qui ignorat Ecclesiæ propositionem : illa enim sententia non est singularis, quam singularitatem ipse fatetur in hac alia sententia, quam idcirco non audet omnino asserere : et constat satis ex discursu utriusque disputationis, in quo vult probare, sufficere actum supernaturalem ortum ex notitia comparata ex creaturis, vel aliis principiis naturalibus, seclusa omni revelatione, aut testificatione Dei, dum tamen actus ille sit supernaturalis, prout semper dicit esse, assistente et elevante Deo mentem nostram per concursum supernaturalem.

Addo præterea, si sententia illa ita tem- 9
peraretur, ut non excluderetur omnis revelatio et testificatio a motivo illius assensus supernaturalis, magis apparenter, et minus dure sustineri posset, dicendo nimirum per illum etiam actum, hominem credere Deo testificanti et manifestanti se ipsum per creaturas, quasi per voces, aut librum a Deo editum ad se ipsum hominibus manifestandum. Nam sicut miracula, signa, atque portenta appellantur a Patribus voces, et signa, quibus mysteria abscondita Deus hominibus contestatur et confirmat ; posset etiam aliquo modo dici, quod Deus per effectus et opera naturalia manifestare intendit nobis attributa sua, quare notitia supernaturalis illo modo comparata dici posset saltem late fides, qua homo Deo credit testificanti, et manifestanti hominibus suas perfectiones. Quem sensum videtur etiam ille auctor aliquando indicare : nam dicta disp. XX, n. 117 ita loquitur : « Tertio, esto, fides stricta elicita ab habitu fidei in re necessaria sit, non improbabiliter dicitur cognitionem Dei in creaturis elicitam esse ab habitu fidei, et habitum fidei non solum ad revelationem Dei factam per verbum ipsius, sed etiam factam ministerio creaturarum extendi posse. » Ubi illam etiam appellat revelationem Dei ; et clarius n. 120 ad hoc ipsum affert, et ponderat verba Pauli *ad Rom.* X, 18. *Numquid non audierunt, et quidem in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum,* et dicta disp. LXIII, n. 7 sic ait : « Fidem latam voco aliam quamcumque cognitionem supernaturalem honesti partam ex testimonio externo creaturarum irrationalium, aut ex inspiratione interna Dei, quam Deus seu vocem inserit auditui mentis, erudiens in interiori schola hominem absque voce extrinsecus sonante, ut frequenter docet Augustinus ; propterea que cum ipso vocationem divinam usurpant theologi, quod æmuletur vocem externam ministrorum Ecclesiæ, quæ in auditum externum fidelium testimonium defert, » et n. 8 latius ex Scriptura, et PP. probat, Deum nobis per creaturas irrationales loqui, adducto iterum testimonio illo Pauli *ad Rom.* X, 17. *Ergo fides ex auditu : auditus autem per verbum Dei :* quod verbum Dei dicit Paulus, audi-

Digitized by Google

tum esse ab omnibus, juxta illud *Ps.* XVIII. *Numquid non audierunt, et quidem in omnem terram exivit sonus eorum,* etc., quæ Psalmi verba August. Cassiod. Arnobius, et alii Patres de vocibus creaturarum irrationalium intelligunt; et ideo Chrysost. hom. IX *ad popul. Antioch.* post multa concludit: « Scytha et barbarus, et Indus, et Ægyptius, et omnis homo super terram incedens, hanc vocem audiet, non enim per aures, sed per oculos in mentem incidit nostram, » et iterum Chrysost. « non simpliciter, inquit, auditum dixit, quod humana verba audire oporteat et credere, sed sublimis est hic auditus: est enim auditus per verbum Dei. Deo siquidem tam loquenti, quam mirabiliter operanti æque credere, et obedire oportet. » Ad quod etiam affert verba Pauli *Act.* XIV. *Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de cœlo, dans pluvias, et tempora fructifera, implens cibo, et lætitia corda nostra,* ex quibus ille auctor concludit: « Itaque fides, qua Deo credimus, auditus, quo Dei verba capimus non solum Deo loquenti, sed etiam operanti creaturas, quæ suo aspectu nos provocant in amorem et gratitudinem Dei, exhiberi potest. » Et iterum, « præteritas generationes adorantes alios Deos, et a vera fide declinantes inexcusabiles prædicat Paulus, quod testimonio veri Dei, quod cœli, et pluviæ, tempora fructifera, et providentia quotidiana universi reddunt, assensum fidei non præbuerint. » In quibus omnibus locis videtur ideo hanc notitiam infusam appellare fidem, quia habet pro motivo testimonium, et voces Dei loquentis nobis, et testificantis per creaturas suas, quæ cum non possint ex se loqui, necesse est, ut si voces sunt, sint voces creatoris, qui loquitur per ipsas.

Cæterum, licet auctor ille hanc explicationem indicet, ut vidimus, credo tamen eam ad majorem abundantiam attulisse, non ut doctrinam ad eam astringeret: non enim erat universalis, cum ipse non solum ponat actus illos supernaturales supplentes pro fide stricta, quando cognoscimus ex creaturis aliqua Dei attributa, quæ possunt nobis a creaturis manifestari, sed etiam quoties proponitur nobis honestas, vel turpitudo moralis cujuslibet objecti, in quod voluntas possit per amorem, vel fugam honeste tendere. Illa autem notitia non accipitur a creaturis, quasi exprimentibus locutionem Dei; quando enim videmus proximum indigentem, vel benefactorem nostrum opem nostram implorantem, dictamen rationis judicat honestum subvenire indigenti, benefactori etiam gratos esse, nec tunc recordamur ullo modo Dei, quasi id nobis Deus per dictamen rationis loquatur, sed ex terminis cognoscimus honestatem eorum objectorum; illa ergo notitia non innititur ullo testimonio vel revelationi Dei per se, vel per creaturas loquentis, nec ex eo capite poterit ullo modo fides appellari, quidquid sit de aliis actibus quibus ex creaturis cognoscimus perfectiones Dei, qui sese nobis per creaturas manifestant.

11 Sententia auctoris.

Ego de re ipsa ita judico, difficile et durum in primis videri concedere, quod absque fide illa, quam strictam vocant, et quæ habet pro motivo veram et propriam revelationem Dei, de facto aliquis adultus justificetur: deinde non ita durum esse, quod ante fidem strictam præcedant illustrationes, et cognitiones supernaturales, ex quibus procedant aliquæ voluntates supernaturales, quibus homo de congruo se disponat ad fidem, et remote ad justificationem; hoc tamen ipsum in universum, et cum hac generalitate apud me falsum esse. Prima pars hujus assertionis, qua negamus justificationem adulti contingere ante fidem strictam a nobis explicatam, colligi videtur ex communi theologorum consensu, propter quem Luisius Turrianus in *disputationibus selectis* centuria I *censurarum theologicarum*, dub. 64, dixit id non posse sine temeritate et errore negari. Colligitur etiam ex verbis Scripturæ, et conciliorum supra adductis, quæ ad minus hoc videntur significare. Hoc enim significare videtur Paulus, dum dicit, *accedentem ad Deum oportet credere*: ille *Hebr.* XI, 6. quippe, et tunc potissime accedit ad Deum, qui ex statu peccati, in quo erat longe a Deo positus, transit ad statum filii Dei per justificationem, nec potest de fide in voto intelligi, nam Paulus fidem actualem probare volebat in Henoch, quam probat ex eo, quod omnis accedens ad Deum, necesse est, quod credat Deum esse, et remuneratorem esse: quæ probatio fallax esset, si sufficeret fides in voto; sicut non bene probaretur aliquem restituisse injuste ablata, ex eo, quod pœnitentiam egit, cum eam potuisset agere, et non restituere, excusante eum impotentia, vel ignorantia, et habendo solum votum restituendi.

12

Nec etiam prædicta verba possunt intel-

Digitized by Google

omnem justificationem, intelligi fidem fundatam in testimonio Dei per Ecclesiam proposito. Sic loquitur disp. XX, n. 115 in fine concludens, « quod ante doctrinam externam fidei potest illustrari intellectus cognitione supernaturali ad dilectionem Dei necessaria, et sufficienti. » In quibus verbis solum excludit necessitatem doctrinæ externæ, item n. 120 in fine eodem modo concludit. « Ad fidem igitur necessariam ad salutem revocantur plures cognitiones supernaturales, quæ fiunt ante propositionem Ecclesiæ, et assensum intellectus præstitum propter revelationem externam Dei, » et clarius postea disp. LXIII, n. 7 ubi dicit « fidem strictam voco assensum objecti propter testimonium Dei propositum ab Ecclesia ministerio externo et vocali hominum, qualem habent fideles regulariter fidem theologicam ex auditu concipientes. » Quo etiam modo loquitur n. 20, probans ex August. « assistente misericordia, et providentia supernaturali Dei absque instructione externa ministrorum Ecclesiæ, posse omnes homines amore prosequi Deum, » quod idem repetit n. 21 in princ. excludens propositionem externam Ecclesiæ, et postea n. 22 in princ. dicit, « seorsim a fide theologica, quæ innititur testimonio ab Ecclesia proposito, providetur a Deo cognitio supernaturalis bonitatis divinæ, et malitiæ peccatorum oppositæ Deo, » et iterum n. 24 paulo post principium dicit : « cognitio autem Dei parta ex sola meditatione creaturarum non pertinet ad fidem strictam, quæ solum innititur testimonio Dei ab Ecclesia proposito, » et denique n. 26 initio dicit : « cæterum non est requisita fides strictá quæ sit assensus revelationis divinæ ab Ecclesiæ propositæ. » Quæ repetitio adeo frequens propositionis Ecclesiæ, quam dicit non requiri, videtur limitare prædictam sententiam ; sed revera mens illius auctoris non fuit illorum solum sententiam probare, qui dicunt, posse dari actum fidei divinæ sufficientis ad salutem in eo qui ignorat Ecclesiæ propositionem : illa enim sententia non est singularis, quam singularitatem ipse fatetur in hac alia sententia, quam idcirco non audet omnino asserere : et constat satis ex discursu utriusque disputationis, in quo vult probare, sufficere actum supernaturalem ortum ex notitia comparata ex creaturis, vel aliis principiis naturalibus, seclusa omni revelatione, aut testificatione Dei, dum tamen actus ille sit supernaturalis, prout semper dicit esse, assistente et elevante Deo mentem nostram per concursum supernaturalem.

9 Addo præterea, si sententia illa ita temperaretur, ut non excluderetur omnis revelatio et testificatio a motivo illius assensus supernaturalis, magis apparenter, et minus dure sustineri posset, dicendo nimirum per illum etiam actum, hominem credere Deo testificanti et manifestanti se ipsum per creaturas, quasi per voces, aut librum a Deo editum ad se ipsum hominibus manifestandum. Nam sicut miracula, signa, atque portenta appellantur a Patribus voces, et signa, quibus mysteria abscondita Deus hominibus contestatur et confirmat ; posset etiam aliquo modo dici, quod Deus per effectus et opera naturalia manifestare intendit nobis attributa sua, quare notitia supernaturalis illo modo comparata dici posset saltem late fides, qua homo Deo credit testificanti, et manifestanti hominibus suas perfectiones. Quem sensum videtur etiam ille auctor aliquando indicare : nam dicta disp. XX, n. 117 ita loquitur : « Tertio, esto, fides stricta elicita ab habitu fidei in re necessaria sit, non improbabiliter dicitur cognitionem Dei in creaturis elicitam esse ab habitu fidei, et habitum fidei non solum ad revelationem Dei factam per verbum ipsius, sed etiam factam ministerio creaturarum extendi posse. » Ubi illam etiam appellat revelationem Dei ; et clarius n. 120 ad hoc ipsum affert, et ponderat verba Pauli *ad Rom.* X, 18. *Numquid non audierunt, et quidem in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum*, et dicta disp. LXIII, n. 7 sic ait : « Fidem latam voco aliam quamcumque cognitionem supernaturalem honesti partam ex testimonio externo creaturarum irrationalium, aut ex inspiratione interna Dei, quam Deus seu vocem inserit auditui mentis, erudiens in interiori schola hominem absque voce extrinsecus sonante, ut frequenter docet Augustinus ; propterea que cum ipso vocationem divinam usurpant theologi, quod æmuletur vocem externam ministrorum Ecclesiæ, quæ in auditum externum fidelium testimonium defert, » et n. 8 latius ex Scriptura, et PP. probat, Deum nobis per creaturas irrationales loqui, adducto iterum testimonio illo Pauli *ad Rom.* X, 17. *Ergo fides ex auditu : auditus autem per verbum Dei :* quod verbum Dei dicit Paulus, audi-

Digitized by Google

tum esse ab omnibus, juxta illud *Ps.* XVIII. *Numquid non audierunt, et quidem in omnem terram exivit sonus eorum,* etc., quæ Psalmi verba August. Cassiod. Arnobius, et alii Patres de vocibus creaturarum irrationalium intelligunt; et ideo Chrysost. hom. IX *ad popul. Antioch.* post multa concludit : « Scytha et barbarus, et Indus, et Ægyptius, et omnis homo super terram incedens, hanc vocem audiet, non enim per aures, sed per oculos in mentem incidit nostram, » et iterum Chrysost. « non simpliciter, inquit, auditum dixit, quod humana verba audire oporteat et credere, sed sublimis est hic auditus : est enim auditus per verbum Dei. Deo siquidem tam loquenti, quam mirabiliter operanti æque credere, et obedire oportet. » Ad quod etiam affert verba Pauli *Act.* XIV. *Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de cœlo, dans pluvias, et tempora fructifera, implens cibo, et lætitia corda nostra,* ex quibus ille auctor concludit : « Itaque fides, qua Deo credimus, auditus, quo Dei verba capimus non solum Deo loquenti, sed etiam operanti creaturas, quæ suo aspectu nos provocant in amorem et gratitudinem Dei, exhiberi potest. » Et iterum, « præteritas generationes adorantes alios Deos, et a vera fide declinantes inexcusabiles prædicat Paulus, quod testimonio veri Dei, quod cœli, et pluviæ, tempora fructifera, et providentia quotidiana universi reddunt, assensum fidei non præbuerint. » In quibus omnibus locis videtur ideo hanc notitiam infusam appellare fidem, quia habet pro motivo testimonium, et voces Dei loquentis nobis, et testificantis per creaturas suas, quæ cum non possint ex se loqui, necesse est, ut si voces sunt, sint voces creatoris, qui loquitur per ipsas.

10 Cæterum, licet auctor ille hanc explicationem indicet, ut vidimus, credo tamen eam ad majorem abundantiam attulisse, non ut doctrinam ad eam astringeret : non enim erat universalis, cum ipse non solum ponat actus illos supernaturales supplentes pro fide stricta, quando cognoscimus ex creaturis aliqua Dei attributa, quæ possunt nobis a creaturis manifestari, sed etiam quoties proponitur nobis honestas, vel turpitudo moralis cujuslibet objecti, in quod voluntas possit per amorem, vel fugam honeste tendere. Illa autem notitia non accipitur a creaturis, quasi exprimentibus locutionem Dei; quando enim videmus proximum indigentem, vel benefactorem nostrum opem nostram implorantem, dictamen rationis judicat honestum subvenire indigenti, benefactori etiam gratos esse, nec tunc recordamur ullo modo Dei, quasi id nobis Deus per dictamen rationis loquatur, sed ex terminis cognoscimus honestatem eorum objectorum; illa ergo notitia non innititur ullo testimonio vel revelationi Dei per se, vel per creaturas loquentis, nec ex eo capite poterit ullo modo fides appellari, quidquid sit de aliis actibus quibus ex creaturis cognoscimus perfectiones Dei, qui sese nobis per creaturas manifestant.

Ego de re ipsa ita judico, difficile et durum in primis videri concedere, quod absque fide illa, quam strictam vocant, et quæ habet pro motivo veram et propriam revelationem Dei, de facto aliquis adultus justificetur : deinde non ita durum esse, quod ante fidem strictam præcedant illustrationes, et cognitiones supernaturales, ex quibus procedant aliquæ voluntates supernaturales, quibus homo de congruo se disponat ad fidem, et remote ad justificationem; hoc tamen ipsum in universum, et cum hac generalitate apud me falsum esse. Prima pars hujus assertionis, qua negamus justificationem adulti contingere ante fidem strictam a nobis explicatam, colligi videtur ex communi theologorum consensu, propter quem Luisius Turrianus in *disputationibus selectis* centuria I *censurarum theologicarum*, dub. 64, dixit id non posse sine temeritate et errore negari. Colligitur etiam ex verbis Scripturæ, et conciliorum supra adductis, quæ ad minus hoc videntur significare. Hoc enim significare videtur Paulus, dum dicit, *accedentem ad Deum oportet credere :* ille quippe, et tunc potissime accedit ad Deum, qui ex statu peccati, in quo erat longe a Deo positus, transit ad statum filii Dei per justificationem, nec potest de fide in voto intelligi, nam Paulus fidem actualem probare volebat in Henoch, quam probat ex eo, quod omnis accedens ad Deum, necesse est, quod credat Deum esse, et remuneratorem esse : quæ probatio fallax esset, si sufficeret fides in voto; sicut non bene probaretur aliquem restituisse injuste ablata, ex eo, quod pœnitentiam egit, cum eam potuisset agere, et non restituere, excusante eum impotentia, vel ignorantia, et habendo solum votum restituendi.

11 Sententia auctoris.

Hebr. XI, 6.

Nec etiam prædicta verba possunt intel- 12

ligi de fide illa lata, hoc est, de notitia Dei ex creaturis comparata : quia concilium
Hebr. XI, 6. Trid. dicta sess. VI, c. VI, expresse dicit, verba illa Pauli, *Accedentem ad Deum oportet credere*, etc., intelligi de fide illa, qua homo libere movetur in Deum, credens vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt. Notitia autem illa, qua ex creaturis cognoscitur Deus earum auctor, in primis non est libera, sed necessaria, cum sit plerumque evidens, prout adversarii etiam eam evidentem fatentur esse. Deinde non habet pro objecto revelationem, aut promissionem Dei, cum creaturæ non ostendant Deum aliquid revelasse aut promisisse : revelatio enim et promissio libera fuit Deo, et potuit neutra poni etiam positis creaturis. De alia ergo fide loquitur Paulus, et de alia intellexit concilium Tridentinum, nempe de fide propria, quæ fundatur in revelatione Dei nobis obscure proposita, et quam ideo libere acceptare possumus; vel respuere, non de cognitione evidenti creatoris comparata non ex auctoritate, sed ex ratione a posteriori, et quam non libere, sed necessario accipimus.

Fides necessaria ad salutem, semper apud Concilia, et Patres exigitur cum libertate.

Fides autem necessaria ad salutem semper apud concilia et Patres exigitur cum libertate : ideo enim in concilio Toletano IV, cap. XXIII, generaliter dicitur, « quod fides debet esse libera, » et Augustinus universaliter dixit : « Cætera potest homo nolens, credere autem nonnisi volens. » Et alia adduximus supra agentes de necessitate imperii voluntatis ad fidem. Unde confirmari rursus potest, quia fides, quam ex Paulo exigit Tridentinum, tanquam dispositionem ad justificationem, est de Deo remuneratore, ut constat ex verbis Pauli, et Concilii : ubi nomine *remunerationis* intelligi remunerationem supernaturalis beatitudinis, quam Deus promisit, certum omnino esse ex theologorum omnium sententia, docet Suar. illo lib. VI, sect. III, n. 8. Certum autem est, hanc remunerationem supernaturalem credi non posse sine revelatione divinæ promissionis, cum creaturæ naturales ostendere nobis non possint, quod Deus talem remunerationem decreverit. Fides ergo, de qua Paulus loquitur, debet esse fides in divina revelatione fundata, et de hac fide intelligit ea verba Basilius concione in *Ps.* CXV, 1, super illa verba *Credidi propter quod locutus sum :* ubi commendans fidem, quæ « supra rationales methodos animam ad assensum trahit, » hoc est, supra rationes aliunde habitas, dicit de hac fide loqui Paulum verbis illis : *accedentem ad Deum oportet credere*, etc. Notitia autem Dei ex creaturis non est supra rationales methodos, sed ex ipsa naturali ratione deducta, ut constat : unde licet sit actus supernaturalis, innititur tamen ratione naturali, et ideo nomine fidei intelligi non potuit a Paulo. Alii etiam Patres similiter semper distinguunt fidem ab ea notitia, quæ discursu, vel ratione humana nititur, eo quod fides sola divina auctoritate movetur. Sic loquitur Chrysost. hom. XXXII *in Joannem* : « Fide, inquit, nobis opus est dilectissimi (ecce loquitur de fide, quæ necessaria est) fide inquam, bonorum matre, salutis medicina, » Cui fidei postea opponit notitiam ex rationibus comparatam. « Qui suis, inquit, nituntur rationibus, ante cognitam veritatem naufragium faciunt, » eodem modo loquitur August, lib. XVIII *de Civit. Dei*, cap. XLI, his verbis : « Quid agit, aut quo, vel qua, ut ad beatitudinem perveniatur, humana se porrigit infelicitas (loquitur de discursibus philosophorum) si divina non ducit auctoritas. » Quamvis autem ponatur cognitio illa supernaturalis, tota tamen innititur rationi humanæ desumptæ ex creaturis, nec transcendit ex parte objecti ; aut motivi argumenta philosophica, cum nullo modo nitatur auctoritate divina, nec ad eos assensus divina ducat auctoritas, sed naturalis ratio, et humani discursus argumenta, quæ apud concilia et Patres distinguuntur a fide, sine qua tamen nulli unquam contingit gratia justificationis, ut dixit Tridentinum dicta sess. VI, cap. VII. Hæc de prima parte nostræ assertionis : nunc transeamus ad alteram de fidei necessitate ad opera alia meritoria in ordine ad salutem æternam.

SECTIO II.

Sine fide fundata in revelatione Dei non fieri ullum opus meritorium salutis æternæ.

Dixi, minus durum esse concedere actus 1
bonos supernaturales ante fidem propriam ortos ex cognitione supernaturali Dei ex creaturis, vel honestatis moralis : id tamen absolute, et cum illa universalitate falsum apud me esse. Scio enim, aliquos graves doctores ponere de facto ante fidem actus bonos naturales ortos ex cogitatione con-

Digitized by Google

grua naturali, quæ tamen sit gratia per Christum, qui actus naturales disponant, ut merita congrua ad percipiendam fidem, et remote ad justificationem. Facilius autem id defendi potest ponendo ejusmodi actus bonos morales supernaturales in substantia, et ortos ex cogitatione supernaturali, prout proponuntur a Ripalda, qui quoad hoc magis theologice, et consequenter videtur mihi loqui. Et quidem Pat. Vasq. 1, 2, disp. CLXXXIX, n. 136 et disp. CXC, n. 132, plane concedit, ante fidem dari in infidelibus actus bonos naturales, qui mereantur de congruo, et disponant ad obtinendum donum fidei quam sententiam ex parte tuetur Luisius Turrianus *de Gratia* opusculo II, disp. IV, dub. 26 et 27, ubi admittit illa opera fieri ex gratia per Christum, negat tamen esse merita congrua respectu fidei. Utrumque vero concedit Kon. in tract. *de Fide, spe, et charitate* disp. XIV, dub. 6.

14 Ante fidem nullum datur meritum ipsius fidei, atque ita fidei est initium, et fundamentum nostræ justificationis.

Contraria sententia communis est omnium fere theologorum, qui docent, ante fidem nullum dari meritum ipsius fidei, et in hoc sensu fidem esse initium, et fundamentum nostræ justificationis. Videatur Suar. lib. *de Gratia*, cap. XVII, et lib. I *de Prædestin.* cap. XVI, n. 24, et videtur esse omnino de mente Augustini, qui semper reducit primam Dei gratiam in illud auxilium, quod datur ad credendum; quod quia non datur ex meritis, ideo dicit primam gratiam non esse ex meritis. Ita loquitur in libro *de Gratia et libero arbitrio* c. VII, ubi ait: « ideo Apostolum docere, justificari hominem ex fide, non autem ex operibus, non ut opera excludat, sed quia opera justitiæ sunt ex fide, non ex operibus fides, ac per hoc ab illo sunt opera justitiæ, a quo est fides. » Et *de Prædestinatione Sanctorum*, cap. VII, « ideo, inquit, Apostolus docet justificari hominem ex fide, non ex operibus, quia ipsa prima datur, unde impetrentur cætera, qua proprie opera nuncupantur. »

Probatur ex Patribus.

Et præfatione in *Psal.* XXXI, hac ratione ait, conciliari sententiam Pauli, et Jacobi, quorum Paulus dicit, justificari hominem per fidem, non ex operibus, Jacobus autem dicit justificari ex operibus, et non ex fide tantum, quia Paulus loquitur de operibus factis ante fidem, Jacobus vero de operibus quæ consequuntur fidem, unde concludit, « debemus ergo nulla opera præponere fidei, ita ut ante fidem dicatur quipiam bene operari, » et postea infert opus illud Abrahæ, cum voluit immolare filium, habuisse fundamentum et radicem in fide, quia qualecumque illud opus esset præter fidem, nihil illi prodesset. Hoc ipsum repetit lib. LXXXIII *Quæstionum*, q. LXXVI et epist. CV. ubi cum diceret, non exigendam solam gratiam remissionis peccatorum a Pelagio, rationem reddit, « quia hæc non est omnino sine merito, quandoquidem fides illam imperat, » et concludit. « Restat igitur, ut ipsam fidem unde omnis justitia sumit initium, non humano tribuamus arbitrio, neque ullis meritis, sed gratuitum Dei donum esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus; quoniam inde incipiunt bona quæcumque sunt merita. » Probat autem hoc August. lib. *de Gratia Christi,* cap. XXXII, ex illo Pauli *ad Ephes.* II, 9: *gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis, sed Dei donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur.* Ex quibus verbis sic concludit: illud ergo, unde incipit omne meritum, sine merito accipimus, id est, ipsam fidem. Videatur idem August. qu. II, *ad Simplicianum* in princ. ubi multa habet ad hoc propositum, præsertim, ne aliquis arbitretur, se ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam; et rursus infra, sine præcedente misericordia Dei non posse aliquem credere, ut ex hoc accipiat facultatem bene operandi, et alia similia, quæ ibi videri possunt, et lib. XV *de Civit. Dei,* cap. XX, ait « non esse opus bonum, nisi quod procedit ex fide summi Dei. » Videantur alia plura loca apud Suarez lib. I *Gratia*, cap. XX, num. 11 et 12.

Eodem modo loquuntur cæteri PP. Ambrosius lib. VI *in Lucam* cap. VII, super illa 15
verba, *quid molesti estis*, etc. misericordiæ, inquit, præfertur fides, quia « misericordia tunc habet meritum, si fide præcedente conferatur. » S. Greg. hom. XIX *in Ezechielem* super illa verba: *fenestræ autem ejus, et vestibulum* etc. sic ait: « non virtutibus venitur ad fidem, sed per fidem pertingitur ad virtutes. » S. Leo serm. VI *in quadrag.* loquens de potu aquæ frigidæ etc. sic ait: « de hoc tamen calice non frustra admonet Dominus, ut in nomine ipsius præbeatur, quia hæc, quæ per se sunt vilia, fides efficit pretiosa, et quæ ab infidelibus ministrantur etiamsi sumptu sint magna, omni tamen justificatione sunt vacua, » et ser. VIII, addit rationem his verbis: « Quia quod non ex

Digitized by Google

fidei procedit veritate, ad præmia æterna non pervenit; alia est conditio operum cœlestium, alia terrenorum : mundana benevolentia in his, quos adjuvat, habet finem : Christiana pietas in suum transit auctorem. » Eodem modo loquitur S. Prosper lib. I. *de Vocatione gentium* cap. XXIV, initio. « Aliunde, inquit, his testimoniis demonstratum est, fidem, qua justificatur impius, nonnisi ex Dei munere haberi, eamque nullis meritis præcedentibus tribui, sed ad hoc donari, ut principium possit esse meritorum; ut cum ipsa data fuerit non petit ex ipsis jam petitionibus cætera consequantur.» His adde Cyrillum Alex. lib. IV *in Joann.* cap. XXXI, Petrum diaconum cum aliis Patribus orientalibus, lib. *de Incarnatione Verbi* cap. VI, circa finem.

16 Supradicta Patrum testimonia ut intelligenda.

Ad hæc testimonia non potest responderi, sermonem ibi esse de merito condigno : quod non potest esse ante fidem, non vero de merito congruo et imperfecto. Hæc enim responsio rejicitur primo, ex verbis Augustini supra adductis, ubi concedit meritum ante remissionem peccatorum, negat autem meritum ante fidem, et quidem ante remissionem peccatorum non potuit concedere meritum condignum, sed congruum, ergo hoc etiam negat ante fidem. Secundo ex eodem August. *de Prædestinat. Sanctorum* cap. VII, ubi probat, « Cornelium habuisse jam fidem ante adventum Petri, quia alioquin ejus eleemosynæ non fuissent acceptæ, » quod etiam argumentum ad idem usurpavit S. Th. 2, 2, q. X, art. 4 ad 3, ubi sermo est de merito congruo; nam eleemosynæ Cornelii non meruerunt de condigno, sed de congruo adventum Petri, et tamen ex hoc merito colligunt Augus. et S. Thom. quod processerunt ex fide. Denique si semel admittas opus procedens ex alia cognitione, quam fidei, posse esse meritorium de congruo, difficile probabis non posse in homine justo idem opus ortum ex illa cognitione esse meritorium etiam de condigno. Melius ergo et consequentius dicitur, fidem esse principium totius meriti etiam de congruo, quia est principium omnium actuum supernaturalium, qui soli possunt habere rationem meriti condigni, vel congrui in ordine ad finem supernaturalem. Hac etiam de causa fides appellatur in conc. Trid. sess. VI, c. VIII, humanæ salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis, quia nimirum ante ipsam nondum est inchoatum negotium salutis, vel justificationis, quia omnia, quæ ipsam fidem præcedunt, sunt opera naturalia, quæ cum fine supernaturali nullam habent proportionem. Quibus consonat Arausicanum II. c. ult. dicens. « Hoc salubriter confitemur, quod in omni opere bono nos non incipimus, sed ipse nullis nostris præcedentibus meritis prius fidem inspirat. » Et Patres concilii Milevitani in epist. *ad Innocentium*, quæ apud Augustinum est XCV, dicunt gratiam prævenientem ad omnem affectum supernaturalem necessariam pertinere ad fidem, et esse Christianorum propriam.

P. Vasq. respondet, ideo fidem appellari initium, non quia semper sit primum meritum, sed quia inter ea, quæ necessaria sunt ad salutem, fides est prima, cætera enim, quæ aliquando præcedunt, etiamsi sint merita, non sunt necessaria. Hæc tamen expositio videtur valde violenta, quia non dicitur, bene principium alicujus negotii, illud quod est necessarium, si tamen oritur ex alia radice, quæcumque illa sit v. g. inter ea, quæ sunt necessaria ad damnationem æternam primum est peccatum mortale, et tamen nemo negabit initium perditionis Judæ fuisse propensionem nimiam ad pecunias, et negligentiam quam habuit in ea corrigenda, antequam perveniret ad peccatum mortale : ergo etiam e contra, licet fides sit prima inter necessaria ad salutem : si tamen fides oritur ex merito antecedenti, tunc illud meritum antecedens dicetur principium salutis : nam in hoc sensu concilium Tridentinum sess. VI, cap. V. definit contra Pelagium et Semipelagianos, justificationis exordium in adultis sumendum esse a gratia præveniente, quibus verbis non solum significat, gratiam prævenientem esse primam inter ea, quæ sunt necessaria ad justificationem, sed etiam ita esse primam ut nihil aliud præcedat ex quo ipsa oriatur, nam totum hoc significat, qui dicit, aliquid esse initium, seu exordium alicujus negotii : alioquin non satis clare definisset contra Semipelagianos, non præcedere meritum aliquod ante primam vocationem gratiæ ; nam Semipelagiani faterentur vocationem gratiæ esse primam inter ea quæ sunt necessaria ad justificationem, atque ideo ab ipsa sumi exordium necessarium, posse tamen aliquando præcedere aliud exordium non necessarium. Hæc autem evasio revera non habet locum contra

Digitized by Google

verba Concilii, dum universaliter dicit, vocationem gratiæ esse exordium justificationis, quia eo ipso excluditur omne aliud exordium, sive necessarium, sive non necessarium; ergo similiter, dum fides dicitur simpliciter initium salutis, eo ipso excluditur omne aliud initium etiam non necessarium. Adde, Patres universaliter negare esse aliquod meritum quod non oriatur ex fide, ut constat ex locis supra adductis.

18 Rejicitur interpretatio Patris Kon.

Eodem modo rejicitur interpretatio P. Kon. dicentis, fidem esse initium inter actus supernaturales pertinentes ad nostram salutem; posse tamen præcedere aliud initium naturale, nempe actus bonos naturales elicitos ex gratia per Christum. Hic tamen etiam est improprius modus loquendi: non enim est simpliciter initium salutis illud, quod inter actus supernaturales est primum, alioquin possemus etiam dicere, initium totius salutis esse primam gratiam habitualem, quia inter gratias formaliter sanctificantes illa est prima: sicut inter dona supernaturalia fides est prima: neutrum ergo poterit dici simpliciter primum initium salutis, si præcedit aliud meritum prius. Ratio denique congruentiæ, cur Deus voluerit fidem esse initium nostræ salutis, seu, quod idem est, quare noluerit eos actus bonos, qui aliquando præcedunt in infideli, esse supernaturales, desumi potest ex Paulo I, *ad Cor*. I, 21 in illis verbis: *nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes*. Quasi diceret, quia novit Deus quam sint imbecilles rationes omnes, quæ ex naturæ lumine nobis occurrunt, ut nos ad divinum obsequium efficaciter moveant; voluit, totum negotium nostræ salutis reducere in scholam fidei, cujus rationem reddit in ultimis verbis illius capitis, *ut quemadmodum scriptum est, qui gloriatur, in Domino glorietur*, seu ut prius dixerat, *ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus*, ne scilicet nostræ ratiocinationi et speculationi attribuamus nostræ salutis initium, si meritum nostrum innitetur in cognitione aliunde, quam ex Dei revelatione habita.

Ibid. 31. Ibid. 29.

19 Non satisfacit responsio Ripaldæ.

Unde non satisfacit responsio Ripaldæ dicentis, requiri fidem ad omne meritum congruum, vel condignum salutis æternæ, non tamen fidem strictam, quæ fundetur in revelatione Dei, sed latam, nempe notitiam supernaturalem comparatam per discursum, vel ratiocinationes ex creaturis, vel qua virtutis honestas in seipsa quomodocumque cognoscatur. Hoc, inquam, non satisfacit: quia Patres, quando fidem dicunt esse principium bonorum operum et meritorum omnium, loquuntur plane de fide, quæ fundetur in doctrina et revelatione Dei, prout opponitur notitiæ, quæ aliunde haberi potest ex motivis et rationibus humanis. Unde supponunt posse contingere, quod aliquando proponantur nobis argumenta et motiva humana bona, propter quæ tamen si operemur, non meremur salutem æternam, quia opus illud tunc ex fidei fonte non procedit. Ita enim loquitur S. Leo papa supra adductus serm. VI *in quadragesima* in illis verbis: « De hoc tamen calice non fustra admonet Dominus, ut in nomine ipsius præbeatur: quia hæc, quæ per se sunt vilia, fides efficit pretiosa. » Hæc autem admonitio superflua esset, si quoties homo etiam infidelis ex motivo misericordiæ calicem aquæ præbet, id faceret per actum supernaturalem et ex notitia supernaturali, quæ vere sit actus fidei: cujus tamen contrarium supponit S. Leo, dum statim addit; « et quæ ab infidelibus ministrantur; etiamsi sumptu sint magna, omni tamen justificatione sunt vacua. » Et rationem reddit serm. VII: « quia quod non ex fidei procedit fonte ad præmia æterna non pervenit: alia enim conditio est operum cœlestium, alia terrenorum. » Ubi adverte, hanc differentiam, quam Patres inculcant, non consistere solum in eo, quod unus actus sit naturalis et alter supernaturalis, sed debere se tenere aliquo modo ex parte motivi saltem intellectualis; nam S. Leo notat differentiam illam, ut moneat nos, ne inutiliter opera bona faciamus, sed curemus quod sint ex fidei motivo, ut prosint ad salutem: quod quidem curare et præcavere nos possumus. Curare autem quod sint actus supernaturales, non pertinet immediate ad nostram diligentiam, si, ut adversarii volunt, Deus semper dat cognitionem supernaturalem cujuscumque motivi honesti, quæ cognitio sit fides, et ex qua oriatur voluntas supernaturalis et meritoria: quare sufficeret admonere, ut in nostris operibus habeamus bonam intentionem et finem honestum.

Ad hoc etiam ponderari possunt verba August. lib. *de Spiritu, et litt*. c. XXVII, qui licet infidelibus vix unquam voluerit bona opera agnoscere, aliquando tamen ea, licet 20

Digitized by Google

exigua, et rara concedit, inutilia tamen ad salutem de quibus sic ait : « De eis quædam facta egimus, vel novimus, vel audivimus, qua secundum justitiæ regulas, non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recte laudamus : quamquam si discutiatur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quæ justitiæ debitam laudem defensionemve mereantur. Verumtamen, quia non usque adeo in anima humana, imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remansent ; unde merito dici posset etiam in ipsa impietate vitæ facere aliqua legis, vel sapere, » etc. ac denique concludit : « Sicut non impediunt a vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur : sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. » Et epist. v *ad Marcellinum* de antiquis Romanis ait, quamvis caruerint vera pietate, quæ eos ad vitam æternam posset salubri religione perducere ; custodisse tamen quamdam sui generis probitatem, quæ possit terrenæ civitati sufficere, id est, ad finem moralem. Ubi notandum est, Augustinum loqui de opere etiam bono externo, et non solum de voluntate naturali interna : unde supponit non debuisse semper intervenire voluntatem supernaturalem ortam ex fide : alioquin nullum opus potuisset Augustinus legere, vel audire de Romanis, aut ethnicis, quod non fuisset utile ad salutem de congruo, siquidem omne opus bonum ortum fuisset ex fide supernaturali. Supponit ergo Augustinus, ejusmodi opera bona externa non profuisse ad salutem, quia non procedebant ex fide, sed ex ductu naturæ.

21 Quid intelligat Augustinus nomine fidei ex qua debent opera procedere.

Clarius hoc explicat idem August. q. II *ad Simplicianum,* ubi declarat, quid intelligat nomine *fidei,* ex qua debent opera procedere ut sint meritoria ; et dicit, fidem esse debere illam, qua creditur Deo, et hanc debere esse initium totius meriti. « Non quis se arbitretur, inquit, ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam : incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere, vel interna, vel externa admonitione motus ad fidem. » Ille autem, qui ex principiis solum philosophicis agnoscit mendacium, aut furtum esse turpe, nihil prorsus credit Deo, cum de Deo, aut ejus testimonio non cogitet, ergo apud Augustinum, et Patres, voluntas illa non furandi non procedit ex fide, sed naturæ ductu, quem fidei opponunt : Ita enim loquitur Chrysost. hom. LXVII *ad populum*, ubi ait, «nullum esse adeo malum, qui non interdum aliquid boni naturæ ductu operetur, cujus in hac vita aliquod præmium a Deo non recipiat. » Et Hieron. in cap. I *ad Gal.* expresse dicit, « homines carentes fide operari interdum aliquid sancte, » id est, honeste, et sine peccati macula. Et postea in caput quintum dicit sine fide posse esse bona opera, sicut fides potest esse sine charitate. S. Prosper lib. *Contra collatorem*, cap. XXVI, dicit, etiam post peccatum manere in homine rationem, per quam possit aliqua opera facere, quæ præsentem vitam honestare possunt, æternam autem vitam conferre non possunt. Fulgentius lib. *de Incarn. et gratia,* cap. XXVI, dicit, posse esse in infidelibus, aut peccatoribus aliqua bona opera, quæ quia, vel ex charitate non fiunt vel etiam neque ex fide, ad salutem non prosunt : qui omnes aperte supponunt, reperiri de facto opera bona et honesta et laudabilia externa, quæ ex cognitione fidei non procedant, atque ideo non intervenire veram fidem actualem, quoties homini proponitur aliquod bonum morale operandum, prout illa sententia volebat.

Confirmari potest primo, quia si *fidei* nomine intelligeretur notitia illa ex ratione philosophica, vel aliunde proveniens circa honestatem virtutis, vel turpitudinem vitii, frustra et inutiliter quæreretur an possit ante fidem dari opus bonum in infidelibus, hoc enim esset quærere, an sine cognitione boni et honesti possit aliquis habere voluntatem honestam, quod est omnino impossibile. Si ergo quoties homo cognoscit honestum, habet actum fidei supernaturalem, non potest quæri, an sine fide detur opus honestum : non ergo intelligunt Patres, et doctores nomine *fidei,* nisi actum illum quo credimus propter revelationem Dei, quando dicunt omne opus meritorium debere procedere ex fide. Confirmatur secundo, quia fides de qua Patres et concilia loquuntur, debet esse libera et voluntaria, ut supra ex eorum verbis vidimus : illa autem cognitio etiam supernaturalis ex argumentis philosophicis habita non est libera, sed necessaria et evidens : ergo illa non est fides, de qua dicunt esse principium et fontem totius

Digitized by Google

meriti, et operis utilis ad salutem. Restat nunc solvere argumenta, quæ contra hanc communem doctrinam opponi possunt.

SECTIO III.

Argumenta contra fidei necessitatem proponuntur, et dissolvuntur.

23 Solvuntur argumenta, quibus probatur posse dari meritum aliquod ad salutem remotum vel proximum ante fidem. Objectio I.

Primo loco afferemus argumenta, quibus probatur posse dari meritum aliquod ad salutem remotum vel proximum ante fidem; postea vero proponemus ea argumenta, quibus probatur sufficere fidem illam latam, nempe cognitionem supernaturalem non fundatam in testimonio et revelatione Dei. Primo ergo contra necessitatem fidei ad omne meritum opponi solet, quia ante assensum fidei præcedit voluntas credendi, quæ quidem est meritoria, imo ipsa est ratio cur actus fidei sit meritorius, nam tota libertas fidei præcedit in illa voluntate credendi, ac per consequens tota ratio meriti: jam ergo datur aliquod meritum, quod non procedat ex fide; sed præcedat fidem. Resp. facile, apud Patres voluntatem credendi cum ipsamet fide computari; fides enim complete sumpta includit assensum intellectus, et imperium voluntatis, sine quo fides non esset meritoria, atque adeo cum dicitur, omnia bona merita procedere ex fide, intelligitur semper excepta ipsa fides, et voluntas credendi, quæ non potest procedere a seipsa.

24 Objectio II.

Sed contra objici potest secundo de eo, qui antequam convertatur ad fidem, orat Deum, et petit ab eo lumen et donum fidei: quæ quidem oratio non videtur inutilis: alioquin frustra ejusmodi hominibus consuleremus, quod orarent. Et tamen illa oratio non procedit ex fide, ergo aliqui actus, qui non procedunt ex fide possunt esse meritorii saltem de congruo in ordine ad salutem. Responderi potest eodem fere modo, nimirum, orationem, qua aliquis serio et ardenter petit fidem cum vero desiderio credendi Deo super omnia, jam pertinere aliquo modo ad ipsam fidem, et in ratione doni computari cum dono fidei. Hoc enim modo loquitur Gregorius Magnus hom. IX *in Ezechielem* colum. 2 dicens. « Opera sine fide non adjuvare, nisi fortasse pro fide percipienda fiant; sicut Cornelius, inquit, ante pro bonis operibus meruit audiri, quam fidelis existeret. Qua ex re colligitur, quia bona opera pro fide percipienda faciebat. Nam cui ab Angelo dicitur, *orationes tuæ, et eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei*, et mox pro eadem ascensione præcipitur, ut ad Simonem mittat qui, et veniens prædicare debeat; constat, quia hoc petiit, unde meruit exaudiri. » Hæc Gregorius, cujus sententia circa fidem Cornelii, licet fortasse verior non sit; id tamen quod supponit, verum est, scilicet opera facta ante fidem non prodesse nisi quando fiunt pro impetranda fide, nam tunc jam videntur pertinere ad ipsam fidem, et integrare, seu inchoare donum fidei. Ratio autem esse potest, quia jam tunc oriuntur aliquo modo ex ipso lumine fidei, si enim nullo modo illuminaret ipsa fides, nunquam homo vere desideraret credere Deo super omnia, nec adeo serio, et ex animo quæreret doctrinam divinam. Non ergo mirum, quod Deus concurrat jam tunc auxilio supernaturali ad illam voluntatem, quæ non procedit mere ex lumine rationis naturalis, sed ex lumine fidei suboscuro, et quasi ab aurora fidei et ejus crepusculo, ut quærat idem lumen clarius, et oret pro illo obtinendo. Quæ ratio a fortiori locum habet in voluntate ipsa credendi, quæ licet non procedat ex assensu fidei, nec ex revelatione jam credita; oritur tamen ex revelatione Dei sufficienter proposita; quare non mirum, qnod ea voluntas non sit naturalis, quia jam secundum affectum extrahit hominem a schola naturæ, constituens illum in schola divina, in qua ipse Deus vult esse magister, et formare characteres aureos et supernaturales, quibus ejus doctrina scribatur in nostra mente. Quæ doctrina videtur esse S. Thomæ infra q. LXXXIII, art. 16 *in corpore*, quatenus in universum docet, quod Deus exaudit orationem peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem, qua pie et perseveranter petit necessaria ad propriam salutem. Per illa autem verba, *ex bona naturæ desiderio procedentem*, non intelligit quod procedat ex solis viribus naturæ, subjungit enim debere esse orationem *pie* factam, et quidem ad omne opus pium requiritur gratia et ejus auxilium: sed intelligit, quod non procedat a peccatore, ut peccator est. Distinguit enim ibi S. Thomas in peccatore duo, nempe naturam quam diligit Deus, et culpam quam odit: et dicit, orationem quæ procedit a peccatore formaliter in quantum peccator est, non exaudiri a Deo; illam vero, quæ pro-

Act. x, 4.

Digitized by Google

cedit a natura peccatoris bona exaudiri, non tamen dicit procedere a natura non adjuta viribus gratiæ. Eamdem doctrinam magis expresse explicuit Gran. in II contr. VIII *de Gratia* tr. VI, disp. I, sect. V, n.39 ubi dicit, quoties homo infidelis orat pro obtinendo lumine fidei etiam in confuso cognitæ, præcedere illustrationes supernaturales, ut dixerat n. 37 et orationem illam exaudiri a Deo.

25 Objectio III. Referuntur quædam exempla eorum qui absque vera fide operibus impetrarunt de congruo suam salutem, vel donum fidei, etc.

Tertio objici possunt exempla aliqua eorum, qui absque vera fide suis operibus impetrarunt de congruo suam salutem, vel donum fidei, vel aliquid aliud ad salutem pertinens. Alioquin enim frustra Daniel cap. IV consuluisset Nabuchodonosori regi infideli, ut eleemosynis peccata sua redimeret, et impendentem Dei iram averteret, si illæ eleemosynæ ante fidem factæ nihil posset mereri, vel impetrare. Legimus etiam in martyrologio Romano die 30 Junii de S. Basilide, qui cum adhuc esset infidelis, et B. Potamiænam virginem, quam ad martyrium cum aliis satellitibus ducebat, a quorumdam perversorum hominum petulantia defendisset, post triduum ab eadem Potamiæna jam gloriosa mirabiliter ad fidem conversus est, et ad martyrii etiam coronam confortatus in præmium religiosi obsequii, quod ei præstiterat. Item apud Cardin. Baronium tom. VII, anno Christi 537 legitur ex Sophronio de quadam virgine nondum Christiana, quæ homini volenti suspendio se interimere, ut creditorum importunitatem fugeret, sua bona omnia dedit, quibus debita extingueret, et pro opere hoc misericordiæ meruit post vitam luxuriose actam, et in extremo mortis articulo, spiritu compunctionis, et baptismi gratia mirabiliter donari. Denique, nisi opera ante fidem facta vim aliquam impetrandi haberent, frustra consulimus hæreticis, et paganis Deum agnoscentibus, ut a Deo fidei et veritatis lumen petant, illæ enim orationes nihil impetrarent. Fatendum ergo est, opera omnia bona, etiamsi a fide non procedant, habere vim aliquam ad impetrandum saltem de congruo donum fidei, et auxilia supernaturalia.

26 Respondetur ad allata exempla.

Ad hæc tamen exempla responderi potest; et quidem ad aliqua ex illis dici posset, vel opera illa non processisse ab infidelibus, vel certe non meruisse præmium supernaturale etiam de congruo; nam in primis eleemosynæ quas Daniel consuluit regi Nabuchodonosor, ut peccata redimeret, non videbantur ordinari, nisi ad avertendam pœnam temporalem jam imminentem, cujus aversio non esset præmium supernaturale, ut constat; vel si velis, ex intentione Danielis fuisse etiam ordinatas, ut rex placaret Deum in ordine ad supplicium æternum: tunc dicendum erit, Danielem implicite consuluisse etiam regi fidem in Deum; nam eo ipso, quod vellet placare Deum offensum, supponeretur quod cognoscebat, et credebat esse Deum, quem placare volebat. Quomodo autem orationes ab hæretico, vel pagano factæ pro impetranda fide, possint esse supernaturales, et ideo utiliter eis consulantur, diximus paulo ante ex Gregorio, et aliis.

Ad illud vero de femina illa, quæ meruit 2
in articulo mortis gratiam baptismi propter hominem multo ante liberatum a voluntario suspendio, negari posset illam virginem fuisse tunc infidelem; aliud enim est, nondum esse baptizatam, aliud vero esse infidelem; imo ex contextu narrationis videtur colligi, jam tunc temporis credidisse; nam ex desiderio, ne ille miser perderetur, dedit ei omnia sua, ut creditoribus satisfaceret et non moreretur: postea vero in ægritudine non dicitur illuminata ad fidem, sed spiritu compunctionis motam desiderasse baptismum. Nec obstat, quod dicatur nondum Christiana quando eleemosynam dedit, quia hoc solum significat nondum fuisse baptizatam, qui modus loquendi valde usitatus est apud antiquos Patres, ut constat ex Augustino lib. IX *confessionum* cap. III. Difficilius est illud, quod de S. Basilide objiciebamus, cui ob honestum officium erga Potamiænam virginem præstitum, datum fuit donum fidei, et gratia etiam martyrii. Quare ad hos, et alios similes casus, qui facile poterunt inveniri, responderi potest, Basilidem per illud opus in infidelitate factum, nihil saltem supernaturale apud Deum meruisse etiam de congruo; Deum tamen dedisse illi gratiam fidei non ut præmium sui operis, sed ut præmiaret in eo præclara merita Potamiænæ, quæ pro eo intercesserat, et et quam sibi Basilides illo obsequio aliquo modo devinxerat. Sic enim aliquis homo sanctus orat sæpe Deum pro aliquo amico, vel consanguineo; Deus autem concedens id, quod petitur, non præmiat amicitiam vel consanguinitatem illius, sed præmiat hominem sanctum in suo amico, vel consanguineo.

Dices, sicut Basilides per opus illud naturale potuit a Potamiæna mereri de congruo

Digitized by Google

ejus intercessionem pro obtinenda gratia supernaturali, cur eodem opere bono naturali non potuit etiam immediate apud Deum; qui liberalior est, mereri de congruo auxilium supernaturale? Resp. discrimen magnum esse inter Deum, et homines: nam homines, ut retribuant pro beneficio accepto, non debent supponere proportionem inter id quod dant, et id quod acceperunt, Deus autem si retribuit, debet invenire illam proportionem. Ratio autem est, qui homines retribuunt aliquando ex gratitudine, gratitudo autem non attendit ad æqualitatem, vel proportionem inter beneficium et retributionem: imo quanto minor est proportio, eo major est gratitudo, quia gratitudo habet reddere aliquid indebitum, et superans omne debitum, ut probat egregie S. Th. 2, 2, q. CVI, art. 6 in corp. quare quo magis superat debitum, major est gratitudo, ad ad hoc enim tendit gratus, ut vincat liberalitatem benefactoris per aliam majorem liberalitatem. Deus autem non est capax gratitudinis, quippe quæ in suo conceptu formali dicit imperfectionem, ut agens de meritis nostris probat ex professo P. Suarez lib. XII *de gratia* cap. XXX, n. 12 et seqq. si ergo retribuit, oportet quod retribuat tanquam remunerans et præmians. Præmium vero debet supponere aliquam æqualitatem, vel saltem proportionem in opere quod præmiatur. Hinc est, illud opus naturale, licet non potuerit mereri apud Deum etiam de congruo præmium supernaturale propter improportionem quam habebat cum eo præmio; potuisse tamen obtinere a virgine illa ex gratitudine, auxilium ad donum fidei supernaturalis consequendum.

Nec adversatur huic doctrinæ id, quod dixi disp. XXIV *de Sacramento pœnit.* sect. IV, n. 64 in fine, et n. 68, nempe Deum ex gratitudine posse plus dare martyri revera occiso, quam illi qui occidi voluit; aut ei, qui plures peccatores convertit, quam ei qui convertere solum voluit et desideravit, ubi supposui, in Deo etiam habere posse locum actum gratitudinis. Resp. enim, gratitudinem duos habere actus diversos. Primus est, quo qui beneficium accepit vult benefactori retribuere, ut debitum illud extinguat, quod motivum extinguendi debitum honestum est. Secundus actus est, quo, qui beneficium accepit, vult benefactori aliquid retribuere, non solum ut extinguat debitum, sed etiam, ut benefactoris liberalitatem majori liberalitate vincat. Hunc secundum actum dicimus repugnare in Deo propter imperfectionem quam involvit: nam licet homo possit hunc actum exercere, quia potuit liberalitatem alicujus experiri, a quo liberaliter aliquid accepit, quam liberalitatem vult postea majori liberalitate superare: Deus tamen non potest alterius in se liberalitatem velle majori liberalitate superare: quia nemo potuit prior erga Deum esse liberalis: quis enim prior ei dedit, aut quis aliquid Deo reddidit, quod non esset in immensum minus, quam quod ab ipso Deo prius acceperat? Hunc ergo gratitudinis actum, Deus habere non potest: potuit autem eum habere virgo Potamiæna, quæ prior a Basilide beneficio affecta fuit, atque ideo potuit ex hoc gratitudinis motivo impetrare suo benefactori longe majora dona, et quæ sine proportione beneficium acceptum superarent, ut benefactoris liberalitatem majori longe liberalitate superaret. Ad hoc enim gratitudinis genus non requiritur proportio inter datum et acceptum: imo quo minor est proportio, et quo major est in retributione excessus, ea major est gratitudo. Secus dicendum de primo actu, cujus motivum est extinguere debitum illud qualemcumque, de quo actu locuti sumus in dicto loco *de Pœnit.* qui actus nullam involvit imperfectionem, et potest esse in Deo, qui eo modo, quo gloriam extrinsecam a ministro Evangelico accipit, et sanguinem ac vitam a martyre, debet aliquam retributionem, quod debitum potest ex gratitudine velle extinguere. Ad hoc autem requiritur, licet non omnimoda æqualitas, aliqua tamen proportio inter datum et acceptum: sicut enim non potest censeri donatio remuneratoria, in qua id quod accepisti nullam habebat proportionem cum eo quod reddis, sed erit donatio mere liberalis, ut dicunt juristæ: ita gratitudo non habet pro motivo remunerationem et extinctionem debiti, si id quod acceptum fuit, non habeat proportionem cum eo quod redditur. Si ergo actus qui non procedunt a fide, sunt naturales, et actus naturales non habent proportionem cum præmio supernaturali, consequens est, ut Deus non possit ex gratitudine dare donum fidei, vel aliquid supernaturale intuitu operum naturalium præcedentium.

Gratitudo duos habet actus diversos.

30 Objectio IV.

Instabis tamen quarto, quia licet opera bona naturalia non habeant æqualitatem cum præmio supernaturali, atque ideo non

Digitized by Google

mereantur illud de condigno, adhuc videntur habere aliquam proportionem congruitatis. Quis enim credat, opus honestum naturale egregium, quale esset, omnia sua indigenti largiri, non habere aliquam congruitatem, ut hic homo vocaretur ad fidem, vel pœnitentiam? Resp. suppositis principiis revelatis, ex quibus colligi videtur naturam non habere vires ad merendam, vel impetrandam gratiam, reddi posse aliquam rationem a priori hujus improportionis, supponendo non quodlibet opus habere proportionem etiam congruitatis cum quolibet præmio; nam licet congruitas non sit condignitas, nec æqualitas; est tamen aliquis valor, ratione cujus præmians censeatur prudenter moveri ab eo opere ad dandum tantum præmium intuitu illius. Quis enim dicat saltationem Puellæ habuisse congruitatem ad merendum apud Herodem de congruo dimidium regni? Congruitas ergo etiam ponderat genus operis, et circumstantias personæ, ut in eo genere etiam supra æqualitatem præmietur: alioquin non movetur prudenter præmians, ut intuitu illius operis reddatur tale præmium. Hoc supposito, dicendum videtur, quodlibet opus naturale non habere proportionem cum præmio supernaturali; quia sicut operatio bruti, si esset præmiabilis, non exigeret nisi bonum proportionatum bruto; et opus puerile solum exigeret præmium proportionatum puero; ita opus hominis naturalis solum habet proportionem cum bono, quod convenit homini in statu naturali; et sicut non habet proportionem cum præmio Angelico; multo minus cum præmio ordinis divini. Ridiculum esset, si rex famulum vilem hospitii, quia curam habuit canis, vel equi in diversorio, adoptaret in filium et hæredem regni; minorem autem habet proportionem obsequium naturale vilissimæ creaturæ, ut adoptetur in filiam Dei, et elevetur ad regnum cœleste, et hæreditatem divinam.

Quare opus naturale non habeat proportionem cum præmio supernaturali.

31 Dices, licet opera naturalia non possint mereri gratiam vel præmium aliquod supernaturale propter improportionem, poterunt tamen illud impetrare: nam qui orat et impetrat, non proponit merita, quibus retributio aut remuneratio reddenda sit, sed exponit suam indigentiam, et implorat liberalitatem et gratiam illius, quem orat: ergo actus naturales etiam sine proportione cum præmio supernatarali possent deservire ad impetrandum de congruo donam fidei, vel aliquid supernaturale. Resp. impetrationem esse duplicem, prima est, quando concedens id quod petitur, non movetur a petitione ipsa, sed ab indigentia postulantis, quæ per petitionem manifestatur, et hæc non est propria impetratio, quia preces non sunt titulus, vel motivum, cujus intuitu res obtinetur: et talis plerumque est impetratio pauperis petentis eleemosynam a divite, qui ad dandum non movetur a precibus, sed ab indigentia proximi sibi manifestata, hoc autem modo oratio naturalis non diceretur impetrare a Deo aliquid supernaturale; quia si Deus movetur solum ab indigentia petentis; hanc indigentiam perfectissime intuetur Deus independenter a tali oratione, nec per orationem eam cognoscit, cum illud esset medium ex se fallibile. Secunda impetratio est, quando preces ipse sunt motivum, et titulus ad concedendum, ut rex ille evangelicus concessit remissionem debiti servo petenti, et ipse testatus est dicens: *Omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me:* et hoc impetrationis genus non caret aliquo merito; unde Augustinus impetrationem, et meritum pro eodem accipit, ut constat ex epist. CV. Ubi dicit, non solam remissionem peccatorum esse gratiam concedendam a Pelagio: « quia hæc, inquit, non est omnino sine merito, quomodo quidem fides illam impetrat. » Et ideo contra Massilienses definitum sæpe est, gratiam non dari petentibus, pulsantibus, etc., quia gratia debet esse sine ullis meritis. Ratio autem a priori est, quia quoties oratio ipsa movet, et non sola indigentia petentis, ideo movet, quia omnis oratio continet aliquem cultum et obsequium erga illum qui oratur, cui orans se submittit, et cujus dignitatem et potentiam agnoscit, et ideo oratio numeratur inter actus religionis erga Deum, quia per illam vere colimus Deum. Si ergo oratio ipsa movet, debet movere propter bonitatem quam habet, et non solum, quia proponit necessitatem petentis: alioquin etiamsi oratio ipsa esset non solum naturalis, sed etiam actus indifferens, vel etiam malus, posset æque impetrare a Deo, cum æque proponeret necessitatem petentis. Quod ergo oratione a Deo impetratur, ita impetratur ut Deus id concedat intuitu orationis, in qua bonitatem invenit et meritum aliquod congruum ad talem remunerationem, et per consequens debet habere proportionem aliquam cum re quæ conceditur, quam proportionem non habet

Impetratio duplex.

Prima, quando concedens movetur ab indigentia postulantis.

Matth. XVIII, 32

Secunda, quando movetur petitione.

oratio naturalis cum donis supernaturalibus.

32 Dicunt aliqui, durum videri et incredibile, quod opera bona naturalia egregia, eo quod naturalia sunt, nullam habeant congruitatem, ut Deus intuitu illorum moveri aliquando possit ad concedendum aliquid supernaturale. Potest enim princeps absque imprudentiæ nota moveri ab obsequiis rusticis, quæ rusticus ei exhibet, etiam quatenus rusticus est, ut eum elevet ad altiorem statum, et non solum præmiet donis et dignitate, qua maneat in suo rustico statu. Cur ergo Deus hominem per vires naturæ laudabiliter operantem, et egregie Deo servientem non posset eorum obsequiorum intuitu moveri de congruo, ut eum ad altiorem statum supernaturalem elevaret, et disponeret ad gratiam adoptionis? Quod confirmari posset, quia in statu etiam puræ naturæ posset homo in suis necessitatibus petere, et impetrare a Deo miracula, quæ cum sint supra ordinem causarum naturalium videntur proportionem non supponere in operibus, et orationibus naturalibus. Resp. quoad hoc posse esse fortasse controversiam de nomine, et ideo de hoc non esse multum contendendum, dum constet de re ipsa. Si enim aliquis velit, opera bona naturalia posse esse ideo bona et egregia, ut Deus non imprudenter operetur elevando hominem ad statum supernaturalem intuitu eorum operum, non multum contendam de hoc: de facto tamen dicimus, Deum non moveri nisi ab operibus quæ procedunt ex fide, vel ipsam fidem aliquo modo concernunt; quia voluit de facto, fidem esse initium et radicem totius meriti, ut loca conciliorum, ut Patrum supra adducta significant. Addo, ea opera naturalia etiam egregia non appellari simpliciter merita congrua in ordine ad salutem: quia *congruitas* videtur significare virtutem aliquam, saltem incompletam, et insufficientem ad aliquem effectum ponendum. Sicut autem potentia mere obedientialis ad effectus supernaturales non appellatur simpliciter potentia et virtus, quia nullo modo etiam incomplete exigit tales effectus: ita illa non appellatur simpliciter congruitas, quia de se non ordinaretur ad tales effectus impetrandos. Quod autem subditur de miraculis, quæ homo in natura pura posset petere, et impetrare de congruo, facilius admitti potest: quia donum quod homini concederetur, esset tandem aliquid naturale in sua entitate, et solum supernaturale quoad modum; imo licet intercederet aliqua Dei actio supernaturalis in sua substantia, id parum referret: quia proportio, vel improportio inter meritum et præmium debet attendi secundum excellentiam solum doni, quod datur: quod si in se non superaret ordinem naturæ, non excederet etiam congruitatem meriti naturalis. Secus vero dicendum, quando homini datur status supernaturalis, et beatitudo supernaturalis, cum qua nullam habent proportionem merita naturalia.

Sed contra urgebis adhuc, et sit quinta objectio, quia ex hoc sequitur, eum, qui naturaliter scit evidenter Deum esse, non posse justificari, quia iste non potest habere assensum fidei circa objectum evidenter scitum juxta multorum opinionem; ergo dicendum est posse justificari cum notitia Dei abstrahente a fide, vel scientia. Can. XII. *de locis* cap. IV respondet, objectum scitum esse Deum, ut auctorem naturalem, objectum vero creditum esse aliud, nempe Deum ut auctorem supernaturalem; quam solutionem bene impugnat Mol. I, par. qu. I, art. 1, disp. I, ex verbis Pauli dicentis, *accedentem ad Deum oportet credere quod est*; ubi hoc ipsum, quod est Deum existere, quod est objectum scitum, dicitur esse credendum. Melius ergo respondetur juxta doctrinam traditam supra, posse utique idem objectum evidenter scitum credi per fidem, etiam dum scitur. Quod si hoc negaveris, teneris dicere, illum posse justificari, quam primum non advertat ad rationes quibus demonstratur esse Dei; pro tunc enim jam poterit illud credere ex motivo fidei.

33 Objectio V.

Hebr. XI, 6

Sexto objicitur, quia etiam baptismus dicitur medium necessarium ad salutem; et tamen hoc sufficienter explicatur de baptismo in re, vel in voto; ergo licet fides dicatur eodem modo necessaria, poterit hoc intelligi de fide in re, vel in voto. Resp. negando conseq. Ratio discriminis sumitur præsertim ex ecclesiastica traditione, quæ diversimode intellexit necessitatem baptismi, et fidei, ut advertit Valent. in præsenti punct. I, § *id autem*, et Suarez in præsenti disp. XII, sect. II, num. 10, ubi adducit Bernardum epist. LXXVII ponderantem, et colligentem hoc discrimen ex ipsis verbis Christi: *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur:* in quibus advertit, cum prius locutus esset de fide et baptismo,

34 Objectio VI.

Digitized by Google

Matth. XVI, 16. postea tamen de sola fide dixisse: *qui non crediderit condemnabitur*, quia baptismus poterit aliter suppleri, non vero fides, quæ non sufficit in voto. Denique colligitur ex natura etiam fidei, quæ non requiritur ad justitiam solum ut causa ex divina ordinatione, sed ut cognitio, sine qua non proponitur sufficienter voluntati objectum amandum; quare ipsa fides non potuit sufficienter in aliquo alio contineri, neque eam solum in voto exigit Paulus, ut supra vidimus.

35 Objectio VII. Septimo objicitur Paulus ad *Rom.*, II, 13. *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur. Cum enim gentes, quæ legem non habent naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, ipsi sunt sibi lex*, etc. Ubi videtur Apostolus ad justificationem solum exigere naturalem cognitionem, qua lex impleatur: sic enim videtur accipienda illa particula *naturaliter*. Respond. ly *naturaliter* apud Paulum non excludere auxilium gratiæ, et cognitionem fidei necessariam ad implendam legem; sed solum excludere cognitionem legis scriptæ, quam gentes non habebant sicut Judæi; ita interpretatur August. lib. I *de Spiritu, et littera* cap. XXVII.

36 Objectio VIII. Octavo objicitur, quia si cognitio fidei esset medium necessarium ad justificationem, ergo ille, qui habet ignorantiam invincibilem fidei, non habet medium salutis, quantumcumque legem naturalem observet: ponamus enim hominem apud barbaros nullam notitiam fidei habentem, quid faciet ut salvus fiat? Si dicas, illuminandum miraculose de rebus fidei a Deo, vel Angelo; si tamen faciat quod in se est circa observantiam legis naturalis. Contra, primo, quia juxta Apostolum nemo credit sine prædicatione humana: deinde quid est, quod ad miracula recurramus in mediis necessariis ad salutem, cum sine miraculo potuisset huic provideri conferendo illi justitiam per cognitionem legis naturalis?

Respond. neminem esse adeo barbarum, quem Deus non excitet et illuminet ex gratia per Christum imprimis ad observantiam legis naturæ, quam si observet per aliquod tempus, ad prudentiam Dei spectat illuminare illum circa res fidei, vel per humanam prædicationem, vel alio modo, qui non esset miraculosus attenta lege communi Dei, qua decrevit illuminare sufficienter omnem hominem venientem in hunc mundum, et facienti quod in se est per auxilia, quæ tunc habet, non denegare gratiam illuminationis ad fidem, quæ illuminatio sit actus supernaturalis dictans obligationem orandi, vel quærendi doctrinam veræ salutis; non ita ut opera illa naturalia sint merita congrua ad gratiam, sed solum impedierint obicem peccati, ut alibi dixi. Cæterum ut bene advertit noster Molina *in Concord.*, q. XIV, art. 3, disp. IX, rarus aut nullus ad fidem convertitur, ad quem mediis hominibus prædicatio non pervenerit, quia si qui sunt, ad quos nulla fidei notitia venerit, raro faciunt, quod in se est; ideo Deus rarissime per se, vel per Angelum necesse habet credenda proponere.

Petes, quale, vel quantum tempus est 37 Quale, vel quantum tempus est illud quo Deus expectat observantiam legis a barbaro ut eum illuminet circa res fidei.
illud, quo Deus expectat observantiam legis a barbaro, ut eum illuminet circa res fidei? Potest enim contingere, quod una hora observet, et non tamen uno anno: quid ergo requiritur, ut dicatur fecisse quod in se est? Resp. hoc tempus non posse a nobis certo præfiniri. Possumus autem verisimiliter credere, hoc tempus non tam ex diuturnitate, quam ex occasionum occurrentia mensurandum esse: deinde censeo non expectare Deum, quod omnia præcepta naturalia occurrant: alioquin sicut nemo potest ea omnia sine fide implere, ut postea videbimus; sic nulli Deus relinqueret potestatem moralem faciendi quod sufficeret ad salutem. Quare crediderim Deum tale tempus unicuique designare, in quo etiam sine fide non solum physice, sed etiam moraliter possit occurrentia præcepta servare; ita ut facienti, quod in se est moraliter per auxilia quæ habet per Christum, Deus non deneget suam gratiam illuminationis ad fidem. Dure enim se gereret Deus cum homine, cui suam salutem undequaque moraliter impossibilem reddidit. Ad hoc autem, quod sit moraliter possibile servare legem illo tempore: satis erit, si in eisdem circumstantiis inveniantur alii, licet pauci, qui ea observaverint: quod credo de facto ita semper contingere, neminemque damnari, cui non possit Deus objicere alium, qui æqualibus viribus, et sub iisdem circumstantiis fecerit quod in se erat, et de facto consecutus fuerit gratiam justificationis, vel illuminationis ad fidem.

Sed adhuc contra prædicta potest esse 38 Objectio IX.
nova objectio, quia ad justificationem solum necessario prærequiritur dilectio Dei; ad hanc autem sufficit cognitio Dei, ut summe boni, quæ cognitio lumine naturæ haberi potest, ergo ante ullam fidei notitiam pete-

Digitized by Google

rit se homo disponere sufficienter ad justificationem. Dicet aliquis non requiri dilectionem Dei utcumque, sed dilectionem supernaturalem, ad quam necessario prærequiritur cognitio supernaturalis. Sed contra, quia dilectio naturalis, et supernaturalis non differunt ex parte objecti, ut diximus : utraque enim potest terminari ad Deum, ut creatorem et benefactorem per dona naturalia : ergo etiam sine fide potest haberi dilectio supernaturalis sufficiens ad justificationem.

Resp. admittendo dilectionem Dei super omnia, ut creatoris et benefactoris, etc., sufficere ad justificationem : cæterum ad hanc dilectionem supernaturalem habendam prærequiritur cognitio supernaturalis ejusdem ordinis, quæ jam deberet esse orta ex fide. Sed contra objicies : quia voluntas piæ affectionis prærequisitæ ad fidem est supernaturalis, ut diximus disp. X, sect. III, et tamen ad hanc voluntatem non oportet supponi cognitionem fidei, sed cognitionem supernaturalem prudentiæ infusæ, qua evidenter cognoscitur honestas credendi, quæ honestas posset etiam cognosci naturali cognitione; ergo similiter ad dilectionem supernaturalem Dei ut creatoris potest supponi cognitio evidens supernaturalis, qua cognoscatur bonitas summa Dei, licet eadem omnino posset cognosci actu evidenti naturali : cur enim ad hanc summam Dei bonitatem non poterit terminari cognitio evidens supernaturalis, sicut ad credibilitatem mysteriorum, quæ naturaliter cognosci poterat, potest terminari cognitio evidens supernaturalis?

Urgeri potest adhuc difficultas, quia non semper ad justificationem prærequiritur actus dilectionis Dei : potest enim quis justificari in sacramento cum attritione, seu detestatione peccati orta ex cognitione turpitudinis ipsius peccati : quæ turpitudo peccati, furti v. g. et honestas justitiæ, non est cur non cognoscatur independenter a fide sufficienter ad habendam detestationem supernaturalem furti, sicut honestas credendi cognita evidenter, sufficit ad excitandum amorem supernaturalem credendi, et detestationem infidelitatis ; præsertim cum dixerimus actus naturales, et supernaturales non differre penes objecta diversa, ergo potest haberi attritio supernaturalis sufficiens ad judicandum cum sacramento independenter a fide, ergo fides non est medium necessarium ad omnem justificationem. Quod argumentum non solum procedit de secunda justificatione, sed etiam de prima : potest enim quis ante baptismum solum commisisse peccatum furti : quare potest ex detestatione furti dolere per attritionem, et ignorare in vincibiliter obligationem credendi quam habebat, et baptizari. Cur hic non justificabitur cum illa attritione supernaturali, aut cur non poterit habere illam detestationem supernaturalem furti independenter ab actu fidei, sicut potest habere detestationem infidelitatis, et voluntatem credendi sine aliquo actu prævio fidei?

40 Confirmatur item, quia ponamus hominem qui solum peccavit peccato infidelitatis ; et per prudentiam supernaturalem cognoscit honestatem credendi et turpitudinem infidelitatis : et ex hac cognitione detestatur infidelitatem præteritam, et vult post mediam horam credere ; non enim existimat se habere obligationem ad positive credendum statim, sed censet sufficere non dissentire, et credere etiam post aliquam moram ; interim autem cum hac detestatione et proposito confitetur ; cur non dicemus hunc hominem habuisse sufficientem attritionem cum sacramento ad justificationem, et tamen nondum habuit actum fidei, voluntas enim supernaturalis credendi, et detestatio infidelitatis fit ex vi cognitionis supernaturalis præcedentis ad assensum fidei, ergo non est medium necessarium ad omnem justificationem assensus.

41 Fateor difficultatem objectionis, præsertim in mea sententia concedente posse esse actum supernaturalem etiam respectu motivi honesti naturalis, quod reperitur in qualibet virtute; adhuc tamen dicendum videtur fidem necessariam ad omnem justificationem, ut locutiones Scripturæ universales universaliter omnino intelligamus. Ad objectionem, resp. actum dilectionis supernaturalem præsupponere necessario cognitionem fidei ; quia licet seclusa fide Deus cognoscatur ut bonus et amabilis : non tamen sufficit tota ista cognitio Dei ex motivo illo ita proposito, moraliter loquendo, ad excitandum amorem Dei super omnia : mansit enim natura ex peccato adeo ad se ipsam conversa, et ad bonum proprium ; ut licet aliqualem Dei notitiam debilem possit habere, non tamen talem, quæ efficaciter moveat ad diligendum illum super

Digitized by Google

omnia ; ideo dici solet naturam insinuare quidem amorem Dei, id est, aliqualiter ostendere ejus amabilitatem non tamen perficere, quod satis apparet, considerando quam parum tota philosophia, et ejus sectatores, seclusa fide, in hoc amore excelluerint, et quomodo nullus eorum dilexerit Deum super omnia, ut bene advertit P. Vasq. tom. II, in 1, 2, disp. CXCV, n. 25 et26, in quo sensu dixit August. epist. CVII, « nos liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidisse : » quia scilicet cognitio Dei ex craturis, et rationibus naturalibus adeo debilis est, ut licet ad aliquem Dei amorem excitet; non tamen ad eum, quo aliquis Deum sibimet, et omnibus suis commodis et incommodis præferat : ad quem gradum amoris excitandum requiritur cognitio fidei quæ melius, et efficacius ostendit Dei bonitatem, amabilitatem, et vincula, quibus nos ad suum amorem trahit et allicit, ex qua cognitione facile elicitur cognitio Dei super omnia, quam nullus philosophus creditur habuisse : quod a posteriori optime ostendit debilitatem cognitionis naturalis ad excitandum illum amorem super omnia et efficaciam nostræ fidei.

42 Ex quo etiam responderi potest ad confirmationem objectionis extendendo doctrinam traditam : nam sicut cognitio naturalis bonitatis Dei non sufficit moraliter ad excitandum amorem illius honestatis super omnia; multo minus sufficiet moraliter loquendo cognitio bonitatis justitiæ, v. g. aut temperantiæ ad amorem illius honestatis super omnia, nec unquam in aliquo philosopho talis amor honestatis inventus fuit. Potest quidem de facto ista cognitio excitare amorem aliquem honestatis, et detestationis vitii, quales in philosophis inveniuntur: non tamen super omnia. Cum ergo ad justificationem etiam in sacramento requiratur detestatio peccati, non utcumque, sed super omnia ut suppono ex materia de pœnitentia : non satis erit illa, quæ ex cognitione alia haberi potest; sed oportebit nasci ex notitia fidei, quæ altiori, et efficaciori modo proponit fœditatem peccati, et obligationem quam habemus illud super omnia vitandi. Fateor ergo, cognitionem honestatis credendi, quæ præcedit ad piam affectionem, non esse actum fidei : nego tamen illam cognitionem excitare sufficienter detestationem infidelitatis, vel amorem fidei super omnia, sed solum detestationem, et amorem absolutum in gradu aliquo inferiori, qui non sufficiat ad veram attritionem, qualis requiritur ad justificationem, ad quod sunt verba Gregorii homil. IV *super Ezech.* parum a principio, ubi sic ait: « Nisi enim aliquid de æternitate in mente videmus, nunquam in facie nostra pœnitendo caderemus. » Quamvis autem Deus posset dare cognitionem supernaturalem evidentem adeo robustam, ut vinceret illas difficultates; noluit tamen, quia de facto vult nostram salutem incipere a fide propter congruentias quas adduximus; ad ipsam vero fidem oportuit præcedere judicium evidens supernaturale prudentiæ infusæ, quia cum ad fidem non posset præcedere fides, debuit vinci difficultas credendi per aliquod judicium evidens supernaturale.

Dices: licet natura humana ex peccato sit debilis, et omnis cognitio naturalis ex ratione humana deducta non possit naturaliter excitare illum amorem Dei, vel detestationem peccati super omnia : cæterum cognitio supernaturalis, etiam seclusa fide, bonitatis Dei, vel fœditatis peccati, qualis est cognitio, quæ antecedit piam affectionem credendi, cur non poterit excitare affectum super omnia? illa enim cognitio sicut est supra naturam, sic affert novas vires ad roborandam naturam. 43

Resp. ex eo quod cognitio naturalis non sufficit, non sufficere etiam hanc supernaturalem ad excitandum affectum super omnia : quia hæc licet in sua entitate sit supernaturalis, non tamen est cognitio objecti per aliquod lumen infusum, sicut erat scientia infusa Christi : sed cognitio ex eodem omnino motivo, et ejusdem omnino objecti quod habet cognitio naturalis : a qua solum differt in sua entitate per ordinem ad diversum principium, non tamen in modo tendendi ad objectum, nec explicandi, aut repræsentandi illud magis, aut clarius, aut efficacius, quam cognitio naturalis, quia solum repræsentat objectum, quatenus per discursum ex creaturis cognosci potest : quare illa repræsentatio non habet majores vires ad persuadendum, quam cognitio naturalis, sicut litteræ aureæ non magis persuadent, quam litteræ ex atramento, si eamdem omnino veritatem, et eadem omnino motiva contineant. Altior ergo cognitio requiritur ad detestationem peccati super omnia scilicet ex fide, quæ ef-

Digitized by Google

ficacius, et robustius suadet odibilitatem peccati super omnia.

44 Objectio x. Decimo objici potest, quod fides Christi etiam exigatur sæpe ut necessaria ad salutem : et tamen hæc necessitas explicari solet, vel de fide implicita, vel de necessitate solum ex præcepto, ergo licet fides ut sic exigatur ut necessaria, potest intelligi de fide implicita, vel solum ex præcepto.

Resp. neg. conseq. quia fides Christi petitur inæqualiter, scilicet ante Christi adventum solum implicite; et postea explicite: quare cum tunc justificaretur homo sine ea fide explicita, non est credibile actum dilectionis non habere modo eamdem vim ad justificandum : at vero fides Dei æqualiter exigitur ad omnem statum, nec potest esse implicite in alio, et ex modo loquendi et arguendi Pauli satis colligitur, ipsum agere de necessitate fidei actualis, non fidei virtualis, vel in voto.

45 Quomodo verum sit quod opera bona ut sint meritoria vitæ æternæ debeant referri in Deum, et fieri propter Deum. Ex dictis autem infertur obiter, quomodo sit vera doctrina illa quam multi ex antiquis et modernis tradunt in materia de merito; scilicet opera bona, ut sint meritoria vitæ æternæ, debere referri in Deum, et fieri propter Deum : de quo videri potest Suar. lib. XII, *de Grat.* c. x. Quæ doctrina difficilis videtur, nam tollerentur de medio multa merita, nempe omnes actus virtutum moralium, quæ non habent Deum pro objecto, sed proximum, vel aliquid aliud. Cæterum ex dictis defendi potest in hoc sensu, quod licet non requiratur imperium charitatis strictæ sumptæ; requiratur tamen aliqua ordinatio in Deum, seu habere aliquo modo Deum ex parte objecti motivi. Hoc enim ad minus videntur exigere ad rationem meriti PP. dum exigunt ad meritum, quod opera fiant propter Deum, et videtur colligi ex illis verbis *Matth.* v, 46, *si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* et Matth. x, 41, *qui recipit Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipiet, et qui recipit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet*, et Matth. xix, 29. *Omnis, qui reliquerit domum, vel patrem, an matrem, aut sorores, etc. propter nomen meum,* et Marc. ix, 40, *qui dederit calicem aquæ frigidæ in nomine meo*, et Luc. ix, 48, *qui recipit unum ex his pusillis in nomine meo.* Hæc enim omnia videntur aliquid exigere supra meram substantiam operis, nempe quod fiat in nomine, seu cum memoria Dei, etc. Hæc autem relatio in Deum ex parte objecti motivi habetur aliquo modo, quoties homo ex fide movetur ad illud opus faciendum, jam enim movetur ex revelatione Dei, seu amplectitur illud objectum, quia Deus dicit esse amplectendum; atque adeo in actu exercito videtur obedire regulæ, seu consilio Dei; sicut, qui eligit viam, quam amicus ei suadet et proponit eligendam; jam videtur referre illud opus ad amicum, et obedire amico, et licet non faciat id propter utilitatem aut bonum amici, sed propter utilitatem ipsius operis, quam amicus approbat, jam videtur operari in nomine amici. Sic enim dixit Petrus ad Christum *Luc.* v, 5. *In verbo tuo laxabo rete* : hoc est, sequens consilium, vel præceptum tuum. Sic etiam qui dat calicem aquæ propter dictum Christi, dat illum in nomine, seu in verbo Christi, id est, fidem præstando verbo Christi illud consulentis et præcipientis : quare in actu exercito honorat Deum, approbando reipsa, et sequendo ejus consilia propter ipsius auctoritatem, quam, ut vidimus habet aliquo modo ex parte motivi.

Hæc autem relatio in Deum in nostra sententia necessaria est ad omne meritum non solum condignum, sed etiam congruum in ordine ad vitam æternam : omnia enim merita debent procedere ex fide, ut probant testimonia Patrum adducta, qui videntur hoc ipsum sumpsisse ex modo loquendi sacræ Scripturæ : nam in hoc sensu Paulus dicit sæpe, hominem non justificari ex operibus, sed ex fide, ubi non solum loquitur de prima justificatione, sed de secunda. Nam de Abraham dicit *ad Rom.* iv, 3, non fuisse justificatum ex operibus, sed ex fide juxta illud quod scriptum est : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam,* quod de secunda, et non de prima justificatione oportet intelligi, ut notavit Suar. lib. XII *de Grat.*, c. x, n. 17. Distinguit autem Paulus fidem ab operibus, hoc est ab operibus quæ non procedunt ex fide, hæc enim non prosunt ad augendam, vel introducendam justitiam supernaturalem, et ideo infert bene idem Paulus : *si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Hoc est, si per ea opera, quæ non procedunt ex fide, auxit suam justitiam, posset gloriari in se, quia ea opera aliquando fiunt per vires naturales, ut notavit bene Bellar. lib. II *de Justific.*, c. xix, § *Respondeo.* Adduci etiam potest illud ex

46 Hæc relatio in Deum necessaria est ad omne meritum non solum condignum, sed etiam congruum.

Ibid. v. 2.

Digitized by Google

Jacobi epist., c. II, 21, ubi ait: *Abraham ex operibus justificatum esse offerentem filium suum Isaac super altare*. Addit autem ea opera debuisse procedere ex fide, ne contradiceret Paulo. *Vides*, inquit, *quoniam fides cooperabatur operibus illius;* id est, fides erat radix illorum operum, alioquin opera non prodessent.

47 Dices, hoc modo reddi inutilia multa opera bona, quæ quotidie faciunt homines justi, nihil cogitantes de motivo fidei, sed attendentes v. gr. ad miseriam proximi, et ad honestatem eleemosynæ; quod tamen durum videtur, et contra mentem fidelium. Resp. neg. sequel. quia raro, vel nunquam accidit, ut homo, qui semel concepit fidem Christianam, et eam habet tanquam certissimam regulam suarum actionum, non attendat ad illam, quoties vult operari honeste, vel inhoneste. Hæc enim est natura intellectus, ut quando agitur de examinanda aliqua veritate, statim recurrat ad securiorem regulam, ut vitetur periculum falsitatis: et hæc etiam est natura voluntatis, ut quando inclinatur ad aliquod objectum, consulat regulas certiores, ut certificetur de bonitate illius objecti. Hinc est, difficillimum esse, quod quando Christiano occurrit occasio eleemosynæ, vel alterius operis pii, non statim consulat regulam fidei, quæ est prima, et potissima in lege Christiana, ad judicandum de honestate illius objecti. Quod si aliquando raro ad eam regulam non attenderit, tunc merebitur solum præmium naturale, id tamen ut dixi rarissimum erit. Hoc autem non solum habet locum in homine justo, sed etiam in peccatore fideli, qui cum habeat fidem, juxta quam possit regulare suos actus; de ipso pariter dicendum est, quando operatur honeste, elicere semper, aut fere semper actus supernaturales circa materias omnium virtutum: quod quidem immerito negavit Salas II tom. in 1, 2, tr. XI, disp. VII, n. 6, exceptis actibus fidei, spei, et attritionis, quam non ausus est negare, quia per attritionem disponit se ad gratiam cum sacramento: sed certe eodem modo debet concedi de actibus aliarum virtutum, nam per eleemosynas etiam, et per jejunia, et alia pia opera disponit se *peccator, et meretur de congruo spiritum compunctionis, ut constat ex Scriptura, et Patribus: fatendum ergo etiam est, eos actus procedere ex auxilio gratiæ, et habere proportionem cum gratia, ad quam disponit, atque adeo esse supernaturales, quod juxta nostra principia facile declaratur, cum illi etiam actus in peccatore fideli procedant ex fide, ideo enim jejunat et dat eleemosynam, etc., quia fides dictat, illa esse opera bona et honesta; quare jam ex parte objecti habet motivum divinum, ut vidimus.

(*l. se peccator.*)

48 Hæc sunt, quæ olim circa hoc punctum notaveram, nunc autem respondere oportet ad ea, quæ P. Ripalda in utroque loco superius cit. addidit ad probandum posse ante fidem strictam reperiri de facto merita supernaturalia, imo, et dispositionem ultimam ad justificationem ortam ex fide lata, quæ est cognitio evidens, non ex motivo revelationis divinæ, sed creaturarum, vel aliarum rationum, quæ lumine naturæ occurrunt. Et imprimis d. disp. XX, sect. XXII, n. 113, et seqq., arguit, quia nisi id concedatur, difficile defenditur, quo modo Deus omnibus infidelibus provideat media sufficientia ad justificationem et ad salutem. Quod enim dici solet si homo ille faciat quod in se est per actus naturales, et observet legem naturalem, Deum illuminaturum illum ad fidem, innumeris patet difficultatibus, v. g. An debeat prius observare totam legem, an partem. Si vero totam, ergo diliget Deum super omnia actu naturali. Quid autem, si id faciat, in articulo mortis ultimo, quando jam non potest instrui circa fidem? Ad hoc tamen jam responsum est, Deum scire, quantum temporis, et quanta legis observantia a singulis expectetur, ut illuminari debeant ad fidem. Certum est, posse Deum sæpe ante illud tempus illuminare. Certum etiam mihi est, non exigi integram legis totius observantiam, nec dilectionem Dei super omnia; si quidem neque hanc contingere credo, nisi oriatur ex fide propria. Addo nomine illuminationis ad fidem, quam Deus dat facienti quod in se est, per actus naturales ortos tamen ex gratia per Christum, non intelligi a nobis revelationem, qua Deus per se immediate vel Angelos, instruat illum circa res fidei, neque enim opus est in communi providentia recurrere ad hæc media extraordinaria; sed intelligi illustrationes supernaturales, quibus homo cogitet de obligatione examinandi, et inquirendi salutis viam, ex qua cogitatione excitetur ad Deum orandum pro veritate invenienda, vel ad eam serio quærendam: quod si faciat, Deus magis, et magis eum illuminabit; jam enim per illam bonam voluntatem cœpit

(*Solvuntur argumenta, quibus probatur sufficere fides lata, nempe, cognitio supernaturalis non fundata in testimonio et revelatione Dei.*)

Digitized by Google

mereri de congruo, cum admittamus eam esse supernaturalem, si autem iis omnibus illustrationibus corresponderit, et suo debito satisfecerit, Deus res ita disponet, ut notitiam habeat aliquam veræ religionis, vel modi, et loci, quo eam debet inquirere.

49 Nec video, si res attente consideretur, quomodo ponendo actus illos supernaturales, et dispositionem ultimam ad justificationem ante fidem, facilior reddatur salus, et justificatio eorum qui fidem non habent. Nam imprimis quod actus aliarum virtutum in ea sententia directe disponant, et ut merita congrua, quia supernaturales sunt, in nostra vero sententia solum disponant indirecte removendo prohibens, ut homo illuminetur circa fidem, parum refert, cum merita congrua non habeant magis infallibiliter suum effectum, quam dispositiones indirectæ, unde ex eo capite non plures pervenient ad salutem, vel ad justificationem propter merita illa supernaturalia, quam si fuissent actus naturales disponentes indirecte. Loquendo vero de ultima dispositione ad justificationem, quæ est dilectio Dei super omnia, vel actus contritionis perfectæ, certe in ordine ad praxim parum, vel nihil addit facilitatis sententia illa. Dato enim, quod ille actus possit etiam sine fide stricta haberi supernaturalis, et prout oportet ad salutem; ubi tandem reperiemus infideles, qui illum de facto habuerint? Pro quo adverto, eos, qui cum catholica Ecclesia non credunt, dividi posse in plures classes.

50 ui cum tholica clesia non edunt, li pos- nt in lares sses

Nam in iis, aliqui sunt, qui licet non credant dogmata omnia catholicæ religionis, agnoscunt tamen Deum unum, et verum, quales sunt Turcæ, et omnes Mahometani, atque etiam Judæi: alii agnoscunt etiam Deum trinum, imo, et Christum, ut plures hæretici quibus omnibus non redditur facilior salus, et justificatio in illa sententia, quam in nostra. Nam vel excusantur a peccato infidelitatis et incredulitatis circa nostram fidem, vel non excusantur. Si non excusantur, in neutra sententia salvari possunt; quandiu fidem catholicam non amplectuntur. Si vero excusantur propter ignorantiam invincibilem, in utraque sententia salvari possunt. Nam errantes invincibiliter circa aliquos articulos, et credentes alios, non sunt formaliter hæretici, sed habent fidem supernaturalem, qua credunt veros articulos, atque adeo ex ea possunt procedere actus perfectæ contritionis, quibus justificentur et salventur. Quod idem dicendum est de Judæis, si qui sint, qui invincibiliter errent circa Christianam religionem: possunt enim adhuc habere veram fidem supernaturalem circa Deum, et alios articulos, fundatam in Scriptura sacra, quam recipiunt, atque ideo ex ea fide possent habere contritionem, qua justificarentur et salvarentur, si fides explicita Christi non sit necessaria necessitate medii, prout illa sententia admittit, de quo postea. Denique Turcæ, et Mahometani, si qui essent, 51

51 Turcæ, et Mahometani possunt vera fide supernaturali credere unum Deum remuneratorem supernaturalem.

qui invincibiliter etiam errarent circa Christum, et ejus divinitatem, non est, cur non possint vera fide supernaturali credere unum Deum remuneratorem supernaturalem: hoc enim ipsi non credunt propter argumenta ex creaturis naturalibus desumpta, sed dogma hoc ex traditione habent, quæ traditio processit a vera Ecclesia fidelium, et ad ipsos usque pervenit, licet alii errores admixti sint in eorum secta: quare cum habeant quoad illud verum dogma sufficientia credibilitatis motiva pro eorum captu, non apparet, cur circa illud non possint exercere veram fidem supernaturalem, si aliunde contra fidem non peccant, et consequenter poterunt aliquando in actum contritionis perfectæ ex tali fide prodire. Quod idem dicendum puto de philosophis antiquis, si qui fuerunt, qui verum Deum crediderint super omnia: neque enim ipsi ignorarunt fidem, quæ apud illos erat de uno Deo derivata, vel per Scripturas, vel per traditionem parentum ad posteros. Quam fidem amplecti et ipsi potuerunt, sicut et filii eam a parentibus sibi traditam amplectuntur. Notitia vero illa de uno Deo, quam ex ratiocinatione philosophica assequebantur, numquam fuit in ipsis adeo efficax, ut firmissimo assensu, et super omnia assentirentur illi conclusioni. Unde si aliqui eorum dolorem de peccatis super omnia, et veram contritionem conceperunt, non fuit ex assensu per discursum philosophicum comparato, sed ex illo alio, quem de Deo ex fide vera potuerunt habere ut diximus. Ex quibus omnibus constat, non reddi in sententia illa magis facilem, aut perviam salutem, vel justificationem gentibus, quam in nostra. Cum experientia ipsa constet, eos, qui veri Dei notitiam habuerunt, si qui ad religiosum ejus cultum ea usi sunt, non habuisse notitiam illam ex solis ratiocinationibus philosophicis, et e

Digitized by Google

contra neminem, qui talem notitiam ex illis ratiocinationibus compararit, pervenisse ad religiosum Dei cultum, vel ad veram pœnitentiam; et dolorem de peccatis super omnia, qui ad justificationem sufficeret : nec ejusmodi conversiones perfectæ in tot infidelium millibus, qui apud barbaros quotidie de novo inveniuntur, in uno etiam vel altero a ministris evangelii ante fidei doctrinam deprehendi potuerunt.

52 Objectio II: Sed contra arguit secundo Auctor ille ead. disp. XX, n. 52 et 118, et urget illud Pauli *ad Rom.* I, 18. *Revelatur enim ira Dei de cœlo super omnem impietatem hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit, invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas, ita ut sint inexcusabiles.* Ubi philosophi gentiles inexcusabiles redduntur, non solum quia ductu rationis naturalis, sed etiam quia illustratione, et revelatione Dei infusa divinitas, et virtus ejus ipsis manifestata fuit : ita enim videtur explicare Anselm. his verbis : « Dominus manifestavit, id est, non solum naturalis ratio profuit, sed Deus quotidie adjuvit, ne sola natura sufficere videretur, et quia Deus eorum cordibus notitiam sui dignatur infundere, » et S. Th. lect. VI. « Manifestavit, inquit, vel interius infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur. » August. item *de Spir. et litt.* c. XII. « Ab ipso, inquit, lumine incommutabilis veritatis aversi sunt, et obscuratum est insipiens cor eorum. Non enim sapiens cor, quamvis cognovissent Deum, sed insipiens potius, quia non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt. » Hieronym. in ea verba c. I, 15, *ad Galat. Cum autem placuit ei, qui me segregavit,* etc. sic ait : « *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ex quo perspicuum fit, natura omnibus inesse Dei notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et habere in se semina sapientiæ, et justitiæ, reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide, et Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant; magisque judicio Dei obnoxii fiant, quod habentes in se principia virtutum, et Dei semina, non credunt in eo, sine quo esse non possunt. » Fulgen. *de Incarn. et grat.* c. XVII, ubi videtur pœnitentiam gentilium concedere ante fidem his verbis : « Nempe cum ipse Salvator noster propriæ vocis imperio humanam convertit voluntatem dicens, *pœnitemini, et credite Evangelio.* Claret tamen, quia ut homo in Marc. I
Deum credere incipiat, a Deo accipit pœnitentiam ad vitam; ita ut omnino credere non possit, nisi pœnitentiam dono Dei miserantis acceperit. » Clemens etiam Rom. lib. VII *cont. Apost.* c. XXXIV, significat Abrahamum ante fidem notitiam Dei saltem habuisse his verbis : « Abraham enim progenitorem nostrum viam veritatis ex ipsa naturæ facultate capessentem, cum ei appareres tanquam dux deduxisti, eumque quid tandem esset hoc sæculum docuisti, ac fidem ejus antegressa est cognitio, cognitioni vero consequens fuit fides, fidem autem insecuta pactio. » Accedunt plures Patres dicentes, ad hoc conditas esse creaturas visibiles, ut ex earum consideratione homo excitaretur ad colendum, et diligendum earum auctorem. Chrysost. in c. II *ad Rom.* Greg. et Hier. ibi, Ambr. in c. I ejusd. epist. Prosp. lib. II *de Vocatione gentium* c. IV. et alii.

Hæc, et alia testimonia similia probant 5
ad summum, ante fidem dari in homine notitiam Dei, et vitii talem, quæ reddat illum inexcusabilem; non tamen probant, quod ea notitia sit supernaturalis in entitate. Et imprimis verba Pauli adducta non minus essent vera, licet detur sola cognitio naturalis, et Deus non elevet ad alium actum supernaturalem concomitantem de eodem objecto : nam actus ille supernaturalis, quem contraria sententia addit, non est de alio objecto formali, aut materiali. Sed de eodem, quod terminat actum naturalem, quare non magis illuminat hominem, cum nullum aliud motivum proponat. Quamvis autem confortet, ut fiat voluntas supernaturalis : non tamen minus illuminat et confortat cognitio naturalis, ut fiat voluntas naturalis : quare non minus inexcusabilis esset homo, si habens solam illam cognitionem naturalem non eliceret voluntatem naturalem circa Deum, vel honestatem, quam sit cum actu cognitionis supernaturali non eliciens voluntatem supernaturalem : ergo ex inexcusabilitate hominis, quam Paulus ponit, non infertur supernaturalitas illorum actuum, sed solum eorum sufficientia

Digitized by Google

ad non peccandum. Deus enim per creaturas et lumen rationis sufficienter manifestavit se hominibus, licet non infundat eis notitiam supernaturalem.

54 Anselmus his verbis relatis non agit de supernaturalitate cognitionis, sed de applicatione speciali, qua Deus applicat mentem nostram, ut attentius scrutemur opera Dei, ad Deum inveniendum. Sic enim post pauca illud explicat. « Vestigia quippe, inquit, creatoris sunt mira opera invisibilis creaturæ, quoniam per hæc, quæ ab ipso sunt, imus ad ipsum : menti enim nostræ peccato suo exterius sparsæ, nec dum Deus sic interius innotescit : sed dum facturæ suæ decus foras proponit, quasi quibusdam nutibus innuit, et quæ intus sequamur, ostendit, ac miro modo ipsis formis exterioribus nos ad interiora perducit. Viæ quippe ad creatorem sunt opera considerata creaturæ, quæ dum facta cernimus, potentiam factoris miramur. Nam quocumque se verterit anima, si vigilanter intendit, in iisdem ipsis Dominum invenit, per quæ reliquit; ejusque potentiam eorum rursum consideratione cognoscit, quorum amore deservit; et per quæ aversa cecidit, per hæc conversa revocatur. Ubi enim lapsi sumus, ibi incumbimus, ut surgamus. Et quasi ibi surgendi manum considerationis figimus, ubi pede amoris lubrici corruentes, negligendo jacebamus. » Totum ergo illud Dei adjutorium stat in applicatione mentis lubricæ ad considerationem attentam et vigilantem creaturarum. Cum ergo in sententia contraria actus naturalis, et supernaturalis circa idem omnino objectum, et motivum versentur, et uterque attendat ad easdem ratiocinationes et discursus, non minus in meditatione naturali attenta stabit adjutorium speciale, de quo loquitur Anselmus, quam in supernaturali : ad neutram enim attentionem mens peccato corrupta perveniret, nisi speciali applicatione a Deo adjuta, et ideo dicit, naturam solam non fuisse satis, scilicet naturam corruptam, et non specialiter adjutam ad hanc attentam considerationem : quod tamen totum potuit esse naturale in substantia, cum adversarii duplicem actum æque ponant, quorum alter est naturalis.

5 Verba S. Thomæ in illa lectione VI, immerito afferuntur; quia in verbis illis solum dicit, Deum debuisse manifestare, « vel nteriusi infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus sicut in quodam libro Dei cognitio legeretur, » quia hi duo modi sunt, quibus Deus aliquid manifestat. Postea vero explicat, et determinat in particulari, quo ex his modis Deus philophis manifestarit, et dicit secundo solum modo manifestasse. « Secundo, inquit, considerandum est, per quod medium illa cognoverunt, quod designatur, cum dicit, *per ea quæ facta sunt* : sicut enim ars manifestatur per artificis opera, ita et Dei sapientia manifestatur per creaturas. » Non ergo posuit manifestationem per lumen infusum respectu eorum philosophorum. Verba etiam Augustini nihil probant : neque enim negamus, philosophos debuisse Deum glorificare, et ei gratias agere pro notitia illa, imo ex tract. *de Gratia* suppono, eas etiam cogitationes nuturales, quæ deservire possunt ad præcepta implenda, et vitanda peccata, esse auxilia gratiæ per Christum : ex debito ergo gratias agendi, quod ponit Augustinus, non infertur supernaturalitas. Quod manifeste constat, nam philosophi non agnoverunt notitiam illam esse supernaturalem in substantia, et tamen reprehenduntur, eo quod gratias non egerint; ergo agnoscebant debitum agendi gratias, etiamsi notitia illa non esset supernaturalis.

Hieronymi verba magis sunt contra illam 56
sententiam, cum dicat, *natura omnibus inesse Dei notitiam :* Unde quando subdit, « multi absque fide, et Evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte, » debet in eodem sensu intelligi de operibus sanctis naturalibus, cum id inferat ex notitia Dei, quæ natura ipsa omnibus inest. Quod autem addit, habere in se omnes natura ipsa Christi, et fidei semina, ideo dicit, quia ipsa naturalis ratio dictat aliqua principia, quæ multum conducunt, ut proposita postea fide Christi, cognoscatur ejus sanctitas, et credibilitas præceptorum, quæ fides revelat, in quo sensu dixit etiam Fulgentius *de Incar. et gratia* cap. XXII, XXIII et XXV, « hominem naturaliter credere, licet ei divinitus donetur, ut credat, » ut explicat Suarez lib. I *de Gratia* cap. VIII, num. 36. Sicut auctor commentarii quod Ambrosio tribuitur, dixit, « hominem duce natura credere in Deum, et Christum. »

Quod autem affertur ex eodem Fulgentio 57
cap. XVII, exigente, et supponente pœnitentiam ante fidem, ab adversariis etiam expli-

Digitized by Google

cari debet, cum certum sit, non semper præsupponi debere pœnitentiam perfectam et absolutam ante fidem, sed regulariter saltem pœnitentiam oriri ex fide stricta, et tamen Fulgentius ibi dicit, neminem posse credere, nisi a Deo pœnitentiam acceperit. Quare intelligi debet de pœnitentia imperfecta, qua aliquis dolet de infidelitate, et ab ea recedit, quæ sicut appellari solet *conversio,* ita appellari potest pœnitentia, et recessus a priori vita, et infidelitate. Verba etiam Clementis Romani (licet libri illi *Constitutionum* non magnam habeant auctoritatem, nec erroribus additis ab hæreticis careant, ut notavit Bellarm. *de Scriptoribus ecclesiasticis* in Clemente Romano) facile explicantur. Nam præterquam quod Abraham juxta veriorem sententiam a patre suo in vera fide, et religione educatus creditur, ut Pererius, et alii docent : dato quod ex se ad Dei cultum pervenerit, facile respondemus, potuisse ex naturali cognitione creaturarum paulatim ad notitiam creatoris venire, et postea tandem Deum orasse pro notitia veræ religionis, quam orationem supra concessimus esse actum supernaturalem, et procedere etiam ex aliqua illustratione supernaturali, et tunc a Deo ad veram fidem fuisse illuminatum. Et quidem verba Clementis explicari etiam debent ab adversariis, cum dicat Abraham viam veritatis *ex ipsa naturæ facultate capessentem*, ubi non videtur agnoscere notitiam supernaturalem ante divinam revelationem : quod tamen, ut dixi, explicari potest, vel de prima notitia remota, vel ita ut per *naturæ facultatem* non excludantur vires gratiæ, sed motiva revelationis, vel alia ex parte objecti præter illa, quæ ratio et argumenta ex rerum natura dictabant : quæ tamen potuerunt actu supernaturali cognosci, ut Deum utiliter oraret, pro fidei lumine obtinendo. Denique Patres, qui dicunt creaturas visibiles ad hoc conditas esse, ut nos ad cultum et dilectionem Dei earum consideratio conducat, nihil contra nos docent. Fatemur enim, notitiam eam, quæ ex creaturis haberi potest, licet naturalis sit, obligare hominem ad cultum, et dilectionem creatoris, et ideo imputari ad peccatum quod philosophi Deum verum non coluerint. Deinde earumdem creaturarum consideratio multum adjuvat fideles, et excitat ad cultum et dilectionem Dei, ut experientia constat : stante enim fide, quod Deus sit earum auctor, et visa earum pulchritudine et mirabili artificio, inferimus conclusionem supernaturalem theologicam de infinita sapientia, et perfectione Dei, quæ in creaturis splendet, quæ consideratio excitat nos magis ac magis ad creatoris reverentiam et dilectionem.

Tertio principaliter arguit idem auctor dicta disp. XX, num. 60, ex illo Pauli *ad Rom.* II, 14. *Factores legis justificabuntur. Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Ubi Paulus de observatione legis sufficiente ad justificationem et salutem loquitur, cum dicat, *factores legi justificabuntur ;* et loquitur de gentibus etiam infidelibus, ut ex Patribus probat late Suarez dict. c. VIII, et confirmatur ex versu præcedenti : *Gloria, et honor, et pax omni operanti bonum, Judæo primum, et Græco.* Ubi gentibus etiam gloria et pax promittitur. Accedit Chrysostom. hom. XXXVII *in Matth.* colum. penult. « Qui ante Christum, inquit, obierunt, atque ideo ipsum non cognoverunt, si ab idolorum cultu recesserunt, ac Deum solum adorarunt, si præterea honeste vitam peregerunt, æterna bona et beatitudinem adipiscentur. » Ergo habuerunt virtutes supernaturales. Addit n. 61 August. lib. II *de Serm. Domini in monte* c. XV, et Cyrillum Alex. lib. III *contra Julianum* dicentes, Deum scripsisse legem suam in cordibus gentilium : hæc tamen et similia verissime dicuntur de notitia etiam naturali, quam de Deo ex creaturis accipiunt, et de honestate virtutis, et turpitudine vitii.

58 Objectio III.

Ibid. 13.

Ibid. 10.

59 Ad verba Pauli respondetur, illa non eodem modo, sed variis solere intelligi. Aliqui enim volunt, verba illa, *gentes, quæ legem non habent,* intelligi de gentibus ad fidem Christi conversis, quos, et eorum fundamenta refert late Suarez dict. cap. VIII. num. 16 et sequentibus. Alii intelligunt de omnibus gentibus, quæ ullo tempore fideles fuerunt, non tamen de infidelibus et idololatris. Ita Toletus apud Suarez ibi num, 18. Alii intelligunt de gentibus solis, quæ tempore legis naturæ, et legis Moysi servabant legem naturæ, fide tamen et gratia adjuti. Ita Salmeron apud eumdem Suarez n. 19. Alii intelligunt de gentibus infidelibus et idololatris. Ita multi, quos affert et tandem sequitur Suarez n. 20 et 26, non tamen excludens gentiles fideles. Nemo tamen horum docto-

Digitized by Google

rum intellexit ea verba de gentibus observantibus totam legem et recipientibus gratiam justificationis absque fide stricta Dei. Admisso ergo, quod intelligantur de gentibus carentibus lege scripta, atque etiam fide, nego quod in iis concedatur observatio legis per actus supernaturales : imo cum dicatur, quod *naturaliter quæ legis sunt faciunt*, posset potius ex eo argui,, quod absque supernaturalibus actibus id fiat. Utcumque id sit, non arguitur, quod ante fidem, quoties bene operantur, eliciant actus supernaturales. Nec obstant imprimis verba præcedentia *factores legis justificabuntur :* nam ut bene probat, et explicat idem Suarez num. 27, verba illa non referuntur ad gentes, sed ad Judæos, de quibus proxime dixerat,*et quicumque in lege peccaverunt*, qui nimirum habebunt legem scriptam, per legem judicabuntur, quod probat statim, quia non auditores legis justi sunt apud Deum, *sed factores legis justificabuntur* : hoc est non sufficit Judæo ad salutem habere legem, nisi eam totam observet. Quod autem sequi-
Rom. II, 14. tur. *Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, que legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex,* etc. non affert ad probandum, quod ejusmodi gentiles sine fide justificentur, facientes, quæ legis sunt, sed ad probandam partem alteram propositionis, nempe, *quicumque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt :* quia nimirum licet careant lege scripta, et sine lege non possit esse prævaricatio, habent tamen legem naturalem scriptam in cordibus, quam aliquando observant, dictante ipsa conscientia ex rationis lumine, *Qui ostendunt,* inquit, *opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus in die, cum judicabit Dominus occulta hominum.* Quia nimirum aliquando ejusmodi infideles observant legem ex dictamine conscientiæ, aliquando, et sæpius eam violant, et ideo etiam sine lege scripta peribunt propter legem naturalem scriptam in cordibus eorum. Nec etiam obstant verba illa præcedentia : *gloria, et ho-*
Ibid. 10. *nor, et pax omni operanti bonum, Judæo primum, et Græco :* illa enim verba intelliguntur de Græco operante bonum cum fide retributionis æternæ : sunt quippe explicatio verborum præcedentium, quibus dixerat, Deum non esse acceptorem personarum, *qui reddet unicuique secundum opera ejus : iis qui-*
dem, qui secundum patientiam boni operis, Ibid. 6.
gloriam, et honorem, et incorruptionem quærunt, id est, qui per observantiam patientem et perseverantem totius legis, sive scriptæ, sive naturalis, quærunt immortalitatem, *vitam æternam.* Sicut et operanti malum *ira, et indignatio.* Itaque verba sequentia, *cum enim gentes, quæ legem non habent*, etc. non sunt ad probandum, quod gentes fide carentes justificantur, vel consequuntur vitam æternam, sed ad probandum quod illæ etiam gentes sine lege peribunt, et incurrent iram et indignationem : quod videbatur difficile, eo quod, cum ignorantia legis non poterat esse peccatum. Et ideo id probat, quia non carent omnino lege, cum eam in conscientia habeant, et aliquando naturalis rationis ductu eam observant.

Denique Chrysostomus in verbis adductis non dixit, eos sine fide salvos fore, sed 60
salvos fore, etiamsi Christum non cognoverint : supponit enim observantiam totius legis non potuisse in eis esse sine fide unius Dei. Quod expresse explicuit Augustinus lib. IV *contra Julianum* c. III, explicans ad quid deserviant gentibus infidelibus opera illa legis, quæ juxta prædicta verba Pauli aliquando operantur, de quibus si fide careant, ita dicit. « Aut si fidem non habent Christi, profecto nec justi sunt, nec Deo placent, cum sine fide impossibile sit placere Deo ; sed ad hoc eos in die judicii cogitationes suæ defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter, quæ legis sunt utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent, quod perpeti nollent. » Vides, Augustinum non appellare fidem notitiam illam legis naturalis, nec illam putare sufficientem ad salutem sine fide Christiana, sed solum ad vitanda aliqua peccata, et minuendam pœnam.

Quarto arguit eadem disp. XX, num. 219, 61 Objectio IV.
quia multi probabiliter docent, gentilem observantem legem naturæ privata a Deo revelatione illuminandum : multi etiam docent, assensum propter revelationem privatam non elici ab habitu fidei theologicæ omnibus fidelibus communi, sed ab alio habitu peculiari : ergo probabile est, sine actu fidei strictæ ex habitu omnibus communi posse salutem obtineri. Respondetur facile, imprimis eos, qui ponunt habitus diversos ad revelationes communes, et ad privatas,

Digitized by Google

cari debet, cum certum sit, non semper præsupponi debere pœnitentiam perfectam et absolutam ante fidem, sed regulariter saltem pœnitentiam oriri ex fide stricta, et tamen Fulgentius ibi dicit, neminem posse credere, nisi a Deo pœnitentiam acceperit. Quare intelligi debet de pœnitentia imperfecta, qua aliquis dolet de infidelitate, et ab ea recedit, quæ sicut appellari solet *conversio,* ita appellari potest pœnitentia, et recessus a priori vita, et infidelitate. Verba etiam Clementis Romani (licet libri illi *Constitutionum* non magnam habeant auctoritatem, nec erroribus additis ab hæreticis careant, ut notavit Bellarm. *de Scriptoribus ecclesiasticis* in Clemente Romano) facile explicantur. Nam præterquam quod Abraham juxta veriorem sententiam a patre suo in vera fide, et religione educatus creditur, ut Pererius, et alii docent : dato quod ex se ad Dei cultum pervenerit, facile respondemus, potuisse ex naturali cognitione creaturarum paulatim ad notitiam creatoris venire, et postea tandem Deum orasse pro notitia veræ religionis, quam orationem supra concessimus esse actum supernaturalem, et procedere etiam ex aliqua illustratione supernaturali, et tunc a Deo ad veram fidem fuisse illuminatum. Et quidem verba Clementis explicari etiam debent ab adversariis, cum dicat Abraham viam veritatis *ex ipsa naturæ facultate capessentem,* ubi non videtur agnoscere notitiam supernaturalem ante divinam revelationem : quod tamen, ut dixi, explicari potest, vel de prima notitia remota, vel ita ut per *naturæ facultatem* non excludantur vires gratiæ, sed motiva revelationis, vel alia ex parte objecti præter illa, quæ ratio et argumenta ex rerum natura dictabant : quæ tamen potuerunt actu supernaturali cognosci, ut Deum utiliter oraret, pro fidei lumine obtinendo. Denique Patres, qui dicunt creaturas visibiles ad hoc conditas esse, ut nos ad cultum et dilectionem Dei earum consideratio conducat, nihil contra nos docent. Fatemur enim, notitiam eam, quæ ex creaturis haberi potest, licet naturalis sit, obligare hominem ad cultum, et dilectionem creatoris, et ideo imputari ad peccatum quod philosophi Deum verum non coluerint. Deinde earumdem creaturarum consideratio multum adjuvat fideles, et excitat ad cultum et dilectionem Dei, ut experientia constat : stante enim fide, quod Deus sit earum auctor, et [illegible] um pulchritudine et mirabili artificio, inferimus conclusionem supernaturalem theologicam de infinita sapientia, et perfectione Dei, quæ in creaturis splendet, quæ consideratio excitat nos magis ac magis ad creatoris reverentiam et dilectionem.

Tertio principaliter arguit idem auctor dicta disp. XX, num. 60, ex illo Pauli *ad Rom.* II, 14. *Factores legis justificabuntur. Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Ubi Paulus de observatione legis sufficiente ad justificationem et salutem loquitur, cum dicat, *factores legi justificabuntur ;* et loquitur de gentibus etiam infidelibus, ut ex Patribus probat late Suarez dict. c. VIII, et confirmatur ex versu præcedenti : *Gloria, et honor, et pax omni operanti bonum, Judæo primum, et Græco.* Ubi gentibus etiam gloria et pax promittitur. Accedit Chrysostom. hom. XXXVII *in Matth.* colum. penult. « Qui ante Christum, inquit, obierunt, atque ideo ipsum non cognoverunt, si ab idolorum cultu recesserunt, ac Deum solum adorarunt, si præterea honeste vitam peregerunt, æterna bona et beatitudinem adipiscentur. » Ergo habuerunt virtutes supernaturales. Addit n. 61 August. lib. II *de Serm. Domini in monte* c. XV, et Cyrillum Alex. lib. [illegible] *contra Julianum* dicentes, Deum scripsi[illegible] legem suam in cordibus gentilium : [illegible] tamen et similia verissime dicuntur de [illegible] titia etiam naturali, quam de Deo ex [illegible] turis accipiunt, et de honestate [illegible] et turpitudine vitii.

Ad verba Pauli respondetur, illa no[illegible] dem modo, sed variis solere intelligi. A[illegible] enim volunt, verba illa, *gentes, quæ* [illegible] *non habent,* intelligi de gentibus ad [illegible] Christi conversis, quos, et eorum [illegible] menta refert late Suarez dict. cap. VIII. nu[illegible] 16 et sequentibus. Alii intelligunt de om[illegible] gentibus, quæ ullo tempore fideles fu[illegible] non tamen de infidelibus et idolola[illegible] Toletus apud Suarez ibi num, 18. [illegible] ligunt de gentibus solis, qua[illegible] naturæ, et legis Moysi serva[illegible] turæ, fide tam[illegible] [illegible] apud [illegible]

Digitized by Google

rum intellexit ea verba de gentibus observantibus totam legem et recipientibus gratiam justificationis absque fide stricta Dei. Admisso ergo, quod intelligantur de gentibus carentibus lege scripta, atque etiam fide, nego quod in iis concedatur observatio legis per actus supernaturales : imo cum dicatur, quod *naturaliter quæ legis sunt faciunt*, posset potius ex eo argui,, quod absque supernaturalibus actibus id fiat. Utcumque id sit, non arguitur, quod ante fidem, quoties bene operantur, eliciant actus supernaturales. Nec obstant imprimis verba præcedentia *factores legis justificabuntur* : [illegible] ut bene probat, et explicat idem Suarez [illegible] 27, verba illa non referuntur ad gentes, sed ad Judæos, de quibus proxime [illegible] *et quicumque in lege peccaverunt*, qui [illegible] habebunt legem scriptam, per le[illegible]icabuntur, quod probat statim, quia [illegible]tores legis justi sunt apud Deum, [illegible] *legis justificabuntur* : hoc est non [illegible] ideo ad salutem habere legem, [illegible] observet. Quod autem sequi[illegible] *gentes, quæ legem non habent,* [illegible] *quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi* [illegible] *ipsi sibi sunt lex*, etc. non [illegible]ndum, quod ejusmodi gentes justificentur, facientes, quæ [illegible] ad probandam partem alterius, nempe, quicumque sine [illegible], *sine lege peribunt* : quia licet [illegible] lege scripta, et sine lege [illegible], habent tamen [illegible] in cordibus, quam [illegible], dictante ipsa conscientia. *Qui ostendunt*, inquit, [illegible] *in cordibus suis, testimonium* [illegible] *conscientia ipsorum, et in* [illegible] *accusantibus, aut* [illegible] *die, cum judicabit Deus* [illegible]. Quia nimirum ali[illegible] observant legem [illegible], aliquando, et [illegible] ideo etiam sine lege [illegible] legem naturalem [illegible]. Nec etiam [illegible] [illegible] *gloria, et ho*[illegible] [illegible] *omni operanti bonum, Judæo pri*[illegible] [illegible] intelligun[illegible] [illegible] cum fide [illegible] [illegible]a [illegible]uris, [illegible] pon- [illegible] *Si ergo* [illegible] *us in cliba-* [illegible] *quanto magis*

dem, qui secundum patientiam boni operis, gloriam, et honorem, et incorruptionem quærunt, id est, qui per observantiam patientem et perseverantem totius legis, sive scriptæ, sive naturalis, quærunt immortalitatem, *vitam æternam*. Sicut et operanti malum *ira, et indignatio*. Itaque verba sequentia, *cum enim gentes, quæ legem non habent*, etc. non sunt ad probandum, quod gentes fide carentes justificantur, vel consequuntur vitam æternam, sed ad probandum quod illæ etiam gentes sine lege peribunt, et incurrent iram et indignationem : quod videbatur difficile, eo quod, cum ignorantia legis non poterat esse peccatum. Et ideo id probat, quia non carent omnino lege, cum eam in conscientia habeant, et aliquando naturalis rationis ductu eam observant. Ibid. 6.

Denique Chrysostomus in verbis adductis non dixit, eos sine fide salvos fore, sed salvos fore, etiamsi Christum non cognoverint : supponit enim observantiam totius legis non potuisse in eis esse sine fide [illegible] Dei. Quod expresse explicuit Augustinus lib. IV *contra Julianum* c. III, explicans ad quid deserviant gentibus infidelibus opera illa legis, quæ juxta prædicta verba Pauli aliquando operantur, de quibus si fide careant, ita dicit. « Aut si fidem non habent Christi, profecto nec justi sunt, nec [illegible] cent, cum sine fide impossibile [illegible] Deo; sed ad hoc eos in die [illegible] tiones suæ defendent, ut [illegible] niantur, quia naturaliter [illegible] utcumque fecerunt, [illegible] cordibus opus legis [illegible] 66

[illegible] 67

[illegible]um [illegible] Sed [illegible] loqueretur, [illegible] poni : nam [illegible] erga Apostolos [illegible] sola consideratione [illegible] simul ex fide, qua [illegible] curare de hominibus, [illegible] quam de fœno agri, ex cu[illegible] [illegible]ilitate vacillare poterat cer[illegible] [illegible] divina providentia erga ipsos, [illegible] merito ex effectu exprobari eis poterat [illegible] defectus.

68 Ad verba Pauli *ad Rom.* x, communis interpretatio est, Apostolum ibi ad litteram non de cœlis, sed de Apostolis loqui, quorum verba exierunt in omnes terræ fines : et licet aliqui velint antea de cœlis dicta fuisse in Psalmo ad litteram, et Paulum ea attulisse in sensu allegorico : sed tamen Salmeron in illum Pauli locum late, et docte probat ex Patribus, et rationibus, in Psalmo

Digitized by Google

non negare utriusque actus esse fidem propriam et strictam, sed quod sint ab eodem habitu, ut fatetur Sotus lib. III *de Natura et grat.* c. II etc. et notavit Coninch. disp. IX *de Objecto Fidei* dub. VI, n. 87. Deinde ipsi facile admittent, revelationem illam etiam a Deo immediate factam pertinere ad eumdem habitum fidei communem, quia objectum revelatum est commune omnibus fidelibus, et pertinet ad fidem catholicam, et communem, prout admittere videtur Lorca disp. VII *de Fide* n. 8.

62 Objectio V. Quinto arguit ibid. quia probabilis sententia docet, non differre virtutes infusas, et acquisitas penes diversam honestatem, vel motivum formale; si autem potest esse illustratio et affectio supernaturalis circa honestatem temperantiæ, v. g. circa quam versatur cognitio, et affectio naturalis, non apparet cur non detur cognitio et affectio supernaturalis circa ipsum Deum, quatenus ex parte objecti terminat etiam cognitionem et affectionem. Respon. concedendam esse paritatem : nam in temperantia, v. g. et aliis virtutibus moralibus actus voluntatis naturales, et supernaturales habent idem objectum materiale et formale; cognitiones vero præcedentes non habent idem motivum formale : quia cognitio supernaturalis probat honestatem temperantiæ mediate, vel immediate ex revelatione, vel eam supponit; voluit quippe Deus, de facto omnia nostra merita procedere ex fide, ut vidimus : cognitio vero naturalis cognoscit honestatem vel ex terminis, vel ex aliis argumentis et rationibus. Sic etiam dilectio Dei, religio, et aliæ virtutes quæ versantur circa Deum, attingunt per actus voluntatis naturales vel supernaturales idem objectum materiale et formale : cognitiones vero præcedentes differunt penes motivum, quia bonitas, excellentia, vel potestas Dei cognoscitur vel ex revelatione per actus supernaturales, vel ex creaturis per actus naturales.

63 Objectio VI. Sexto eadem disp. XX, n. 121, affert aliqua Patrum loca ad probandum nomine *fidei* intelligi cognitionem etiam de Deo per creaturas, vel argumenta philosophica comparatam. Primo Ambrosium in c. II. *ad Rom.*, super illa verba *Gentes, quæ legem non habent*, ubi sic ait: « Dum natura duce credunt, opus legis ostendunt, non per litteram, sed per conscientiam : opus autem legis est fides. » Ecce notitia illa appellatur fides, et gentes dicuntur *credere* natura duce : item Hieronym. in c. I, *ad Galat.* « Unde multi, inquit, absque fide et Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte : magisque judicio Dei obnoxii fiunt, quod habentes in se principia virtutum, et Dei semina, non credunt in eo, sine quo esse non possunt. » Ubi ab eis exigitur, quod credant. Clement. Alexan. lib. VI *Stromat.* fol. pen. « Providentia, inquit, unicuique distribuit pro meritis ea quæ conveniunt. Merito ergo Judæis quidem lex, Græcis autem data est philosophia usque ad adventum Christi. Hinc autem est universa, ac generalis vocatio ad peculiarem populum justitiæ per eam, quæ est ex fide doctrinam. » Item Prosperum *ad cap. Gallor.* VIII, postquam enim dixit, « omnium hominum curam esse Deo, et neminem esse, quem non aut evangelica prædicatio, aut legis testificatio, aut ipsa etiam natura conveniat; » subjungit : « sed infidelitatem hominum ipsis ascribamus hominibus. Fidem autem hominum donum Dei esse fateamur, sine cujus gratia nemo currit ad gratiam. » Ubi infidelitatis peccatum videtur agnoscere in iis, qui a natura convicti non agnoscunt, et colunt verum Deum.

Respondetur imprimis, licet ab iis Patribus appellaretur latius fidei nomine et improprie ea notitia, parum referret. Sed nec ita eam vocant. Ambrosius enim loquitur de vera et propria fide, et gentes, quæ legem non habent, et naturaliter quæ legis sunt faciunt, intelligit eas, quæ ex gentilitate ad fidem conversæ fuerant : quare per *naturam* ibi sicut ex adversariorum confessione non intelligit vires solas naturæ, sic nec intelligit argumenta ex creaturis seclusa revelatione ad cognoscendum Deum, sed lumen rationis prout condistinguitur a lege scripta, nempe lumen illud, quod homines habebant in lege naturæ, antequam daretur lex scripta, quod lumen non excludit fidem. Quod manifeste constat ex verbis Ambrosii, qui eo lumine dicit gentes credere Trinitatis et Incarnationis mysterium. Verba Ambrosii sunt. « Gentes Christianos dicit alio loco : vobis enim dico gentibus qui incircumcisi neque neomenias, neque sabbatum, neque escarum legem servant, et duce natura credunt in Deum, et Christum, id est, in Patrem, et filium. Hoc est enim legem servare, Deum legis agnoscere. Prima enim sapientiæ pars hæc est, timere Deum Patrem, ex quo sunt omnia; et Dominum Jesum filium ejus per- 64

Digitized by Google

quem sunt omnia. Ipsa ergo natura proprio judicio creatorem suum agnoscit, non per legem, sed per rationem naturæ. » Et postea subdit verba illa : « Quia dum natura duce credunt, opus legis ostendunt non per litteram, sed per conscientiam. Opus autem legis est fides, quam cum dictis exhibet Deo, naturali judicio ostendit semetipsum legem sibi esse; quia quod mandat lex, ultro facit, ut credat in Christum. » Vides non excludere fidem strictam, cum includat fidem in Christum, quam tamen dicit absque lege haberi ex judicio naturæ, quia ratio ipsa dictat credenda omnino esse, quæ taliter proponontur. Unde concludit : « Teste interiore sua conscientia credunt, quia conscii sibi sunt convenire sibi quod credunt. Congruum enim est creaturæ credere, et venerari suum conditorem. »

65 Hieronym. in verbis adductis eumdem sensum habet: dixerat enim, neminem nasci sine Christo, quia habet in se semina virtutum, et rationis, per quam potest venire ad agnoscendam veritatem fidei Christianæ, et credere in Christum, et ideo inexcusabilem reddi, si fidem non amplectatur. Quo etiam sensu loquitur Clemens Alex. qui non dicit, philosophiam fuisse fidem, sed disposuisse ad acceptandam fidem, quando Christus appareret; sicut enim lex ad hoc disponebat Judæos, sic philosophia disponebat Gentiles, ut postea viderent, quam consona esset rationi naturali doctrina Christi. Quem sensum in illis verbis agnoverat ipse Ripalda ead. disp. XX, n. 58, dicit enim ostendi a Clemente, philosophiam, et rerum naturalium notitiam a Deo ante Christi adventum provisam, ut Deus opportunam in salutem vocationem infunderet. Nimirum postea, quando fides proponeretur. Denique idem est sensus S. Prosperi, qui ideo peccatum infidelitatis imputari dicit, quia vel ex prædicatione, vel ex lege notitia sufficiens fidei datur, vel certe natura ipsa dictat, quærendam esse religionem veram, quæ verum Dei cultum doceat, cui debito naturali infideles non satisfaciunt.

66 Objectio VII. Septimo tamen idem Auctor addit alia loca ad hoc ipsum probandum, quod *fidei* nomen competat notitiæ illi, quæ, seclusa revelatione, sumitur ex ipsis creaturis, disp. LXIV, n. 8, et seqq., et imprimis ponderat verba Christi *Matth.*, VI, 30. *Si ergo fænum agri, quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit, quanto magis vos modicæ fidei?* Ubi *fides* appellatur certitudo providentiæ divinæ comparata ex argumento creaturarum irrationalium, cum dicat defectum esse fidei, in eo, qui tali argumento non movetur; item ex Paulo *ad Rom.* X, 17, ubi postquam dixit, fidem ex auditu concipi : *ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei*, probat tamen neminem excusari, eo quod non audierit; ad quod affert verba illa ex *Ps.* XVIII, *numquid non audierunt? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum.* Quæ psalmi verba de cœlis, et creaturis irrationabilibus intelliguntur a Patribus, de quibus David præmittit, *Cœli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.* Quare Chrysost. in eum locum Pauli dicit : « non simpliciter auditum dixit, quod humana verba audire oporteat et credere, sed sublimis est hic auditus : est enim auditus per verbum Dei. Deo siquidem tam loquenti, quam mirabiliter operanti, æque credere, et obedire oportet. » Denique idem Paulus *Act.* XIV, 16, de Deo dixit : *non sine testimonio semetipsum reliquit benefaciens de cœlo, dans pluvias, et tempora fructifera, implens cibo, et lætitia corda nostra.* Ubi ergo cœli testimonium Dei dant, fides exigitur propter eorum testificationem.

Sed neque hæc firma sunt. Nam Christus 67 imprimis illis verbis *quanto magis vos modicæ fidei?* non de fide intellectuali, sed de confidentia, seu fiducia loquebatur, ut cum aliis notavit Salmeron in eum locum. Sed neque si de fide intellectuali loqueretur, probaret illam sine revelatione poni : nam certitudo providentiæ divinæ erga Apostolos non debebat gigni ex sola consideratione fœni, et herbarum, sed simul ex fide, qua credebant Deum magis curare de hominibus, et de servis suis, quam de fœno agri, ex cujus fidei imbecillitate vacillare poterat certitudo de divina providentia erga ipsos, quare merito ex effectu exprobari eis poterat fidei defectus.

Ad verba Pauli *ad Rom.* X, communis 68 interpretatio est, Apostolum ibi ad litteram non de cœlis, sed de Apostolis loqui, quorum verba exierunt in omnes terræ fines : et licet aliqui velint antea de cœlis dicta fuisse in Psalmo ad litteram, et Paulum ea attulisse in sensu allegorico : sed tamen Salmeron in illum Pauli locum late, et docte probat ex Patribus, et rationibus, in Psalmo

Digitized by Google

etiam sensum litteralem fuisse de Apostolis, et non de cœlis, de quibus nonnisi per tropum poterant verificari : quare ibi prædicatoris opera exigitur, qui a Deo mittatur, et loquatur. Chrysostomus autem non dicit, quod ibi per *auditum* intelligatur visio creaturarum quarumcumque, quæ manifestant virtutem Dei, sed loquitur de solis prædicatoribus, qui tamen ostendebant simul signa et miracula, quæ non audiebantur, sed videbantur, et ideo dicit, non esse sermonem de simplici auditu, sed de auditu verbi Dei, qui auditus excellentior et sublimior est. Verba Chrysostomi ex versione Wolfangi Musculi hæc sunt : « Non enim simpliciter, inquit, audiendum esse dixi, neque quod humana verba audire oporteat, et credere, sed sublimis est hic auditus, de quo loquor : est enim auditus per verbum Dei. Neque enim, quæ sua essent, sed quæ a Deo didicerunt, annuntiarunt, hoc, scilicet, excellentius est signum; Deo siquidem tam loquenti, quam mirabiliter operanti, æque credere, et obedire oportet, quandoquidem, et opera illius, et mirabilia ex verbis illius sunt. » Denique quod Paulus *Act.* XIV, dixit, Deum dantem pluviam, et fructus non sine testimonio se reliquisse, non probat notitiam Dei ex ejusmodi effectu comparatam esse proprie fidem, sed non esse sine argumento, aut probatione; quæ non magis proprie est fides, quam sit proprie testificatio, in qua fundatur, cum certum sit, pluviam, et fructus nonnisi per tropum, et figuram testificari, aut loqui.

69 Objectio VIII. Octavo affert ad idem probandum d. disp. LXIII, n. 9, exemplum Cornelii centurionis, qui antequam fides ei Petri ministerio proponeretur, faciebat opera meritoria, ut constat ex cap. X, 4 *Act.* ubi ei ab Angelo dictum est, *Orationes tuæ, et eleemosynæ tuæ ascenderunt in conspectu Dei.* Ad hoc tamen jam supra diximus, Cornelium ante adventum Petri fidem strictam unius Dei habuisse, sicut, et habuit Job, et alii, non quidem notitiam Dei ex sola ratione philosophica, sed ex Scripturis, vel traditione, quam certe Cornelius inter Judæos diu degens ignorare non poterat : accepit autem postea a Petro fidem Christi, quam nondum habebat.

70 Urget tamen ex August. lib. I *ad Simplic.*, q. II, prope initium ubi de Cornelio dicit : « Aut vero Cornelius non credebat Deo, cum eleemosynis, et orationibus dignum se præberet, cui Angelus mitteretur? Sed nullo modo ista operaretur, nisi antea credidisset. Nullo autem modo credidisset, nisi vel secretis per visa mentis, aut spiritus admonitionibus vocaretur. » Sed in his Augustinus nullo modo reducit fidem illam Cornelii ad notitiam ex creaturis, sed potius recurrit ad visiones vel admonitiones internas : quod quidem fieri potuit, licet posset etiam sufficere notitia ex Scripturis, vel traditione comparata, ut diximus.

Affert etiam ad hoc ipsum, n. 10, Hieron, in c. III *ad Galat.* ubi de eodem Cornelio dicit : « Si autem a contrario dicitur; ergo sine auditione fidei accipi spiritus potest. Nos respondebimus, accepisse quidem eum spiritum; sed ex auditu fidei, et naturali lege, quæ loquitur in cordibus nostris, bona quæque facienda, et mala vitanda, per quam dudum Abraham, et Mosem, et cæteros sanctos justificatos retulimus. » Sed in his Hieronym. solum excludit legem scriptam, ut constat ex verbis proxime antecedentibus, non vero excludit revelationem, quam includebat etiam lex naturalis, id est lex, quam sancti observabant in statu legis naturæ ante legem Judaicam, quos tamen certum est habuisse fidem strictam : unde affert exemplum Moysis, qui certe antequam legem acciperet, fidem strictam habebat, cum esset in populo fideli, in quo Dei cultus cum vera religione observabatur. 71

Nono ibid. n. 12, arguit ab exemplo charitatis, quæ quidem apud Patres aliquando stricte accipitur pro dilectione Dei ex motivo bonitatis divinæ; aliquando late pro quacumque voluntate pia et honesta, in quo sensu usurpari sæpe ab Aug. *charitatis* nomen, docet P. Vasq. in 1, 2, disp. CXCII. Cur ergo similiter non possumus dicere, *fidei* nomen apud Patres aliquando stricte usurpari, aliquando late pro qualibet notitia Dei, vel honestatis, quæ conducat ad salutem, et in hoc sensu exigi fidem necessario ad salutem, vel ad quodlibet opus meritorium? Resp. imprimis majus fuisse fundamentum in nomine *charitatis* quam in nomine *fidei* ad illam duplicem usurpationem. Nam fides est virtus, cujus opus interius consummatur, quare videtur semper importare motivum formale proprium, a quo actus internus accipit suam essentiam, et denominationem; charitas autem, seu dilectio est amor : amare vero est velle bonum alicui, quod quidem non consummatur in- 72 Objectio IX.

Digitized by Google

terne, sed transit ad ponendum exterius bonum volitum : quare, licet non benefacias Petro, quia ipse bonus est, sed propter motivum misericordiæ, vel obedientiæ, aut justitiæ, diceris diligere Petrum ; et eodem modo qui facit quæ Deo placent, dicitur diligere aliquo modo Deum, licet non faciat ex motivo formali placendi Deo : quia revera ponit exterius totum objectum dilectionis Dei. Deinde, etiamsi nomen *fidei* capax esset illius extensionis ; non tamen possumus ita concilia, vel Patres interpretari, quia eam fidem exigunt, cujus proprietates non possint competere notitiæ ex creaturis, vel argumentis philosophicis depromptæ, ut vidimus sect. I et II, nimirum quod sit libera ; quod sit de remuneratione æterna et supernaturali, quæ ex naturalibus argumentis probari certo non posset : item quod non sit per ratiocinationem, et argumenta humana, quod per illam credamus Deo, quod quidem fieri non potest, nisi nitatur auctoritate divina, ut motivo formali. Denique, quod sit talis notitia, qualis de facto non intercedit, quoties homo aliquid boni, et honesti operatur, quæ omnia, adductis Patrum testimoniis probavimus locis cit.

73 Objectio X. Decimo arguit ibid., n. 15, ab exemplo actus piæ affectionis, quæ fit ante fidem strictam ; et tamen est supernaturalis, sicut et desiderium etiam fidei, ergo ante fidem possunt fieri actus supernaturales. Ad hoc tamen jam supra diximus et ostendimus differentiam voluntatis credendi, et aliorum actuum qui fidem concernunt, ab actibus aliarum virtutum, quæ ad fidem nullo modo pertinent.

Objectio XI. Undecimo ibid. n. 16, congerit alia Patrum loca ad probandum verum meritum ante fidem. Imprimis ex Clem. Rom, lib. I *Recognit.* in princ. ubi de se ante fidem susceptam sic ait : « inerat mihi comes optima, quæ me quiescere non sinebat, immortalitatis cupido. Ut enim post rerum exitus docuit, et gratia omnipotentis ostendit, ea me animi intensio ad inquisitionem veritatis, et agnitionem veræ lucis adduxit. » Sed imprimis ibi non dicit, illud desiderium fuisse meritorium, sed solum fuisse causam, quod de causalitate physica posset intelligi. Deinde jam nos concessimus, desideria fidei, et salutis inveniendæ esse supernaturalia. Addit ex eod. Clem. lib. IV *Recognit.* Petrum dicentem de gentibus, quibus nondum erat prædicatum Evangelium, « Occulta Dei virtute, quem debeant diligere, prius etiam quam doceantur, agnoscunt. Videtis enim eos quasi bonos servos desiderare eum, quem sibi sperant adventum sui Domini nuntiare. Desiderium ergo audiendi verbi Dei, et voluntatem ejus faciendi ex Deo habent ; et hoc est initium doni Dei, quod gentibus datur, ut possit per hoc doctrinam recipere veritatis. » Hæc tamen verba potius nostram sententiam ostendunt, nempe primum actum supernaturalem in iis esse desiderium illud audiendi verbi Dei, quod dicit esse initium doni Dei, quod gentibus datur. Alii ergo actus virtutum præcedentes non sunt supernaturales ; alioquin illi, et non hoc desiderium, essent initium doni Dei.

Rursus affert Nazianz. orat. XIX, in laudem Parentis sui mortui col. IV, ubi Patris justitiam commendat, « Ut quamvis in magnis republicæ muneribus, administrationibusque versatus ne teruntio quidem facultates suas auxerit : » et statim subdit. « Pro his rebus fidem quoque, ni fallor, præmii loco retulit, » et eodem sensu ante præmiserat. « Quemadmodum ex nostris plerique nobiscum non sunt, (quos scilicet a communi corpore flagitiosæ vitæ ratio separat ; sic contra permulti exterorum a nobis stant, quicumque nimirum fidem moribus antevertunt, ac solo Christiano nomine carent, cum rem ipsam habeant ; quo in numero meus quoque Pater erat, ramus quidem alienus, cæterum morum honestate ad nos propendens. » Ad hæc verba duplex potest esse responsio : prima quod pater Gregorii, licet circa aliqua erraret, fidem tamen habebat unius Dei, et remuneratoris. Ita intelligit Nazianz. ejus fidelis interpres Elias Cretensis, qui eo in loco notat, non fuisse Gregorii patrem « omnino sine fide, etiamsi minime perfecta. Quoniam enim veterem legem suscipiebat, etiamsi non omni ex parte, fieri aliter non poterat, quin ipse de judicio, ac retributione aliquid sciret : quorum metu ad bonorum operum studium, ut plurimum incitamur. Nam cum opera citra fidem mortua sint, et contra : quonam modo, nisi sermonem ita constituamus, magnum hunc virum (nempe Gregorium) istud dicere existimabimus, quod eum nobis orthodoxis etiam ante fidem mores vendicabant? Quæ autem deinceps sequuntur, idem probant. » Hæc Elias, qui ideo dicit, fidem in illo antea fuisse Dei remuneratoris,

Digitized by Google

quia ex verbis proxime præcedentibus Gregorii constat, eum amplexum fuisse magna ex parte legem Judæorum, et unum solum Deum adorasse : quare potuit ex desiderio quærendæ salutis bona illa facere, atque ideo cum merito congruo, ut supra concessimus. Secunda explicatio esse potest, quam alter ejusdem Nazianz. Scholiastes ibid. tradit. Nimirum fidem appellari præmium non proprie, sed quia opera illa bona disposuerunt, scilicet indirecte, prout opera etiam naturalia possunt disponere. « Hæc verba, inquit, pro his rebus fidem præmii loco retulit; non ita intelligenda sunt, quasi quispiam ullis moralium virtutum officiis fidem mereri possit; fides enim Dei donum est non operum merces, sed quia bona opera hominem ad suscipiendam fidem præparant. » Hac ille, qui cum excludat meritum, debet necessario loqui de præparatione indirecta. Mihi magis placet prior Eliæ Cretensis responsio, in quo obiter observo quanto studio conetur liberare Nazianzenum ab ea sententia, quod opera bona ante fidem facta potuerint mereri ipsam fidem, quam dicit a viro tanto alienam esse debere.

75 Affert deinde n. 17 August. lib. X *Confess.* c. VI, dicentem : « Cœlum, et terra, et omnia quæ in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles. » Sed certe August. ibi nihil aliud probat nisi obligationem amandi Deum, quæ ex cognitione naturali creaturarum oritur, quam non negamus, et quam ipsi etiam adversarii fatentur, quamvis Deus, ut poterat, non concurreret auxilio supernaturali ad amorem supernaturalem : adhuc enim cœlum et terra intimarent nobis amorem sui Creatoris. Urget tamen ex eodem Augustino, ut probet, ibi esse sermonem de dilectione supernaturali : subdit enim August. « Altius autem tu misereberis, cui misertus fueris; et misericordiam præstabis, cui misericors fueris; alioquin cœlum, et terra surdis loquentur laudes tuas. » Nimirum, quia ut fiat actus supernaturalis, Deus miscet providentiam supernaturalem sine qua fieret solum actus naturalis. Sed certe hæc explicatio longe abest a mente August. qui eam misericordiam Dei exigit, sine qua cœlum et terra surdis loquerentur ; ergo sine qua non solum actus supernaturalis, sed neque naturalis amor fieret : si enim amor naturalis fieret, non possent dici surdis loqui, sed audientibus et consensum præstantibus. Per auxilium ergo altius, et misericordiam Dei specialem intelligit August. cogitationem efficacem, quam nos dicimus non dari de facto ad dilectionem Dei, nisi oriatur ex fide : fideles enim soli ex consideratione cœli et terræ moventur efficaciter ad diligendum Deum super omnia : quippe qui credentes firmissime Deum esse harum creaturarum conditorem, earum voces audiunt, cooperante fide, fine qua surdis loquuntur.

Ad idem affert Prosper. lib. II *de Vocat.* 76
gent. c. V. ubi ita loquitur. « Quis ambigat eos, qui de quibuscumque nationibus quibuslibet temporibus, Deo placere potuerunt, spiritu gratiæ fuisse directos, quæ etsi parcior antea, atque occultior fuerit, nullis tamen sæculis se negavit, virtute una, quantitate diversa, opere multiformi, » et c. XX. « Denique, si ad ipsa mundi exordia recurramus, inveniemus, omnium Sanctorum, qui diluvium præcesserunt, Dei spiritum fuisse rectorem. Propter quod, et filii Dei nominati sunt. *Gen.* VI, quoniam, ut ait
Apost. *quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt* Rom. VIII, 14.
filii Dei. » Hæc tamen loca frustra ad hoc afferuntur, nam si quid probarent, deberent probare, nullum fuisse justum aut sanctum in statu legis naturæ, qui fidem strictam haberet, de omnibus enim iis generaliter Prosper loquitur : quod tamen nemo tuto dicere auderet. Regi ergo, vel agi spiritu Dei, vel spiritu gratiæ non est habere solum notitiam Dei ex creaturis, et non ex revelatione, vel doctrina Ecclesiæ, sed habere illam debito modo, nempe vel per revelationem internam, vel per traditionem, et doctrinam ex fide parentum vel majorum derivata, sine lege tamen scripta, vel Scripturis sacris, quæ eo tempore non erant. Affert denique ibi Fulgentium, et Clementem Romanum, quorum verba jam supra explicuimus.

Duodecimo arguit n. 18, quia ut fiant 77 Objectio XII.
actus supernaturales virtutum moralium, sufficit cognitio proponens honestatem objecti : hæc autem cognitio non potest plerumque esse a fide, quia Deus non revelavit honestatem objectivam circa omnes virtutes in particulari, et quia homo sæpe ignorat talem revelationem, vel non recordatur illius, sed attendit ad bonum misericordiæ, v. g. vel temperantiæ, quod sibi a prædicatore commendatur, et operatur circa materiam earum virtutum : quis autem excludat

Digitized by Google

omnino hæc omnia opera bona a ratione meriti? Respondetur, fideles regulariter in suis operibus bonis consulere potissimum regulam fidei, vel doctrinam Ecclesiæ, ut pote firmissimam omnium regulam : vix autem reperitur virtus ulla, cujus honestas in Sriptura sacra non commendetur, ut discurrenti patebit. Adde, in virtutibus quæ respiciunt aliquo modo Deum, ut sunt religio, obedientia, pœnitentia, et similes, non esse difficultatem, quo modo pendeant a fide ostendente excellentiam, dominium, et alias perfectiones Dei propter quas honestum est colere, obedire, pœnitere, etc. in aliis etiam virtutiuus fideles plerumque attendunt, quod vel earum opera Deo placent, vel ab eo consuluntur, vel certe conducunt ad Deum, seu beatitudinem consequendam, quæ ultima consideratio nunquam, aut fere nunquam deficit in Christiano honeste operante : difficillimum enim est, quod amans et desiderans aliquem finem eligat medium aliquod, quod scit utile esse ad illum finem, et non moveatur saltem partialiter ab eo fine. Cum ergo honestas, et probitas morum habeat tantam, et adeo manifestam connexionem cum negotio salutis spiritualis, impossibile fere est, ut quoties de honestate eligenda agitur, non occurrat statim utilitas ejus ad salutem, et moveat saltem partialiter ad eam electionem honestam.

78 Objectio XIII. Decimotertio arguit n. 23 ex Prospero lib. I *de vocat. gent.* c. IV, qui de sapientibus, qui Deum ex creaturis cognoverunt, nec Deo gratias egerunt, sed in se ipsis gloriati sunt, subdit : « *Evanuerunt in cogitationibus suis,* et quod illuminante Dei gratia invenerunt, obcœcante superbia perdiderunt relapsi a superna luce ad tenebras suas. » Ubi notitiam illam Dei ex gratiæ illuminatione esse dicit, et supernam lucem appellat, quæ omnia significant aliquid supernaturale. Respondetur, imprimis eas voces non semper significare lumen supernaturale in substantia : nam illuminationes etiam naturales ad vitandum peccatum concedimus esse ex gratia per Christum et suppono ex tract. *de Gratia*, atque ideo vere sunt ex illuminante Dei gratia, et cum dentur a Deo in ordine ad finem supernaturalem, possunt dici *superna lux*. Deinde concedo, lumen illud datum philosophis, quando deservire poterat ad desiderandam, et quærendam veram religionem et fidem, potuisse esse supernaturale in substantia, quia affectus etiam ille fuisset supernaturalis : non tamen deserviret proxime ad diligendum Deum super omnia ante fidem propter suam debilitatem, et quia sine fide impossibile est placere Deo prout placeret, qui dilectione supernaturali eum diligeret.

Decimoquarto arguit ibid. n. 24, quia cognitiones theologicæ sunt supernaturales in multorum sententia, ergo perfectiones divinæ possunt cognosci per actum supernaturalem, qui non pertineat ad fidem strictam. Ah hoc jam dictum est supra, actus theologicos esse supernaturales, quia supponunt fidem, et eliciuntur partialiter ab habitu fidei, atque adeo voluntas bona ex illis procedens poterit etiam esse supernaturalis. 79 Objectio XIV.

Decimoquinto arguit ibid. quia incredibile est, rusticos fideles, et alios pios homines, qui ex meditatione creaturarum accenduntur in ardentissimum amorem Dei propositi ut creatoris, sapientis, benefactoris, etc., absque ulla memoria revelationis, non elicere actum utilem ad salutem. Respondetur ex dictis, actus illos amoris esse supernaturales, sed non fieri fide non cooperante, et dictante Deum esse auctorem illarum creaturarum, cum infideles nunquam in ejusmodi actus dilectionis Dei super omnia accendi videamus. Objectio XV.

Decimosexto arguit ibid. quia multi dicunt, non posse simul stare actum fidei cum cognitione scientifica : quid ergo dicemus de homine fideli habente actum scientificum circa bonitatem infinitam Dei, et eum ardentissime amante? Illane dilectio erit inutilis ad salutem? Respondetur, ideo nos sententiam illam superius reliquisse, sed ea data, homo non diligeret Deum super omnia stante illa cognitione evidenti, quia cognitio scientifica sola sine fide debilis est et inefficax ad talem amorem, ut experientia testatur in iis omnibus, qui fide carent. 80 Objectio XVI.

Decimoseptimo arguit ibid. ex S. Th. 2, 2, q. CLXXI, art. 2 ad 3 dicente, « diligere Deum, et cognoscere ipsum in speculo creaturarum esse supernaturale quoad modum. : » ubi S. Th. non negat eos actus esse intrinsece supernaturales, ut ejus interpretes communiter notant, sed significat eos non habere supernaturalitatem ex ratione generica, sed ex ratione tantum specifica : igitur supponit, cognitionem Dei in speculo creaturarum, quæ non sit ex testimonio Dei, adhuc esse supernaturalem. Respondetur, omnes interpretes supponere pro comperto, quod 81 Objectio XVII.

Digitized by Google

S. Thomas ibi loquatur de actu fidei, et de dilectione Dei, quæ a fide oritur, ut supponit Suar. lib. II *de Gratia* c. v, n. 4 et alii omnes, qui illum locum opponunt contra communem doctrinam de supernaturalitate actus fidei quoad substantiam, et omnes illum explicant, concedentes tamen esse ibi sermonem de vero et stricto actu fidei. Dicimus autem per actum fidei cognoscere Deum *in speculo creaturarum*, non quia habeat creaturas pro medio, aut motivo assentiendi, sed quia per fidem non videmus Deum in se, sicut videtur in patria, sed cognoscimus eum per speciem creaturarum, et ad similitudinem rei creatæ, et ideo dicitur a S. Thoma supernaturalis solum quoad modum, quia potest esse etiam ex genere suo cognitio illa naturalis, cum possimus habere actus esse naturales tendentes in Deum per speculum, hoc est, per species rerum creatarum, sicut tendit fides.

81 Objectio XVIII. Decimo octavo arguit ibid. ex concil. Mogunt. c. VII de justific. dicente, « Prævenientem gratiam, cum per alia media, tum potissimum in prædicatione Verbi ad conversionem hominis operari. » Ergo seclusa etiam prædicatione Verbi divini, quæ ad fidem strictam necessaria est, potest esse gratia præveniens ad conversionem. Respondetur, esse quidem alia media præter prædicationem, nempe lectionem librorum piorum, illuminationem internam, et alia similia. Omitto alia argumenta leviora, quæ ex dictis facile solvi possunt: hæc sufficiat breviter tetigisse, ut mentem meam circa hoc placitum manifestarem. Nam licet olim probabile existimaverim, dari concursum supernaturalem Dei, quoties occurrit occasio actus honesti, etiamsi non ex fide proponeretur, numquam tamen dixi, posse absque propria fide et stricta, hominem adultum justificari; et postea etiam magis attente considerata conciliorum et Patrum mente, concursum illum ita universalem supernaturalem ad omnes virtutes morales, deficiente etiam fidei propositione, negavi.

SECTIO IV.

Utrum semper fuerit, vel nunc sit necessaria necessitate medii fides explicita Trinitatis, et Christi.

De hoc late, et optime Suar. in præsenti disp. XII, sect. IV. Supponendum autem est, fidem explicitam appellari, quæ sufficit ad reddendam rationem de tali objecto in particulari, v. g. de Incarnatione, aut Christo, Implicita vero ad id non sufficit, qualis est fides, qua rusticus credit et tenet omnia quæ credit Romana ecclesia; ex vi cujus fidei non poterit respondere, an credat, justificationem fieri per formam inhærentem, et alia ejusmodi. Quare de fide implicita horum mysteriorum non est quæstio: ad minus enim omnes, et singuli fideles credebant, vera esse omnia quæ Deus revelasset, in quibus continebatur adventus Christi, quem Deus jam aliquibus revelaverat; alioquin non potuisset esse quæstio de necessitate fidei de hoc mysterio, si nulla præcessisset revelatio, cum tunc nulla potuisset esse fides illius. 82 Fides explicita quænam dicatur

Rursus fides explicita Incarnationis dividitur bene a Suar. d. sect. III, n. 16, in plures gradus, magis et minus expliciti. Primus gradus est, quando Deus creditur, ut justificator et salvator hominum per media ab eo disposita, non cogitando de mediis in particulari, quorum unum est Incarnatio. Secundus gradus est, quando creditur aliquis redemptor, et mediator inter Deum et homines ad illos salvandos, non cognoscendo modum redemptionis, nec an mediator ille sit Deus. Tertius gradus est, quando crederetur etiam divinitas redemptoris, ignorato modo redemptionis. Quartus denique gradus est, quando creditur explicite divinitas, et humanitas Christi, et modus, quo per passionem, mortem, et resurrectionem consummanda esset redemptio nostra. 83 Fidei explicitæ plures gradus.

Hoc supposito, quæritur imprimis, an in iis qui Christum præcesserunt, necessaria fuerit fides de ipso explicita necessitate medii. Affirmant aliqui, Corduba in suo *Quæstimario* lib. II, q. V ad 3, Lorca disp. XXI, n. 4 licet postea n. 11 videatur ab ea sententia discedere; idem tenet P. Coninch. disp. XIV, dub. IX, n. 117, qui tamen loquuntur de fide explicita mediatoris secundo modo explicata. Aliqui volunt hoc non in- 84 An in iis qui Christum præcesserunt necessaria fuerit fides de ipso explicita necessitate medii.

Digitized by Google

telligi de iis, qui fuerunt in statu legis naturæ, sed de iis qui legem scriptam acceperunt. Ita Aragon. in præsenti q. II, art. 5 concl. 4 et 5, quem sequitur Granado *controv.* I, tr. X, disp. II, sect. II, n. 11, et favet Alensis III, p. q. LXIX, memb. 3, art. 1 ad 2, et denique de utrisque hominibus probabilem putat talem necessitatem Suarez d. sect. III, num. 17.

85 Contraria communis, et verior sententia est negans pro eo tempore talem necessitatem illius fidei explicitæ ut medii, quam ut certam supponit Valentia in præsenti q. II, pun. IV, prop. 1; eamdem tenet Suar. ubi supr. n. 17. Turrianus disp. XXVII, dub. III. Thom. Sanch. lib. II *in Decalog.* c. II, num. 7. Hurtado disp. XLIV, sect. I, § 1, et sumitur ex S. Thoma q. II, art. 7 et clarius in 3 dist. XXV, q. II, art. 2, quæstiuncula II, et aliis, quos affert Suarez n. 14.

Probatur primo ex illo Pauli *ad Galat.* III, 23. *Antequam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi, in eam fidem, quæ revelanda erat:* ubi statum legis antiquæ videtur appellare implicitum, et obscurum respectu posterioris fidei explicitæ; licet ea verba alium possint habere sensum, ut postea videbimus. Probari etiam potest ex Chrysost. homil. XVII *in Matth.* ubi ait, multos gentiles salvos fuisse sine fide explicita Christi, idem docet Clemens Alexand. lib. V et VI *Stromatum.* Euseb. VII *Præparationis* c. III, Irenæus lib. II *contra hæreses.* Hugo de S. Victore lib. I *de Sacram.* par. X, c. VI, Bernard epist. LXXVII et alii apud eumdem Suar. Ratione probatur, quia fides explicita Christi, neque ex natura rei, neque ex decreto Dei erat necessaria ad justificationem, non quidem ex natura rei, ut patet; nam sufficit cognitio unius Dei remuneratoris supernaturalis ad excitandum actum dilectionis, et contritionis, neque Paulus aliud exigit ad *Hebræos.* XI, 6, in illis verbis : *Accedentem ad Deum oportet credere*, etc. Sed neque ex decreto Dei, cum neque ex Scriptura, neque ex conciliis constet : ergo cum aliunde cognitio illa explicita Christi difficilis esset, non est cur ab omnibus exigeretur necessitate medii. Quod si aliqua sunt testimonia, quæ oppositum videantur insinuare, facile explicantur de fide implicita, vel de fide Christi, non ut objecti; sed ut causæ meritoriæ, propter quem scilicet dabatur fides et justitia, vel de necessitate præcepti, ut postea dicemus difficultate sequenti, ex cujus decisione amplius constabit a fortiori hæc conclusio.

Confirmari potest ex Trid. sect. VI, c. II 86
dicente, ante adventum Christi mysterium illud fuisse a Deo aliquibus Patribus declaratum, ac promissum, ubi significatur non fuisse omnibus generaliter manifestum, atque adeo fidem illam explicitam non fuisse omnibus necessariam, quia media omnibus necessaria, omnibus communicantur. Quo argumento utitur Suar. n. 15, non est tamen satis efficax : quia licet non omnibus, sed aliquibus fuerit immediate revelatum, per illos tamen tanquam per principes et capita, fides illa proponi potuit aliis omnibus, et loquendo de necessitate præcepti, difficile est quod posteri saltem Abrahæ, quibus circumcisio imposita fuit tanquam signum et protestatio Messiæ venturi, non habuerint obligationem credendi, et profitendi adventum futurum Messiæ toties a Deo illis propositi et prænuntiati. Similiter nec videtur efficax argumentum, quod affert ibidem Suar. ex eo, quod antiqui non habebant notitiam, vel fidem explicitam peccati originalis, in cujus remedium Christus venturus erat. Nam, quidquid sit, an cognoverint explicite peccatum originale, certum tamen est eos de facto credidisse communiter Messiam venturum, imo et hodie falso id credunt Judæi: potuit ergo exigi una fides explicita sine alia.

Objici solent aliqua loca Augustini, qui 87
videtur necessitatem talis fidei explicite posuisse in omni statu. De iis tamen dicendum est difficultate sequenti. Difficilius objici posset Nazianzen. orat. XX *de sanctis Machabæis,* ubi generaliter dicit: « Quin etiam mystica quædam et occulta ratio mihi quidem, atque omnibus Dei amatoribus valde probabilis est, neminem eorum, qui ante Christi adventum martyrio consummati sunt, id sine fide in Christum consequi potuisse. » Quæ verba Hurt. ubi sup. § 2 explicat de fide implicita in Christum. Sed Nazianzeni verbis sine violentia applicari hæc explicatio non potest. Præmiserat enim ab aliquibus Machabæos non ita honorari, eo quod Christum præcesserunt. Ad quod respondet, imo ideo magis esse honorandos. « Qui enim ante Christi supplicia martyrium subierunt, quid tandem erant facturi, si post Christi tempora vexati fuissent, ejusque mortem nostræ salutis causa susceptam ad imitandum propositam habuissent? Nam qui nullo

hujusmodi exemplo ob oculos posito, tanta virtutis laude floruerunt, cui dubium esse potest, quin iidem tale exemplar intuentes, multo generosius, fortiusque sese periculis objecturi fuerint? » Postea vero addit, non passos fuisse absque Christi recordatione, scilicet, explicita, nam implicita illa, qua credebant Deum esse justificatorem per aliqua media sibi ignota, impertinens esset ad propositum, quod manifestius patet ex verbis sequentibus : si enim de fide illa solum implicita loqueretur, non debuisset dicere, id sibi probabile esse, nec illam esse *mysticam et occultam rationem*; imo aperta, manifesta, et certa omnino ratio esset, de qua nemo unquam dubitasset, omnes justos fideles et martyres antiquos fidem implicitam Christi habuisse, cum omnes crederent in communi, vera esse quæcumque Deus revelasset, et Deum etiam justificatorem et salvatorem hominum esse per media ipsi cognita : non ergo agebat Nazianzenus de fide illa solum implicita in Christum, sed de alia magis explicita, quam probabile putat fuisse de facto in omnibus martyribus antiquis : non enim loquitur de omnibus fidelibus, sed de aliquibus eximiis, quales imprimis fuerunt martyres, qui olim non multi fuerunt. Quam fidem explicitam Christi non dicit fuisse illis necessariam necessitate medii : nam licet in versione supra relata dicat, *neminem martyrum id sine fide in Christum consequi potuisse*: in versione tamen Billii solum dicit, non esse de facto consecutum : et reddit rationem, quia mentibus puris, hoc est, puritate cordis spirituali nitentibus, Deus ejusmodi notitiam communicare solebat. Verba ipsius ex translatione Jacobi Billii hæc sunt. « Ac simul arcana hæc doctrina est, nec mysterio vacans, mihi quidem, piisque omnibus viris admodum probabilis : neminem videlicet eorum, qui ante Christum natum martyrio perfuncti sunt, id citra Christi fidem esse consecutum. Quamquam enim verbum suo postea tempore libere promulgatum est : puris tamen animis etiam ante innotuit : quemadmodum ex multis, qui ante ipsius nativitatem honoribus affecti sunt, liquido perspici potest. » Ex quibus verbis argumentum potius desumi potest pro nostra sententia : si enim solis puris animis ea notitia explicita Christi communicabatur, non ergo erat necessaria necessitate medii ad salutem : alioquin omnibus fidelibus debuisset communicari, non solum puris, sed etiam justis minus puris, atque etiam peccatoribus.

88 Secunda ergo difficultas est, utrum saltem in statu legis gratiæ requiratur de necessitate medii fides explicita Christi. Prima sententia docet, requiri fidem explicitam Christi, non quidem ad primam justificationem, sed ad gloriæ consecutionem. Ita Canus in relect. *de Sacram. in genere*, parte II, concl. 3; Joan. de Bononia tr. *de Prædestin.* in responsione ad objectiones, Ledesma, Castro, Bannes, et Aragon. quos refert Suar. ubi sup. sect. IV, n. 9. Fundatur autem hæc sententia potissimum in eo quod Cornel. *act.* X cum esset justus, necesse habuit instrui a Petro de fide Christi, ut salvus fieret, ergo ideo, quia illa fides necessaria erat ad gloriæ consecutionem; deinde, quia hoc pacto videntur solvi difficultates utriusque extremi; si enim dicas fidem explicitam Christi esse necessariam ad primam justificationem difficile videtur, quomodo homo credens in Deum, et invincibiliter ignorans mysterium Christi, non possit conteri ex Dei dilectione ad justificationem; si vero dicas, fidem Christi non esse necessariam, obstant plura Scripturæ, et Patrum testimonia, quæ videntur per hanc sententiam conciliari.

An saltem in statu legis gratiæ requiratur de necessitate medii fides explicita Christi. Prima sententia.

89 Cæterum hæc senteutia communiter rejicitur, et merito, nam imprimis testimonia Scripturæ si quid probant, probant etiam de prima justificatione, ut ex eorum verbis, quæ postea proponemus, manifeste constabit : non enim loquuntur de gloria, sed de justitia, et remissione peccatorum. Deinde, quia gratia affert secum semper jus ad gloriam ; ergo ea solum ad gloriam requiruntur, quæ requiruntur ad primam gratiam; ideo in Scriptura solum requiritur ad gloriam carentia peccati, *Matth.* XIX, 17, *Si vis ad vitam ingredi serva mandata;* II *ad Tim.* II, 5, *non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Denique August. sæpe arguit contra Pelagium asserentem parvulos non baptizatos carere omni peccato, et tamen excludi a regno Dei; ergo si justificatus sine fide explicita Christi caret omni peccato, non est cur non possit assequi regnum, præsertim cum possit contingere hominem statim post primam justificationem mori antequam habeat fidem explicitam Christi. Addit Suar. n. 16, posse cathecumenum esse sufficienter instructum circa alios articulos, et petiisse baptismum, et incidere mortis articulum cum carentia usus rationis : quo

Digitized by Google

casu nemo dicet non esse baptizandum : si autem baptizetur et moriatur, salvabitur utique cum doluerit antea de peccatis : ergo consequetur gloriam absque fide explicita Christi.

90 Secunda sententia. Secunda sententia satis communis docet, fidem explicitam Christi necessariam esse, ut medium in lege gratiæ ad primam justificationem. Hanc ultra alios quos referunt, tenent Valentia ubi supra, Lorca in præsenti disp. XXII, et Th. Sanch. in I *præcepto decal.* lib. II, c. II, licet plures ex auctoribus quos referunt, non loquantur de necessitate medii, sed solum de necessitate præcepti, ut bene de Magistro, Scoto, Gabr. et aliis probat Coninch. disp. XIV, a n. 134. Alii eam modificant, ut Sot. qui censet illam necessitatem solum procedere quando adest copia prædicatoris : alioquin posse suppleri per fidem implicitam. Cæterum hæc modificatio destruit totam sententiam ; nam posita copia prædicatoris, et notitia obligationis, jam esset ignorantia vincibilis et culpabilis, qua stante non posset homo justificari. Eamdem tamen sententiam tenent Granado tr. X, disp. II, sect. II. Molina I p. art. 1, disp. II. Lorinus in c. X *Act.* vers. 2.

91 Tertia sententia probabilior. Tertia sententia probabilior negat esse necessariam necessitate medii fidem explicitam Christi ad justificationem, vel salutem. Hanc tenet Mich. de Medina lib. IV *De recta in Deum fide* c. X, Vega lib. VI *in Trid.* c. XXII, Javell. II par. *Christianæ philosophiæ* tr. I, c. I ad fin. Zumell. 1, 2, q. LXXXIX, art. 6, disp. IV et alii, quos sequitur Suar. d. sect. IV, n. 10, Turrian. in præsenti disp. XXVII, dub. 4, Hurtado disp. XLIV, sect. I qui alios plures affert, et notat Lorcam in eamdem sententiam relabi disp. XXII, n. 11 ubi dicit, sufficere eam fidem explicitam in voto. Denique plures alios congerit Coninch. disp. XIV, n. 163, ipsum tamen ego non computo, quia licet eam videatur tenere, sed revera solum negat esse necessariam fidem explicitam, qua credatur Christum esse Deum et hominem, et secundam personam Trinitatis, sed dicit sufficere implicitam, « credendo implicite eum esse mediatorem, et salvatorem nostrum : » in quibus verbis multum discedit ab auctoribus hujus sententiæ, qui nec eam necessitatem agnoscunt. Et denique hæc est communis sententia inter nostros recentiores, et videtur esse S. Thom. III p. q. LXIX, art. 4 ad 2.

Probari potest primo ex Paulo *ad Hebr.* XI, 6, ubi solum videtur exigere ad salutem fidem unius Dei remuneratoris, ex qua fide sufficienter excitatur homo ad considerationem bonitatis Dei, et ad diligendum ipsum super omnia, et dolendum de peccatis per veram contritionem ; ergo sine fide explicita Christi potest justificari. Confirmatur primo quia ad justificationem cum sacramento baptismi vel pœnitentiæ, sufficit attritio ad quam non requiritur cognitio Christi, sed potest concipi ex metu gehennæ, vel ex turpitudine peccati ; ergo, qui invincibiliter ignoraret Incarnationem, posset justificari in sacramento rite suscepto. Quod autem Deus peculiari providentia amoveat usum sacramentorum ab his, qui ignorant Christum, est incredibile, et contra id quod non solum apud Indos, sed etiam apud rusticos nostros quotidie experimur quamplures invincibiliter ignorantes Incarnationem, quod si cum hac ignorantia non possunt justificari, deberent sane repetere confessiones totius vitæ, nec sufficeret instrui nunc a confessario de Incarnatione, nam omnes præcedentes confessiones non habuerunt effectum, nec valorem, defectu dispositionis requisitæ, scilicet fidei explicitæ Incarnationis, alioquin si habuissent valorem habuissent effectum, sacramentum enim causat gratiam in non habente obicem peccati. Quis autem obliget pœnitentem ignarum Incarnationis ad repetendas confessiones totius vitæ ? Sane opinio, ex qua illud sequitur, licet alioquin ad cathedram probabilis sit ; ad praxim tamen, et ad rusticorum conscientias tractandas durissima est. Quos etsi millies doceas Incarnationem, toties obliviscuntur quæ audierunt, nec poterunt cras, si rogentur, reddere rationem. Non ergo credibile est, horum justificationem dependere semper, tanquam a medio necessario a notitia explicita Incarnationis. 92 Probatur ex Scriptura.

Confirmatur secundo, quia si ad primam justificationem prærequiritur hæc notitia, requireretur etiam ad secundam, et tertiam, et quoties aliquis relabitur in peccatum, et de novo accipit primam gratiam in sacramento, vel extra sacramentum. Hoc autem plane videtur durissimum : esset enim reddere dubium valorem multarum confessionum, ad quas pœnitens sæpe accedit sine memoria Christi, sed ex desiderio suæ salutis, ex odio peccati, et amore Dei, etc. Respondet Lorca ubi supra, membr. IV in fine, sufficere ad secundam justificationem memo-

Digitized by Google

93 riam implicitam Christi, postquam aliquis semel Christum explicite credidit: sicut etiam sufficit detestatio, vel propositum implicitum non peccandi contentum in actu dilectionis super omnia, si non occurrat memoria peccati. Sed contra; imprimis exemplum non est ad rem, quia detestatio, et propositum taliter continetur in actu dilectionis super omnia, ut non solum contineatur in ordine ad secundam justificationem, sed etiam in ordine ad primam, licet aliquis nunquam habuerit formaliter detestationem, et propositum; ergo si exemplum aliquid probat; probaret etiam fidem explicitam Christi posse suppleri in ordine ad primam justificationem. Deinde testimonia Scripturæ et Patrum; si probant fidem explicitam Christi habere necessitatem medii ad justificationem, probant æqualiter de prima, et de secunda justificatione, quale est illud *Joan.* III. 14: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ubi videtur exigi fides in Christum crucifixum ad salutem a peccato, sicut Judæi aspicientes ad serpentem exaltatum sanabantur a vulneribus: ergo sicut ad salutem corpoream exigebatur visus actualis, nec sufficiebant prius aspexisse; sic etiam ad salutem spiritualem a novo vulnere exigetur de novo aspicere in Christum, nec sufficiet antea credidisse. Simile est illud Pauli *ad Galat.* II, 16, quod pro contraria sententia affertur: *Scientes, quod non justificantur homo ex operibus legis, nisi per fidem Jesu Christi.* Ubi vides, fidem Christi exigi tanquam id, per quod homo justificatur, sed ante commissum peccatum non justificatur ab ipso, ergo post ipsum peccatum requiritur fides Christi: ergo vel ad secundam justificationem non exigitur necessario fides explicita Christi, vel requiritur ad omnes.

Denique probatur hæc sententia, quia fides explicita Christi, neque ex natura rei necessaria est, ut de se patet, neque ex Dei decreto, ut patebit respondendo ad omnia Scripturæ loca, ex quibus tale decretum colligi potest. Pro quorum explicatione in universum notare oportet, plura illorum solum agere de necessitate præcepti, quale est illud *Marci* XVI, 16. *Qui vero non crediderit, condemnabitur.* Ubi non est sermo solum de fide Incarnationis sed de fide totius evangelii: præmiserat enim Christus, *Euntes prædicate Evangelium omni creaturæ*: nemo autem dixit, fidem explicitam totius doctrinæ Evangelicæ esse de necessitate medii, imo nec præcepti; requiritur tamen fides implicita circa omnem illam doctrinam: item illud *Actor.*, XVI, 30, ubi interroganti, *quid me oportet facere, ut salvus fiam?* Responderunt Paulus et Silas: *Crede in Dominum Jesum, et salvus eris;* et illud *Joann.* III, 18. *Qui non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine Filii Dei,* ibid. etc., et: 36. *Qui incredulus est Filio, ira Dei manet super illum:* et illud *ad Rom.*, X, 9. *Si confitearis ore tuo Dominum Jesum, et corde credideris, quod Deus suscitavit illum a mortuis, salvus eris.* Ubi certum est, non agere Paulum de necessitate medii, alioquin confessio etiam externa fidei esset medium necessarium, quod nemo dixerit.

94 Respondetur ad omnia Scripturæ loca ex quibus colligi potest necessitas fidei explicitæ Christi. Ibid. 15.

Ibid. 31.

95 Alia sunt loca, quibus fides Christi ponitur ut necessaria, et ut fundamentum: non tamen agitur tam de fide Christi ut objecti, quam de fide Christi, ut causæ meritoriæ, et ut condistinguitur a notitia legis, ex qua non justificatur homo, sed ex gratia, seu fide per Christum: nam, ut ait August. *de Fide et operib.*, c. XVI, non solum fides Christi appellatur, qua Christum credimus, sed quam per Christum accepimus: qui modus loquendi familiarissimus est Paulo, præsertim tota epist. *ad Rom.* unde c. III, 22, ait: *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi in omnes, et super omnes, qui credunt in eo:* et subdit: *justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem justitiæ ejus in hoc tempore, ut sit ipse justus, et justificans eum, qui est ex fide Jesu Christi,* quo loco plane non loquitur solum de justis novi testamenti; sed de omnibus justis, ut constat ex illis verbis, *propter remissionem præcedentium delictorum.* Non fuit autem omnibus justis necessaria fides explicita Christi, ut supra vidimus, et fatentur adversarii; ergo fatendum est, Paulum non tribuere virtutem justificandi fidei in Christum, ut in objectum, tanquam causæ necessariæ, sed ut causæ habenti sufficientem virtutem ad justificandum inchoative, sicut eam etiam habet fides in Deum. Fides autem Christi ut principii meritorii, est causa necessaria omnibus in utroque testamento, quia omnis fides per quam justificati sunt, provenit a meritis Christi. Huc etiam spectat illud ad *Galat.*, II, 16, *scientes quod non justificatur*

Digitized by Google

homo ex operibus legis, nisi per fidem Jesu Christi. Et illud. *Et nos in Christo credimus, ut justificemur ex fide Christi*, ubi cum prius agat de fide, per quam semper homines justificati sunt, non potest inferre necessitatem fidei explicitæ in Christum ad justitiam, sed infert particularem ex universali; quia scilicet semper justitia oritur ex fide per Christum, ideo nos habemus fidem in ipsum Christum, quæ a fortiori erit per Christum, ut per ipsam justificemur. Et illud : *Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*, etc. Et illud *act.* IV, 12. *Non est alind nomen sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Nec longe abest illud Pauli I *ad Cor.* III, 10, *Ut sapiens architectus fundamentum posui : unusquisque videat quomodo superædificet : fundamentum enim alind nemo potest ponere, præter id, quod positum est, quod est Christus Jesus.* Ubi non est specialis sermo de fide explicita Christi, quasi ea sola sit unicum, et necessarium fundamentum justitiæ : alioquin fides explicita Trinitatis non esset necessarium fundamentum, quod est contra adversarios, qui æquivalenter docent necessitatem utriusque notitiæ : potest ergo Paulus intelligi de fide Christiana, seu doctrina Christi, quæ quidem est fundamentum justitiæ ; nam sine hac fide nemo potest justificari : in quo sensu accipienda sunt verba Gregorii relati in c. *cum Paulus* XXVI, I, q. I. « Cum Paulus, inquit, dicat, fundamentum aliud nemo potest ponere, etc., consequenter probatur, quod ubi Christus fundamentum non est, nullius boni operis potest esse ædificatio. »

Gal. II 16.

Gal. VI, 15.

96 Alia etiam sunt testimonia, quæ solum probant, notitiam explicitam Christi habere virtutem ad justificandum eo modo, quo justificari possumus per fidem : non vero probant necessitatem talis notitiæ : quale est illud *Joan.* III, 14 : *Exaltare oportet filium hominis, ut omnis, qui credit in eum, non pereat.* Et illud Pauli *ad Rom.* III, 22. *Justitia Dei in omnes, et super omnes, qui credunt in eum.* Et illud *Joan.*, VI, 47. *Qui credit in me habet vitam æternam.* Et *Joann.* XI; 23. *Omnis, qui vivit, et credit in me, non morietur in æternum :* et illud : *Joann.* XVII, 3. *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Et *Joan.* I, 12. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine ejus :* et alibi sæpe. Quæ omnia si probarent necessitatem fidei explicitæ Christi, probarent etiam contra adversarios illam solam sufficere, sine fide explicita Trinitatis ; potest enim bene cognosci explicite Christus, sine fide explicita Spiritus sancti.

Afferri etiam solet testimonium Pauli *ad Galat.* III, 22. *Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus. Prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi, in eam fidem, quæ revelanda erat.* Ubi videtur Paulus significare, ante adventum Christi fuisse necessariam notitiam implicitam Christi, in qua, tanquam in nebula, inclusi erant fideles, donec adveniente Christo revelata fuit ea fides, et facta explicita, ita ut sicut antea exigebatur implicita, jam nunc exigatur explicita. Verum ex hoc loco nihil probatur, nam licet demus Paulum loqui de fide implicita Christi, et sub ea dicat olim contineri justos, usque ad Christi adventum ; non tamen dicit fidem illam implicitam fuisse olim necessariam, nec modo esse necessariam explicitam, sed solum, quod PP. antiqui habuerint implicitam, et nos explicitam. Alii tamen verba Pauli aliter intelligunt, non de fide implicita Christi, sed de lege Moysis, intra quam tenebantur homines metu pœnæ, usque ad legem gratiæ, quæ est lex amoris. Denique alii dicunt, Paulum in illis verbis : *prius autem quam veniret fides* : non loqui de prioritate temporis legis scriptæ ad tempus legis gratiæ ; sed de prioritate secundum considerationem nostram, qua etiam ante adventum Christi considerabatur homo præcise cum notitia legis, sine spiritu fidei, quæ etiam tunc dabatur per Christum ; nam in illa priori consideratione erat quasi inclusus in carcere legis, quæ sola sine adventu Christi futuro non dabat vires ad non peccandum ; donec consideraretur idem homo per adventum Christi futurum habere spiritum fidei, a quo poterat justificari. 97

Ultimo affertur locus *Act.* X. ubi Cornelius centurio vir justus, religiosus, ac timens Deum, cujus orationes, et eleemosynæ acceptæ erant coram Deo, admonitus tamen fuit ab Angelo ut vocaret Petrum, qui prædicaret ipsi fidem Christi, ut salvus fieret. Ex quo loco infert Aug. necessitatem notitiæ Christi *de Prædest Sanctor.* c. VII, ubi de Cornelio sic ait : « Cujus acceptæ sunt eleemosynæ, et auditæ orationes, antequam credidisset in Christum. Nec tamen sine aliqua 98

Digitized by Google

fide donabat, et orabat : nam quomodo invocabat, in quem non crediderat? Sed si posset sine fide Christi esse salvus, non ad eum ædificandum mitteretur architectus Apostolus Petrus. » Verum hic locus videtur probare plusquam intendit contraria sententia; cum enim Cornelius esset jam justus, ergo si adhuc indiguit fide explicita Christi, non ideo fuit, quia hæc esset medium necessarium ad justificationem, sed ad gloriæ consecutionem, ut volebat Canus: dicunt, in Cornelio, licet jam esset justus, fuisse necessariam, quia Cornelius justificatus fuerat vigente adhuc statu veteris testamenti ante Christi ascensionem, quo tempore fides explicita Christi non erat medium necessarium, quare cum postea cœperit esse necessaria, debuit requiri in Cornelio non ad justificationem, sed ad perseverantiam. Verum in hoc non videntur procedere satis consequenter contra Canum auctores hujus sententiæ ; nam ipsimet Canum impugnant, quod posuerit aliquod medium necessarium ad ultimam salutem, præter ea, quæ necessaria sunt ad primam. Cum ergo ipsi hoc admittant in Cornelio, et cæteris justis illius temporis; facile poterit Canus eam necessitatem extendere ad justos etiam nostri temporis ; præsertim quia tunc ex eo solum poterat aliquis justificari ex fide unius Dei, quia nondum erat perfecte promulgatum Evangelium in illa regione ; ergo cum nunc etiam non sit perfecte promulgatum in multis regionibus; eadem debet ibi ratio militare; imo et circa singulos homines ; nam si respectu hujus hominis non est perfecte promulgatum Evangelium, et fides Christi, quid refert promulgatum esse aliis hominibus, quominus iste possit justificari ex fide unius Dei?

99 Ad argumentum ergo dupliciter possumus respondere. Primo negando fuisse Cornelium justum justitia supernaturali ante adventum Petri, sed solum justitia quadam morali, qua regulariter legem naturalem observabat, et bonis operibus studebat, licet in aliquo deficeret, ut cum aliis tenet Vasq. 1, 2, disp. CXCI, c. I, et est sententia Chrysostomi t. III in sermone *de Fide, et lege naturæ*, ubi sic ait : « Et vis plane videre, quod opera sine fide non vivificantur? testimonium bonum habuit Cornelius de eleemosyna, et precibus, et Christum ignorabat : et quia magnus ille justitiæ, et veritatis judex personarum respectum nesciens vidit bona quidem opera, sed mortua, quia fidem non habebat, mittit divinum Angelum, » etc. idem docuit S. Gregor. hom. IX *in Ezech.* ubi sic ait : « Unum sine altero nihil prodesse valet, quia nec fides sine operibus nec opera sine fide, nisi fortasse pro fide percipienda, sicut Cornelius pro bonis operibus meruit audiri antequam fidelis existeret,» pro quo sunt Basil. *in Regulis brevioribus*, reg. 224. OEcumenius in x cap. *Actor.*, et denique Aug. expresse in multis locis, quæ congerit Vasq. ubi supra. Quare si Cornelius nondum erat justus, non mirum, quod necesse ei esset instrui a Petro, ut justificaretur.

Secundo respondere possumus admittendo, Cornelium fuisse vere justum apud Deum, etiam ante adventum Petri, quæ est communis sententia, et videtur colligi ex ipso contextu : ad hoc tamen indiguit instructione Petri, quia fides Christi explicita incipiebat obligare præcepto gravi in illa regione, ut advertit Alex. III, p. q. LXXXII, memb. IV, art. 2, et constat ex verbis Petri ibi, *Vos scitis quod factum est Verbum per universam Judæam*, etc. Quod si Petrus non veniret ad Cornelium, facile esset ipsum habere ignorantiam vincibilem Christi, et damnari, ad quod periculum præcavendum monitus fuit propter sua opera bona, ut vocaret Petrum. 100 Respondetur ad testimonia Patrum. *Act.* X, 37.

Secundo afferunt pro se plura testimonia Patrum, quæ congerunt Valentia in præsenti qu. II, punct. 4, et Lorca ubi supra memb. II. Sed ex iis plura loquuntur de necessitate præcepti, quam etiam extendunt ad totum symbolum, et ideo immerito afferuntur in hac quæstione : alia loquuntur de fide Christi, id est, doctrina Christi, quam jam supra diximus esse medium necessarium. Alia possunt intelligi regulariter loquendo : nam de facto fere nullus salvus fit sine fide explicita Christi. Alia denique possunt explicari de fide implicita, vel de fide explicita in voto.

Unus superest August. cujus verba difficiliorem habent explicationem. Afferri autem solet in lib. *de Natur. et grat.*, c. II, ubi ex eo, quod aliquis posset habere salutem sine fide explicita passionis Christi, infert, Christum gratis mortuum esse. Sed hic locus utcumque posset explicari in eo sensu, quod August. solum neget naturam sibi relictam posse comparare notitiam Dei sufficientem ad salutem sine fide Christi, id est,

Digitized by Google

sine fide per Christum. Difficilius loquitur idem Augustin. in lib. *de Corrept. et grat.*, c. VII, et *de Prædestin. Sanctor.*, c. VII, et lib. II *contra Pelagium*, qui est de peccato originali, c. XXIV, et epist. LXXXIX, et lib. I *ad Simplician.* qu. II, ubi videtur exigere expresse cognitionem explicitam Christi. Verum loca Augustini, si aliquid probant contra nostram sententiam, probant etiam fidem explicitam Christi necessariam fuisse eodem modo ante ipsius adventum, licet in nobis magis explicita sit quoad aliquas circumstantias Incarnationis; nam in prædicta ep. LXXXIX ait, commendari Christum ab Apost. *ad Rom.* V, ad justificationem, « ut sciamus, ait Augustinus, etiam antiquos justos, quicumque esse potuerunt, nonnisi per eamdem fidem liberatos, per quam liberamur et nos, fidem scilicet Incarnationis Christi, quæ illis prænuntiabatur, sicut a nobis facta enuntiatur : ideo idem Christum hominem dicit, cum sit et Deus, ne quis antiquos existimet justos per Deum tantummodo, id est per Verbum, quod erat in principio, non etiam per fidem Incarnationis ejus, qua, et homo Christus dicitur liberari potuisse. » Hæc August. ubi vides, non constitui differentiam ab ipso inter justos veteris et novi testamenti, quod illi omnino implicite cognoverint mediatorem in aliquo universali principio; ait enim habuisse fidem Incarnationis, quæ eis prænuntiabatur : non potest autem prænuntiari, nisi fiat mentio ejus quod prænuntiatur : licet hanc fidem antiquorum appellet velatam et occultam; nostram autem revelatam et apertam, quia quoad omnes circumstantias major sit notitia mysterii in novo testamento, cæterum aliquam notitiam illis fuisse necessariam docet expresse in d. lib. II *contra Pelag.* c.XXVI, ubi ait, ideo illos in resurrectione venturos esse vitæ æternæ, quia in Christo justificati, ideo autem in Christo vivificatos, quoniam ad illius corpus pertinent, quia et ipsis caput est Christus, et ideo ipsis caput esse, quia unus mediator Dei et hominis est Christus, quod eis non fuisset, nisi in ejus resurrectionem per ejus gratiam credidissent : et hoc quomodo fieret, si eum in carne venturum esse nescissent? Hæc August. quem fateri debemus esse contra adversarios, etiam quatenus fidem explicitam Christi, et multo magis resurrectionis Christi negant fuisse medium necessarium ad salutem in lege veteri, vel si ab eis explicetur loqui de necessitate aliqua morali, quia fides divina, regulariter non potuit alicui proponi sine fide explicita mediatoris, eodem modo poterit explicari de tempore legis gratiæ.

Difficilius fortasse explicari possunt verba ejusdem Augustini lib. XVIII *de Civit. Dei*, c. XLVII, ubi agens de iis, qui olim ex gentibus salvati sunt, ait : « Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui venturus in carne sic antiquis sanctis prænuntiabatur, quemadmodum venisse nobis nuntiatus est; ut una eademque fides per ipsum omnes in Dei civitatem, in domum Dei, in Dei templum prædestinatos perducat ad Deum » P. Suar. d. disp. XII, sect. III, n. 13, relatis his Augustini verbis, fatetur August. in ea fuisse sententia, ut semper necessaria fuerit fides explicita Christi; postea vero n. 17, dicit, explicandum esse August. sicut eum explicat Hugo de S. Victore, quod necessaria semper fuerit ea fides explicita in corpore Ecclesiæ, non vero in singulis personis; quæ tamen expositio difficilis est, si verba Augustini considerentur. Certe verba illa; si quid probant, non minus probant necessitatem illam pro tempore legis scriptæ, et legis naturæ, quam tempore præsenti, cum expresse loquatur de justis antiquis, qui extra legem scriptam salvi facti fuerunt. Dici posset, August. ibi non negasse potestatem justitiæ acquirendæ sine ea fide explicita, sed solum circa quæstionem de facto in ea sententia, quod de facto nullus fuisset justus, et sanctus in aliquo statu, qui fidem explicitam unius mediatoris non habuerit. Nam sicut de facto probabile videtur nullum apud Christianos reperiri hominem fidelem et justum, qui aliquid de Christo non audierit et crediderit; sic idem apud Judæos ante adventum Christi existimari potest; in quibus tam communis erat notitia Messiæ venturi, quam apud nos Christi jam nati. Extra illum vero populum, qui fideles erant apud gentes et justi, vel illuminati fuerant divinitus per Angelos, ut videtur supponere Dionys. *De cœlesti Hierarh.*, c. IX, quem affert. Leonar. Coquæus explicans verba illa Augustini proxime citata *de Civit. Dei*; et hi non est credibile quod non illuminarentur etiam circa adventum Christi futurum. Vel notitiam fidei per homines acceperant ; et id fieri non poterat, nisi vel quia a Judæis

101

Digitized by Google

eam acciperent, vel per traditionem in aliquibus familiis conservatam, et in utroque casu difficile erat non accipere etiam notitiam Mediatoris futuri, sine qua fides Judæorum non communicabatur, et quæ etiam ex traditione Patriarcharum simul cum notitia veri Dei conservabatur apud eos, in quibus conservabatur vera religio, et fides unius Dei. Quidquid tamen sit circa factum, nobis sufficiat, hanc non esse necessitatem medii, sine quo non sit potentia justitiæ, vel gloriæ comparandæ.

102 Video, urgeri adhuc posse ex eodem Augustino alibi exigente hanc fidem explicitam, ut homo possit justificari a peccato. Nam lib. II, *de gratia Christi*, qui est de peccato originali, c. XXIV. Sic loquitur : « Itaque sine ista fide, hoc est, sine fide unius Mediatoris Dei, et hominum, hominis Christi Jesu, sine fide, inquam, resurrectionis ejus, quam Deus hominibus definivit, quæ utique sine Incarnatione ejus, ac morte non potest veraciter credi : sine fide ergo Incarnationis, et mortis, et resurrectionis Christi, nec antiquos justos, ut justi essent a peccatis potuisse mundari, et Dei gratia justificari, veritas Christiana non dubitat : sive in iis justis, quos sancta Scriptura commemorat, sive in iis justis, quos quidem illa non commemorat, sed tamen fuisse credendi sunt; vel ante diluvium, vel inde usque ad datam legem, vel ipsius legis tempore, non solum in filiis Israel, sicut fuerunt Prophetæ, sed etiam extra eumdem populum, sicut fuit Job. »

Hæc tamen verba non solum nostram, sed omnium fere sententias impugnare videntur, cum non solum in lege gratiæ, sed in lege scripta, et in lege etiam naturæ eam fidem explicitam exigat; et quidem explicitam non solum de uno mediatore, sed de modo redemptionis per carnis assumptionem, mortem, et resurrectionem, quam fidem ita explicitam, in omni tempore nemo exigit de necessitate medii. Quare ego magis crediderim, Augustinum in longe diverso sensu ponere necessitatem ita universalem illius explicitæ fidei; nimirum in eo sensu, in quo in Symbolo Athanasii dicitur : « Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter, firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. » Cum tamen non omnia, quæ in eo symbolo continentur, debeant necessario a singulis fidelibus explicite credi, vel cognosci, ut constat : dicitur tamen necessaria illa fides, quatenus sine peccato infidelitatis negari non potest. Qui sensus in verbis Augustini colligi potest ex contextu in cap. præced. et subsequenti, ex quibus constat, totum illum Augustini discursum esse contra aliquos Pelagianos, qui contendebant, controversias illas de peccato originali, et de necessitate gratiæ non esse circa res ad fidem pertinentes, sed circa aliquas quæstiones ad fidem non necessarias. Augustinus vero id impugnat, et dicit, res illas esse ad fidem pertinentes, et non esse sicut quæstionem de paradiso, ubi sit, vel alias similes, quas enumerat; sed esse tales, sine quarum fide nemo unquam justus esse potuit, hoc est, illas negando, ut volebant illi hæretici, quia semper fuerant sufficienter revelatæ; quod probat, quia etiam olim multi petebant liberari a peccato, in quo concepti fuerant, et confitebantur divinitatem Christi venturi, ut ex multis Scripturæ locis ostendit, ex quo exemplo peccati originalis colligitur rursus Augustini mens : nemo enim dicet fuisse olim necessariam necessitate medii fidem explicitam peccati originalis : non ergo de eo necessitatis genere loquitur, sed de illa necessitate, quæ ad intentum præsens spectabat, nimirum, qua veritates illæ numquam salva fide negari potuerint, hoc enim solum hæretici volebant, quod salva fide in iis posset quilibet in alteram partem libere operari.

Opponi etiam solet auctoritas S. Thomæ in præsenti q. II, art. 7 et 8, ubi asserit esse necessariam fidem explicitam Incarnationis, et Trinitatis. Verum S. Thomas expresse loquitur de necessitate præcepti; nam in art. VII *in corpore*, eodem modo docet teneri hominem credere explicite articulos Christi omnes, qui solemniter celebrantur, quod non potest intelligi de necessitate medii, præsertim cum sæpe utatur verbo illo *tenentur*, quod proprie significat præceptum. 103

Nec etiam obstat Tridentinum sess. VI cap. I, ubi inter præcipuas dispositiones ad justificationem ponit fidem explicitam redemptionis per Christum. Nam certum est, non omnes dispositiones ibi positas esse necessarias necessitate medii. Sed Patres numerasse eas, quæ regulariter solent intervenire, ut notavit etiam Suarez dicta sect. IV n. 22.

Lorca ubi supra membr. II, affert duas rationes contra nostram sententiam. Prima est, quia baptismus est necessarius necessi- 104

Digitized by Google

tate medii, sed baptismus est professio explicita fidei Christi, ergo fides Christi explicita est necessaria necessitate medii. Undequaque claudicat hæc ratio, nam baptismus non est professio explicita Christi, cum constet, posse valide suscipi ab eo, qui omnino ignorat Christum licet eo ipso implicite Christum profiteatur. Deinde baptismus in re susceptus non est medium necessarium ad salutem, sed in re vel in voto.

Secundo ratio est, quia ex nostra sententia sequeretur Judæum vel Gentilem salvari posse, seu aliquem non Christianum; nam posset habere fidem supernaturalem unius Dei, et ignorare invincibiliter Christum, et per consequens non esset Christianus, quia Christianus dicitur aliquis propter notitiam Christi, quam habet. Consequens autem videtur esse durissimum, et contra Pontificem in extravag. *Unam sanctam, de majorit. et obed.* et in c. *firmiter, de summa Trinitate*, ubi dicitur extra Ecclesiam non esse salutem. Resp. illum casum ex natura rei non repugnare; illum tamen hominem non esse dicendum non Christianum, quia licet visibiliter in Ecclesia non fuerit receptus, formaliter tamen, et interius unam fidem habitualem, et actualem habuit communem cum Ecclesia, et coram Deo cum Christianis numerabitur: de quo videri potest Javellus 2 p. *Christianæ philosophiæ* tr. I cap I ad finem et Suarez sect. IV, nu. 22.

105 An fides explicita Trinitatis sit necessaria necessitate medii.

Restat jam tertia difficultas, an fides explicita Trinitatis sit necessaria necessitate medii. Affirmant quotquot id asserunt de Incarnatione, licet non sit consequentia necessaria; nam licet, ad credendam explicite Incarnationem necesse sit cognoscere Patrem, et Filium; non tamen Spiritum sanctum, nisi ad quamdam circumstantiam non omnino necessitate medii necessariam, quod scilicet Christus conceptus fuerit de Spiritu sancto: nam si aliquis crederet Christum conceptum ex Virgine sine opera viri, et cooperante Deo per amorem suum; crederet quod per se spectat ad Incarnationem filii. Ex dictis ergo circa præcedentem difficultatem constat, Trinitatis fidem explicitam non esse medium necessarium ad salutem, tum quia nullum est fundamentum in Scriptura, et conciliis; tum quia mysterium obscurius et difficilius est, quam Incarnatio, quare sicut Incarnatio explicite cognita non est necessaria, ut medium, sic nec Trinitas personarum. Ita docent omnes adducti pro nostra sententia in puncto præcedenti.

106 An fides utriusque mysterii saltem in voto necessaria sit necessitate medii ad justificationem.

Quarta difficultas est utrum fides utriusque mysterii saltem in voto necessaria sit necessitate medii ad justificationem. Suppono, votum illius esse medium necessarium in adultis ad justificationem, sicut votum aliorum præceptorum; quia cum ad justificationem requiratur in adultis propositum servandi præcepta sive formale, sive virtuale inclusum in actu dilectionis, vel detestationis, etc. unum autem ex iis præceptis sit credere explicite hæc mysteria, non dubium, quin votum hujus fidei sit medium necessarium adultis ad justificationem. Difficultas tamen esse potest, an peculiari ratione possit dici hæc fides explicita medium necessarium in re, vel in voto, sicut sacramentum pœnitentiæ, et alia hujusmodi. Pro quo recolenda sunt, quæ dixi disp. III *de Eucharist.* sect. I. Circa differentiam necessitatis medii, et solius præcepti: quo supposito. Resp. breviter, fidem explicitam horum mysteriorum esse medium necessarium adultis ad primam justificationem in re, vel in voto, quia vel ipsa fides, vel votum illius debet antecedere ut dispositio positiva requisita ad primam justificationem. Quod non invenitur in aliis præceptis, nam licet votum eorum sit dispositio requisita, ipsa tamen præcepti impletio quando præcedit ad justificationem, non est dispositio requisita positive influens in justificationem. At vero fides horum mysteriorum exigitur per se ad primam justificationem, ut per debitam præparationem intellectus disponatur homo melius ad justitiam suscipiendam. Dixi autam *ad primam justificationem*: hæc enim fides non exigitur quotiescumque homo post baptismum relabitur, et justificatur per sacramentum pœnitentiæ. At vero ad ipsum baptismum, et ejus effectum requiritur per se fides explicita horum mysteriorum. *Matth.* ult. *Euntes docete omnes gentes baptizantes eos*, etc. *Marc.* ult. *Prædicate Evangelium omni creaturæ, qui crediderit, et baptizatus fuerit salvus erit*. Ubi vides doctrinam, et fidem per se præcedere ad affectum baptismi, et ita habet Ecclesiæ usus, ut prius instruantur in fide, quam baptizentur; ut constat ex Greg. II Ep. III *ad Bonifacium*, et VI synodo generali c. XLVIII. Clemente ep. III et aliis relatis de consecratione dist. IV; et licet quis primo justificetur post baptismum in sacramento pœnitentiæ, etiam tunc continetur hæc fides in voto ut medium per se

Matth. XXVIII, 19.

Marc. XVI, 15.

Digitized by Google

requisitum ad gratiam illam, quatenus etiam est effectus baptismi præcedentis: ad illam enim per se deberet præcedere hæc fides explicita: præcedit autem hæc fides non utcumque, sed ut dispositio ad gratiam: disponit enim per modum meriti de congruo, et per consequens, ut medium per se requisitum ad gratiam; quare quando non datur hæc fides explicita præcedit saltem in voto, in quo non continetur solum, ut alia præcepta, sed aliquid, quod per se deberet præcedere ut medium requisitum ad illam gratiam: quod aliis præceptis non convenit, ut consideranti patebit. Unde ultimo addere possumus cum Suarez dicta sect. IV, n. 18, fidem explicitam Trinitatis, et Incarnationis esse in lege gratiæ, medium necessarium omnibus ad salutem, nam per se loquendo, debet hæc fides præcedere susceptionem baptismi; si autem aliquando non præcedit, hoc est propter ignorantiam, vel impotentiam, et per accidens: unde sicut dolor formalis de peccatis est medium per se necessarium ad justificationem, licet per accidens contingat aliquem justificari per solam dilectionem Dei, in qua virtualiter continetur ille dolor: sic fides explicita horum mysteriorum potest dici medium necessarium ad salutem, licet aliquando possit non præcedere formaliter, sed virtualiter, et in hoc sensu possunt intelligi plura testimonia supra adducta.

Fides explicita Trinitatis et Incarnationis est in lege gratiæ medium necessarium omnibus ad salutem.

107 Sed potest dubitari, quomodo verum sit, hanc fidem explicitam Trinitatis, et Incarnationis esse medium necessarium ad salutem, cum possit per se loquendo, homo justificari ante baptismum per actum contritionis, quo casu, licet præcedat votum illius fidei explicitæ sicut votum aliorum præceptorum, non tamen necesse est, præcedere ipsam fidem explicitam horum mysteriorum, neque etiam votum illius, ut alicujus, quod per se loquendo debuisset præcedere ante justificationem. Respondere tamen possumus, non esse quoad hoc majorem difficultatem de fide illa explicita, quam sit de ipso baptismo: sicut enim baptismus est medium necessarium ad salutem in re, vel in voto, quia vel baptismus realis, vel saltem votum illius debet præcedere justificationem, et quia quando præcedit sive baptismus, sive votum illius, positive concurrit et directe ad justificationem; sic dicendum est, de fide illa explicita, quæ necessaria est eodem necessitatis gradu, quo baptismus, loquendo de adultis; cum enim fides illa per se præcedere debeat baptismum, nisi per accidens ignorantia, vel inadvertentia, aut impotentia excuset, consequens est, ut sicut baptismus est necessarius, sic et fides illa, quæ baptismum præcedere debet, et sicut votum baptismi supplet pro baptismo, ita et votum illius fidei quod includitur in voto baptismi, supplet pro eadem fide explicita: et sicut baptismus reipsa positus conduceret positive ad salutem, et votum illius conducit etiam positive; et ideo vere dicitur baptismus esse medium necessarium in re, vel in voto: ita fides illa explicita conduceret positive ad salutem, cum semper esset bona et meritoria de congruo, et votum illius conducit etiam positive, atque ideo vere dicitur fides illa explicita esse medium necessarium ad salutem in re, vel in voto. Denique sicut justificatus ante baptismum, debet postea illum recipere, quia per votum illius tanquam medii necessarii justificatus fuit: ita justificatus ante fidem illam explicitam debet postea, cessante ignorantia vel impotentia, eam habere, quia per votum illius tanquam medii necessarii justificatus fuerat. Quare eadem est ratio de necessitate baptismi, et de necessitate illius fidei, et sicut baptismus, ita et illa dici potest medium necessarium ad salutem, in re, vel in voto.

Quomodo verum sit hanc fidem explicitam esse medium necessarium ad salutem.

SECTIO V.

An fides explicita Dei remuneratoris sit necessaria necessitate medii.

Affirmant communiter theologi propter illud Pauli *ad Hebr.* XI, 6. *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Ubi Apostolus ex eo quod Henoch placuisset Deo, infert ipsum habuisse fidem, sine qua impossibile est placere Deo, quod probat, *quia accedentem ad Deum oportet credere*, etc, quem locum affert Tridentinum sess. VI, cap. VI. commendans fidem, quæ disponit ad justificationem, « de hac, inquit, dispositione scriptum est *accedentem ad Deum oportet credere*, » etc. Verumtamen Concilium ibi aliquas dispositiones ponit, quæ non semper necessario exiguntur. 108

Sententia affirmans communis.

Contra hanc communem sententiam aliquæ fieri solent objectiones, quæ facile dis-

Proponitur difficultas. solvuntur. Videatur Suar. disp. XII, sect. III, nu. 4 et sequent. Coninch. disp. XIV, nu. 115 et sequent. et Hurtado disp. XLI. qui alios referunt. Unica restat ex supradictis difficultas non exigua, quia ad justificationem extra sacramentum sufficit dilectio Dei super omnia : hæc autem haberi potest ex fide, qua credimus Deum esse in se summe bonum, vel sapientem, vel potentem, etc. Charitas enim non alligatur ad beneficentiam Dei, aut ad aliquod peculiare attributum, sed ad omnia, et ad singula potest tendere, ergo licet aliquis non cognoscat explicite Deum ut remuneratorem, potest eum diligere super omnia, et per consequens justificari, item ad justificationem in sacramento sufficit attritio, seu detestatio peccati propter ejus fœditatem et turpitudinem : hæc autem potest cognosci, et credi non cognito explicite Deo ut remuneratore; ergo sine fide explicita remunerationis potest haberi justitia.

109 Hæc difficultas, meo judicio, gravior est, quam ut ab auctoribus in præsenti debuisset omnino prætermitti, sicut vere prætermittitur. Neque enim dicere auderem, hominem qui Deum propter ejus infinitam perfectionem super omnia diligeret, et, si necesse est, ideo peccata detestetur, non justificari, cum scriptum etiam sit : *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Nec tamen aliunde audeo enervare Pauli testimonium supra adductum, quod ab omnibus accipi video, de necessitate medii, non solum ad perseverandum diu in observantia legis, sed etiam ad justitiam accipiendam.

110 Dicamus, si placet, juxta doctrinam superius traditam, hanc impossibilitatem esse quidem moralem, ortam ex difficultate quam post peccatum habet homo ad diligendum Deum plusquam seipsum : mansit enim adeo ad se suaque propensus, ut difficillimum sit ei se a se ipso omnino abdicare; et licet per auxilia gratiæ hæc difficultas magnopere minuatur : ipsa tamen auxilia non disponunt hominem ita instantanee, ut ex peccatore fiat diligens Deum super omnia sine interventu aliarum dispositionum, nam licet facile sit Deo subito honestare pauperem ; hæc tamen mutatio fit per dispositiones proportionatas, quæ incipiunt ab amore bono sui ipsius, a timore gehennæ, a desiderio beatitudinis, ut tandem ad Dei dilectionem perveniat; ideo enim dicitur *Eccles.* I, 25. *Radix sapientiæ est timere Dominum :* illius scilicet sapientiæ, de qua ibidem dicitur. *Dilectio Dei honorabilis sapientia;* et *Eccles.* XXV, 16, in universum dicitur : *Timor Domini initium dilectionis ejus.* Quia plane nisi homo aspiciat in remunerationem, et in pœnam, non poterit ad Dei dilectionem pervenire. « Qui enim, ait Theodoretus super prædicta verba Pauli *ad Heb.* non hæc habere crediderit, virtutis labores non sustinet : neque enim agricola in agro colendo sudores toleraret, nisi se laborum fructus relaturum speraret, ita etiam gubernator ad portum respiciens, multos labores perpetitur. » Hæc Theodor. cui concordat S. Thomas in eumdem Pauli locum : « Aliter enim, inquit, nullus iret ad ipsum, si non speraret aliquam remunerationem ab ipso. » Ex quibus constat, desiderium remunerationis, et metum supplicii esse gradus, quibus peccator semper venit ad actum dilectionis Dei, quem ex illo priori affectu imperat, ut medium ad præmium assequendum, vel fugiendum supplicium. Videatur Coninch disp. XIX *de spe*, dub. 9. ubi impossibilitatem hanc moralem agnoscit observandi præcepta sine spe remunerationis.

Fateor, aliquem reperiri, qui adeo ingenua dilectione amet Deum, ut etiamsi certo 111
sciret se damnandum, vel annihilandum, adhuc diligeret : cæterum ad hanc ipsam dilectionem peccator nunquam ascendit nisi paulatim, et per gradum timoris, qui radix est totius dilectionis : difficile enim est ab extremo ad extremum, nisi per medium, et per suos quasi gradus transire ; ideo enim timor assimilatur setæ sutoris ab Augustino relato in cap. *sicut Seta* ; de pœnitentia distinct. II. « Sicut seta introducit linum, ita timor introducit charitatem ; crescit charitas, minuitur timor, et e converso. » Quod si aliquis enixe contendat aliquam extraordinariam conversionem fieri ex affectu solius amoris, quod de Magdalena aliqui credunt; non erit in hoc nimis repugnandum, licet de nulla possit cum sufficienti fundamento affirmari : dummodo adhuc in illo casu necessaria concedatur fides Dei remuneratoris, ut excitetur peccator ad ejus dilectionem : facilius enim diligimus eum, quem nobis beneficum apprehendimus, quam quem in se ipso, et sibi soli bonum cognoscimus, oporteret ergo in eo casu credere Deum non solum esse bonum in se, sed bonum etiam nobis, non utcumque sed

Digitized by Google

ut benefactorem liberalissimum, et largitorem æternæ beatitudinis, ut sine affectu spei, et timoris prævio diligeretur; quia licet non diligatur propter hominem, ut finem cui, sed propter ipsum Deum, alioquin non esset charitas, sed actus spei, vel alterius virtutis, diligitur tamen quia beneficus homini, ita ut bonitas talis benificentiæ et communicationis sit ratio motiva ad diligendum: quæ quidem bonitas magis movet ad amorem, quam alia bonitas, qua sibi est bonus, ut docet experientia.

Fœditas peccati dupliciter potest considerari.

Dices, ad justificationem cum sacramento sufficit attritio ex fœditate peccati: ad hanc autem non requiritur cognitio præmii, vel supplicii, ergo nec ad justificationem. Respondeo, fœditatem peccati dupliciter posse cognosci. Primo ut furtum, v. gr. opponitur solum contra naturam rationalem, et ut sic nunquam moveret ad detestationem super omnia, nisi præcederet fides remunerationis, seu alterius vitæ: tunc enim ex affectu timoris, vel spei posset imperari detestatio furti super omnia propter turpitudinem ipsius furti. Secundo potest considerari furtum, ut habens talem, tantamque malitiam, cui debeatur tanta pœna sensus, vel damni, et ex consideratione hujus fœditatis excitatur attritio sufficiens cum sacramento, sed non sine fide remunerationis, ut constat.

113 Opponuntur quædam.

Contra hunc explicandi modum, quem olim in hac materia insinuavi, aliqua opposuerunt theologi recentiores. Primo, quia sine fundamento dicimus cognitionem supernaturalem evidentem de turpitudine peccati esse minus efficacem ad movendam voluntatem nostram ad detestandum illud super omnia, quam sit assensus fidei, et ideo de facto ante fidem formalem non fieri talem detestationem sufficientem ad justificationem etiam in sacramento: nam ex una parte cognitio illa excederet assensum fidei in claritate, cum esset evidens, et fides sit obscura: ex alia parte non esset minus certa et firma quam fides, cum esset assensus supernaturalis habens ita connexionem cum veritate objecti, sicut assensus fidei: cur ergo esset minus efficax ad movendam voluntatem?

114 Secundo, quia non apparet, cur sicut Deus cognitus per fidem ut remunerator, movet ad dilectionem sui super omnia, non possit etiam movere nos ad similem dilectionem cognitus per fidem, non ut remunerator, sed sub aliis perfectionibus divinis: cum enim omnes perfectiones divinæ sint infinitæ et æquales, et amabilitas oriatur ex bonitate objecti, consequens est, ut proposita æquali bonitate in sapientia, vel in sanctitate Dei, æque moveri possit voluntas ad eum diligendum, licet nondum proponatur ut remunerator.

Tertio, quia non minus movetur homo timore pœnæ, quam desiderio præmii, ut experientia testatur in multis, qui timore inferni fugiunt peccata: ergo licet Deus nondum proponeretur per fidem ut largitor præmii, sed solum ut vindex puniens peccatores pœna æterna, non minus posset voluntas excitari ad detestationem peccati super omnia ex metu inferni, et per consequens cum illa attritione posset homo justificari saltem in sacramento sine fide Dei remuneratoris.

Quarto, quia si illa impotentia moralis provenit ex eo, quod magis excitetur homo ad affectum ex fide remuneratoris, quam ex fide aliarum perfectionum Dei, quæ non ita cedunt in bonum hominis, consequens videtur, quod dilectio illa erga Deum non sit actus charitatis, sed potius amor concupiscentiæ: moveretur enim homo ex utilitate sibi ipsi proveniente, atque adeo ille excessus efficaciæ, quam fides remunerationis habet, non esset formaliter ad excitandum affectum dilectionis ex charitate, sed alium affectum diversum, qui non sufficeret ad justificationem saltem extra sacramentum.

Propter hæc ergo ipsi aliter explicant 115
necesssitatem hanc fidei de Deo remuneratore ad justificationem, quam dicunt provenire, non tam ex natura rei, quam ex Dei decreto, qui de facto noluit justificare hominem adultum sine dispositione congrua et proportionata ex parte ipsius: hæc autem dispositio; sicut est actus dilectionis super omnia extra sacramentum, vel actus attritionis in sacramento ad habitum charitatis et ad formam essentialem justificantem: ita ad habitus supernaturales fidei et spei, quorum infusio est etiam pars integralis nostræ justificationis, dispositio requisita sunt actus fidei et spei. Cum ergo non possit elici actus spei sine fide Dei remuneratoris, non poterit homo disponi sufficienter ad justificationem sine ulla fide, quia noluit Deus de facto justificare homi-

Digitized by Google

nem non dispositum prius dispositione proportionata ad omnes illos habitus. Quare licet fides Dei infinite sancti et potentis, sufficeret ex se ad excitandam Dei dilectionem : Deus tamen de facto homini, qui non se disponit per actum spei adhuc saltem virtualiter et moraliter perseverantem, hoc est, nondum per desperationem retractatum, non dat auxilium actuale ad dilectionem, vel ad detestationem peccati super omnia, ne justificetur sine dispositione peculiari requisita ad infusionem habitus spei. Ita theologi illi discurrunt, quibus ex parte consensisse videtur Hurtado disp. XLI, § 5 et 8, dicens, hoc magna ex parte pendere ex voluntate Dei, quæ nobis in Scripturis revelata est. Sed tamen postea eodem § 8, magis videtur nobis adhæsisse, dicens hoc fundari in hominum conditione, qui ægre moventur ad amorem Dei super omnia avocantem nos a voluptatibus sensibilibus, nisi alliciantur meliorum voluptatum expectatione, imo affert etiam fundamentum aliud physicum, ex eo quod in hac vita cognoscimus Deum non immediate, sed per creaturas, quæ Dei potentia conditæ sunt, et providentia gubernantur, quare simul cognoscimus, et Dei potentiam, et providentiam etiam, ad quam pertinet remuneratio, nec homines unam perfectionem sine alia in Deo cognoscunt.

116 Hæc tamen secunda ratio Hurtadi non videtur omnino subsistere ; tum quia non est necesse, quod ubi primum ex creaturis cognoscitur Deus, ut prima causa creaturarum, cognoscatur ut remunerator , imo aliqui philosophi putarunt, Deum non habere providentiam de rebus creatis, nec de illis curare, quare potuerunt alias divinas perfectiones cognoscere sine cognitione Dei remuneratoris : tum etiam, quia fides utramque perfectionem Dei seorsim revelat, et prius proponit nobis Deum ut primam causam et ens a se, quam proponat remunerationem nobis promissam; neque hoc prædicatum credimus de Deo, quatenus ex cognitione creaturarum ad id confitendum adducimur, sed quia Deus id revelavit. Quamvis enim in hac vita non possimus Deum cognoscere, nisi per creaturas, hoc est, per species creaturarum et ad earum similitudinem ablatis imperfectionibus : per fidem tamen non cognoscimus Deum per creaturas, tanquam per medium et motivum assentiendi, sed per revelationem et auctoritatem ipsius Dei, alioquin non esset fides, sed scientia de Deo habita per notitiam creaturarum.

Quod vero recentiores illi dicebant reducendam totam necessitatem hujus fidei de Deo remuneratore ad decretum et legem Dei, nobis non placet : quia si objecta ipsa, nempe turpitudo peccati, et aliæ divinæ perfectiones, eodem modo, quo nobis de facto proponuntur, haberent efficaciam ad excitandum in nobis affectum dilectionis Dei, et detestationem peccati super omnia, ante fidem remuneratoris, non posset de facto hæc excitatio impediri sine violentia aliqua, quam Deus inferret ipsis objectis et nostris potentiis, quando ea objecta nobis proponuntur. Nam de facto aliæ perfectiones divinæ, et turpitudo peccati eodem modo proponuntur a concionatoribus, vel libris, antequam proponatur, vel concipiatur et eliciatur fides explicita Dei remuneratoris, sicut postea proponuntur : si ergo modus ille proponendi sufficit ad generandam notitiam et fidem eorum objectorum, generabitur, nisi Deus impediat activitatem illam specierum, vel saltem neget concursum ad actum supernaturalem. Utrumque autem non videtur fieri sine violentia : nam impedire activitatem objecti sufficienter propositi, ne generet notitiam naturalem, quam posset generare, esset contra debitum naturale quod Deus habet ut auctor naturæ : negare autem concursum supernaturalem ad actum supernaturalem tunc eliciendum, esset contra statum elevationis, in quo Deus proposito sufficienter objecto apto ad terminandum actum supernaturalem, nunquam negat concursum ad actum supernaturalem : et quidem durissimum esset dicere, quod homo non posset tunc illa objecta revelata sibi sufficienter proposita credere fide divina, sed solum fide naturali et acquisita, antequam proponatur etiam, et credatur articulus de Deo remuneratore. Quis enim dicat, puerum baptizatum venientem ad usum rationis, cui proponitur credendus articulus revelatus de omnipotentia Dei, cui nondum est propositus articulus de Deo remuneratore, vel qui inculpabiliter errat circa illum, non posse credere fide divina Deum unum omnipotentem, cum tamen habeat habitum fidei infusæ, cui debetur concursus ad actus supernaturales, et objecta illa et obligatio credendi sint sufficienter proposita? Posito autem assensu fidei circa illa

(margin: 117 beside "Quod vero recentiores illi dicebant redu-")

objecta, et quidem tali, qualis esset, si creditus jam fuisset Deus remunerator, non potest sine violentia nova negari a Deo concursus ad actum dilectionis supernaturalis, si fides illa efficaciam habet ut moveat ad talem actum, nam sicut posita cognitione naturali efficaci ex se ad amorem naturalem, Deus ut auctor naturæ, debet dare concursum in actu primo, ad eum amorem naturalem : ita posita cognitione supernaturali sufficienti et efficaci ex se, ut excitet amorem sui objecti, debet Deus ut auctor supernaturalis dare concursum in actu primo ad amorem supernaturalem, quia omni principio cognoscitivo debetur in suo ordine principium appetitivum boni propositi. Non posset ergo sine volentia impediri vel cognitio objecti propositi, vel amor objecti cogniti, ad quem cognitio ex se sufficienter excitat.

118 Respondetur ad argumenta superius proposita.

Nunc respondeamus ad argumenta contra nostram explicationem proposita. Ad primum negamus, sine fundamento poni a nobis debilitatem illam ad excitandum amorem Dei, vel detestationem peccati super omnia in ea cognitione, quæ non sit fidei : nam experientia perpetua testatur omnem aliam notitiam de Deo, aut de peccatis in infidelibus nunquam excitasse efficaciter ad actus etiam naturales dilectionis Dei, vel detestationis peccati super omnia. Nec obstat cognitionem illam esse posse evidentem, qualis non est actus fidei, sed obscurus: quia imprimis actus fidei firmior est, cum intellectus per illum prudentissime firmius credat objectum, quam per illum alium actum ex discursu philosophico generatum credidisset; quæ major firmitas, sicut magis excludit dubium et formidinem, ita magis firmiter et efficaciter movet voluntatem ad volendum objectum, quod magis sine formidine proponit intellectus. Adde, experientia etiam constare, quod licet omnes habeant evidentiam moralem de existentia Romæ, magis tamen quispiam, qui eam non vidit, movetur ad desiderium eam videndi, quando aliquem oculatum testem audit narrantem et describentem, quæ Romæ vidit, quam antea moveretur a notitia moraliter evidenti, quam habebat. Imo licet fideles omnes per fidem credant pœnas inferni, et earum intolerabile tormentum, magis tamen moventur, quando aliquis redivivus narrat quæ apud inferos vidit, vel passus est. Experientia enim maximam vim habet ad movendam voluntatem, et narratio illa testis oculati, et experti habet nescio quam vim proponendi nobis experientiam narrantis, quasi si nostris etiam oculis et sensibus experiremur. Quam energiam plane non habent discursus philosophici, in quibus defatigata mentis et animæ acie in eruenda conclusione occulta ex suis principiis, cujus objectum minus etiam distincte concipit, contentus manet homo veritate indagata, et facilius in speculatione sistit, nec progreditur ad novum conatum et laborem in amplectendo objecto sustinendum : quando vero absque defatigatione ex simplici narratione rem cognoscit, concipit illam magis distincte et in particulari, et ut aliquid de suo addat, movetur ad bonum illud procurandum. Denique experientia, ut dixi, testatur, facilius nunc vetulam rudem moveri ex simplici fide de bonitate Dei, et magnitudine præmii ad Deum diligendum, et procurandam salutem, quam olim sapientissimi philosophi ex notitia philosophica moverentur, quod non potest, nisi in debilitatem illius notitiæ, et in energiam et efficaciam nostræ fidei refundi.

Nec etiam obstat, quod cognitio evidens de honestate fidei, v. g. de fœditate infidelitatis possit esse, et sit etiam supernaturalis, unde potest esse æque efficax, ut moveat ad detestationem infidelitatis super omnia : hoc, inquam, non obstat, quia, ut dixi sect. I supernaturalitas illa non auget energiam ad movendam voluntatem, cum ipsa non cognoscatur, nec sentiatur : et quamvis cognitio illa ratione supernaturalitatis habeat majorem connexionem cum veritate, atque adeo ex hoc capite habeat majorem certitudinem, quam haberet cognitio evidens naturalis de eodem objecto : hic tamen excessus certitudinis impertinens est ad magis movendam voluntatem cum nullo modo percipiatur, sicut percipitur major firmitas adhæsionis, in qua assensus fidei excedit cognitionem illam evidentem de honestate fidei : nam ut vidimus supra disp. VI, sect. III, firmius credimus per fidem objectum revelatum, quam antea per judicium evidens credibilitatis crederemus honestatem credendi. Quare sicut judicium evidens naturale de turpitudine peccati non movet sufficienter, moraliter loquendo, ad detestandum illud super omnia, sic nec judicium evidens supernaturale, cujus supernaturalitas non percipitur, nec majori firmitate

119

Digitized by Google

assentitur, sed proponit objectum eodem plane modo, quo proponeretur per judicium evidens naturale, quod tamen debile esset ad illam motionem propter minorem suam firmitatem, ut experientia comprobavit.

120 Fides Dei remuneratoris cur requiratur? Duplex efficacia in fidei Dei remuneratoris explicatur.

Ad secundum argumentum respondetur ex dictis, fidem Dei remuneratoris non ideo requiri, quia major perfectio, aut bonitas Dei resplendent in eo attributo, quam in aliis perfectionibus divinis, sed quia magis nos movet eadem Dei bonitas, præcedente notitia remunerationis. Quam majorem efficaciam dupliciter possumus explicare. Primo quasi extrinsece, quatenus desiderium beatitudinis impellit nos, quasi motivum extrinsecum ad dilectionem Dei: nam sicut ex amore beatitudinis possumus eligere alia media, et imperare nobis alios actus aliarum virtutum, qui necessarii, vel utiles sint ad salutem; sic possumus imperare nobis actum dilectionis Dei, qui maxime utilis et necessarius concipitur ad salutem, et sine quo motivo extrinseco peccator non applicaret se ad dilectionem, nec eam sibi imperaret, quare ex hoc saltem capite requiritur fides remuneratoris. Secundo potest esse major efficacia intrinseca, quatenus illa perfectio Dei remuneratoris, licet in se non sit major quam aliæ perfectiones divinæ, est tamen aptior ad conciliandum sibi nostrum amorem, ut fateri videtur Hurtado, et experientia manifeste constat, facilius et ardentius nos amare etiam amore amicitiæ eos a quibus scimus nos diligi, et multo melius apprehendi et ponderari a nobis eorum perfectiones, quæ ipsos amabiles reddunt, ut merito ille dixerit, *vis ut ameris, ama*. Unde et facilius eorum defectus excusamus, et dubia interpretamur in meliorem partem, sive hoc proveniat ex eo, quod applicamus magis mentem ad ponderanda motiva amoris erga illos, quæ tamen respectu aliarum leviter cogitamus, sive quia amor tendit ad conjunctionem, et unionem amantis cum objecto amato. Quare quando videmus aliquem jam nos amantem, et volentem eamdem cum nobis conjunctionem, facilius movemur ad complendam conjunctionem hanc, quam jam ex altera parte videmus inchoatam; sive id denique ex alio capite proveniat; experientia tamen certissime ostendit, facilius multo nos moveri affectu amicitiæ erga illos qui nos amant. Quid ergo mirum, si homo difficilius moveatur ad diligendum Deum super omnia propter alias perfectiones divinas, quam postquam novit eum ita promptum ad remunerandum ipsum remuneratione adeo liberali et sublimi, atque ideo prærequiri hanc fidem explicitam Dei remuneratoris ad extorquendum a nobis difficilem affectum dilectionis super omnia.

Tertium argumentum exigit decisionem alterius quæstionis, quæ in præsenti posset occurrere; an scilicet sufficiat aliquando ad justificationem fides explicita de pœna inferni, quam Deus ob peccata mortalia statuit et infligit, an vero requiratur etiam fides de præmio æterno bonis meritis correspondente. Ratio autem dubitandi esse potest, quæ in objectione attingitur, quia nimirum non videtur minus efficax ad retrahendum a peccatis timor pœnæ, quam sit spes præmii, nec minus videntur homines moveri ad relinquenda vitia ex metu inferni, unde initium sapientiæ dicitur esse timor Domini, et attritio sufficiens ad justificationem in sacramento concipi potest ex metu gehennæ, ut constat ex Tridentino sess. XIV, cap. IV, ad illam vero attritionem videtur sufficere fides explicita de pœnis gehennæ, ex quarum metu concipitur. Quæ potest minus stricte appellari etiam fides remunerationis: nam aliquod remunerationis genus esse videtur condonare pœnam debitam avertenti se a peccato cum dolore, et detestatione illius, et corrigenti in posterum mores suos. Ego tamen non auderem excludere necessitatem alicujus fidei de remuneratione, præscindendo nunc a remuneratione naturali et supernaturali, de quo postea; nam verba Pauli id videntur exigere, et pœna non est proprie remuneratio. Et quidem difficillimum et moraliter impossibile videtur, quod aliquis in Deo concipiat providentiam ad punienda peccata sine providentia ad remuneranda bona opera. Denique dolor ipse de peccatis efficax et absolutus, ex quocumque motivo sit, non sufficit ad justificationem etiam in sacramento nisi sit cum spe veniæ, ut dixit Trident. dicta sess, XIV, cap. IV; hæc autem veniæ spes haberi non potest, nisi concipiatur Deus attendens ad dolorem de peccatis, et ad desiderium ac petitionem veniæ, ut moveatur ad eam concedendam, quæ est aliqua species remunerationis, qua boni actus peccatoris, ut merita saltem congrua præmiantur concessione veniæ, qua Deus remunerat jam peccatores inquirentes ipsum: quare ex hoc saltem capite jam concipitur Deus remunerator inquirentibus se,

121 An sufficiat aliquando ad justificationem fides explicita de pœnis inferni. An vero requiratur etiam fides de præmio æterno bonis meritis correspondente?

Digitized by Google

et non solum ut vindex et merus castigator delictorum.

122 Quomodo fides Dei remuneratoris possit conducere ad amorem Dei.

Ad quartum denique argumentum constat ex dictis, quomodo fides Dei remuneratoris possit conducere ad amorem Dei non solum concupiscentiæ, quo diligatur ut bonum nostrum, sed etiam benevolentiæ et amicitiæ, quo diligatur propter se: nempe vel excitando spem et desiderium beatitudinis promissæ, ex quibus extrinsece moveatur voluntas ad dilectionem Dei super omnia tanquam ad medium utile et necessarium ad salutem, ex cujus salutis desiderio imperetur ille actus; vel etiam quatenus Deus cognitus ut remunerator, et ut bonus erga nos, et desiderans ac procurans nostrum bonum, movet nos ad facilius eum diligendum amore amicitiæ, sicut facilius eo amoris genere diligimus eos, qui nos diligunt, ut paulo ante explicuimus.

123 Fides explicita de existentia Dei est necessaria.

Ex dictis autem inferri potest primo necessariam esse fidem explicitam de existentia Dei, ut colligitur ex verbis Pauli, *oportet credere, quia est*, et cum S. Thom. q. II, art. 4 docet Suarez dicta disp. XII, sect. III, nu. 4 et alii communiter contra Canum. lib. XII *de Locis* cap. IV et Cajetan. in cap. VI *ad Hebræos*, qui dixerunt, non esse necessariam fidem de existentia naturali Dei, sed de Deo existente, ut est auctor supernaturalis. Quam sententiam latius impugnat Hurtado disp. XLII et breviter impugnari potest, quia vel in Deo existentia supernaturalis addit prædicatum diversum supra existentiam divinam, qua Deus est Deus, vel nihil addit, sed idem omnino est Deum esse Deum, ac Deum supernaturaliter existere. Si dicas secundum, frustra ergo distinguitur existentia naturalis et supernaturalis Dei, ita ut de secunda exigatur fides, et non de prima. Si vero dicatur primum, prout auctores illi supponere videntur, negari non potest, quod existentia Dei debeat etiam credi: tum quia Paulus non dicit solum *oportet credere, quod remunerator sit*, sed prius dixit, *oportet credere quia est,* et postea tanquam aliud addens subjungit, *et inquirentibus se remunerator sit.* Oportet ergo credere etiam, quod Deus sit Deus, et deinde, quod sit remunerator. Tum etiam, quia repugnat fide credere, quod Deus sit remunerator, et non credere simul eadem fide, quod Deus sit. Nam, ut dici solet in summulis, prædicata de secundo adjacente supponunt propositiones de primo, nec potest aliquis credere Petrum esse album, quin credat simul Petrum esse, quod includitur essentialiter in hoc, quod est esse album: qui ergo fide credit Deum esse remuneratorem, eadem fide credit Deum esse, et per consequens existentiam, qua Deus existit Deus. Vide alia argumenta apud prædictos auctores.

124 Neces[...] etiam [...] crede[...] prædic[...] illa De[...] per q[...] distingu[...] a creat[...]

Infertur secundo, necesse etiam esse credere prædicata illa Dei, per quæ distinguitur a creaturis, seu sine quibus a creaturis non distingueretur, quia alias non creditur esse Deum, sed esse aliquod ens creatum excellentius et sublimius nobis, quales dii ab ethnicis credebantur. Unde Suarez dicta sect. III, num. 7 infert, credi debere, eum esse unum, independentem ab omni alio, ens necessarium et a se, rerum omnium auctorem, summe etiam veracem, in hac enim Dei veracitate fides nostra fundatur, ut in superioribus visum est. Quibus consentit Coninch. disp. XIV, nu. 116 et sequentibus, et addit debere etiam necessario credi, Deum esse supremum, habere providentiam rerum omnium, ei placere virtutem et displicere peccata. Si enim homo ignoret Deo peccata displicere, etiamsi eum super omnia diligeret, ejusmodi dilectio non esset sufficiens dispositio ad justificationem, quia nec virtute contineret contritionem de peccatis, qui enim ignorat Deo peccata displicere, etiamsi Deum diligat, non est paratus ad dolendum de peccatis, si eorum memoria occurreret, nec ad ea vitanda, ne Deum offendat. Unde infert num. 119 in hoc rerum ordine non expedire, quod Deus de facto auxilium præstet ad ejusmodi sui dilectionem homini tali ignorantia habituali laboranti. Facilius tamen dici potest eam dilectionem de facto non posse dari sine fide Dei remuneratoris propter rationes supra adductas, nec Deum posse concipi remuneratorem bonorum operum, quin appareat hæc ei placere, et vitia displicere. Unde eo etiam ipso creditur providentia Dei, non potest enim esse remunerator, sine cura et providentia bonæ gubernationi necessaria.

125 Item [...] explici[...] de imm[...] talitat[...] animæ [...] necess[...]

Eodem modo necessaria est fides explicita de immortalitate animæ, ut notant Suarez dict. cap. III in fine, et Coninch. ubi supra n. 122, quia ut ponderavit Suarez, præmia, aut supplicia temporalia non moverent sufficienter ad conversionem, et detestationem peccatorum ita universalem. Non explicant vero, an sit necesse necessitate medii cre-

Digitized by Google

dere, animam ex natura sua esse immortalem, neque ego video fundamentum cogens ad eam necessitatem ponendam. Si enim concipiatur anima in æternum duratura, præscindendo ab eo, quod id proveniat ex natura nostræ animæ, vel ex Dei beneficio supernaturali, æque homo moveri posset, quantum est ex parte objecti, ad fugienda peccata; si tamen explicite crederetur, eam immortalitatem non esse animæ connaturalem, jam actus ille esset falsus, atque adeo non esset actus fidei divinæ sufficiens, aut idoneus ad justificationem.

126 Necessaria est fides explicita, qua homo credat se non posse suis viribus a miseriis erui, et æterna præmia consequi.

Addit idem Coninch nu. 123, eadem necessitate requiri fidem explicitam, qua homo credat se non posse suis viribus a miseriis erui, et æterna illa præmia consequi, quia sine hac fide non est sufficienter dispositus, ut convenienter tanta bona a Deo recipiat, qui hæc ab eo nullo modo sperat accipere, sed putat absque Dei auxilio suis viribus ea se assequi debere. Minus tamen stricte loquitur Suarez dict. sect. III, nu. 19 ubi, licet per se loquendo dicat exigi sufficientem fidem de necessitate gratiæ, et auxilii divini ad justitiam, et remissionem peccatorum obtinendam, non tamen videri dicit necessarium, ut in omni eventu id credatur per fidem adeo explicitam, ut per diversos conceptus, et per actus differentes habeatur. Et quidem, si credi debet remuneratio supernaturalis, satis videtur ibi contineri necessitas auxilii divini, cum ad consequendum aliquid supra vires naturæ, necessarium sit auxilium aliquod supra vires nostras. Rursus, qui veniam petit, aut sperat peccatorum, eo ipso agnoscit necessitatem gratiæ divinæ; omnis enim qui debitum remittit, gratiam aliquam præstat. Denique eo ipso, quod Deus credatur remunerator, et supremus ac omnipotens Dominus, creditur dependentia ab ipso in consecutione nostræ salutis, et quod utiliter orare possumus eum, qui cum omnipotens Dominus sit, potest nos salvos facere, vel permittere ruinam nostram.

127 ...per fidem necessariam de remuneratore ...t credi explicite ...neratio ...naturalis.

Major est difficultas, an per fidem necessariam de Deo remuneratore debeat credi explicite remuneratio supernaturalis. Affirmant communiter plures, Suarez dicta sect. III, nu. 8, idem videtur supponere Coninch. dicta disp. XIV, dub. 9, n. 15 in fine ubi dicit necessariam fidem explicitam de vita æterna, quam Deus promisit, et expresse Granado controvers. I, *de Fide*, tract. X, disp. II, sect. I, n. 2 cum Michaele medina lib. IV, *de Recta in Deum fide*, cap. VIII ad finem, eamdem sententiam tenent Cajetanus, Bannes, Valentia, Aragonius, Lorca, et Turrianus, quos affert Hurtado in præsenti disp. XLIII sect. I, ubi tamen dicit S. Thomam in præsenti qu. II, art. 3, loqui de necessitate saltem præcepti, ut in XI *ad Hebr.* non exigere explicitum conceptum de supernaturalitate remunerationis.

Ipse vero Hurtado ibid. sect. VII probabile putat, sufficere de necessitate medii, fidem, 128
qua explicite credatur Deus ut remunerator, præscindendo a supernaturalitate remunerationis. Pro qua sententia affert Molinam II, qu. I, art. 4, disp. I, et Victoriam, et alios quos tacito nomine refert Turrian. disp. XXVI, dub. 4, et sectionibus præcedentibus explicat loca Patrum, Scripturæ, et conciliorum, in quibus vel solum exigitur fides supernaturalis in entitate, non vero de objecto materiali supernaturali, vel agitur de necessitate præcepti, vel explicatur aliquorum fides de objecto supernaturali ratione cujus justificari potuerunt, non vero adstruitur necessitas talis fidei explicitæ in omnibus, ut justificari possint. Eamdemque sententiam amplecti videtur Ripalda *de Ente supernaturali* disp. LXIII, n. 24. Ubi loquens de fide requisita ad dispositionem ultimam, ut homo justificetur, probat, eam posse esse cognitionem supernaturalem evidentem ortam ex notitia creaturarum naturalium : « nam rustici, inquit, homines nulla memoria revelationis divinæ, cui assentitur fides stricta, diligunt ardentissime Deum propositum ut creatorem, sapientem, largitorem munerum naturalium, et aliis attributis perfectum, quæ assequuntur ex notione creaturarum visibilium. Hunc autem amorem non esse illis salutarem, et supernaturalem, impium est credere. »

129 Casus quæstionis multipliciter proponitur.

Suppono, multipliciter posse casum quæstionis proponi. Primo, ut aliquis explicite credat, Deum concedere hominibus suam gratiam in hac vita, et visionem claram sui in altera vita, non tamen explicite hæc omnia concipiantur esse supernaturalia. Secundo, ut aliquis explicite solum credat, Deum esse remuneratorem, non concipiendo qualis ea remuneratio sit, sed præscindendo a præmio naturali, vel supernaturali, a beatitudine in alio bonorum genere, et a beatitudine cœlesti, qualis de facto datur. Tertio, ut concipiatur explicite remuneratio super-

Digitized by Google

naturalis, et ejus supernaturalitas. Quarto, ut credatur explicite remuneratio aliqua naturalis. Quinto, denique ut ita sola credatur remuneratio illa naturalis, ut negetur omnis alia supernaturalis. Ex his itaque modis secundum non credo esse necessarium necessitate medii. Nam ut bene probat Hurtadus § 35, prædicatum supernaturalitatis rarissime concipitur explicite extra scholas, et scholasticos disputantes de supernaturalitate visionis beatæ, gratiæ habitualis, etc. Quare si credatur explicite remuneratio talis, quæ specificative est supernaturalis juxta primum modum supra positum, licet non concipiatur explicite ut supernaturalis, non videtur dubium, quod sufficiat de necessitate medii. Rursus si credatur explicite remuneratio naturalis cum exclusione alterius supernaturalis juxta quintum modum positum, actus erit falsus, atque adeo non erit actus fidei, nec sufficiens ad justificationem.

130 Difficultas est de quarto modo, et eadem est fere de tertio, quando concipitur remuneratio naturalis absque exclusione supernaturalis; et in hoc sensu puto negari a theologis communiter eam fidem sufficere, sed debere concipi explicite remunerationem talis et tantæ perfectionis, quæ specificative saltem sit supernaturalis, quamvis ejus supernaturalitas explicite non concipiatur. Et videtur sane esse juxta mentem Pauli, et ejus contexturam, qui illo cap. XI, 6, *ad Hebræos*, postquam dixit : *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Et inde probavit Henoch habuisse hanc fidem, et aliorum etiam Patriarcharum, et Sanctorum fidem proposuit, conclusit de illis om-
Ibid. 13. nibus dicens : *Juxta fidem defuncti sunt omnes justi, non acceptis repromissionibus; sed a longe eas aspicientes, et salutantes, et confitentes quia peregrini, et hospites sunt super terram. Qui enim hæc dicunt, significant, se patriam inquirere;* nimirum cœlestem, de qua subjungit : *Nunc autem meliorem inquirunt, id est, cœlestem.* Quare de iis omnibus videtur supponere, habuisse fidem remunerationis cœlestis, quam tamen fidem in Henoch non aliter probaverat, nisi in principio illo generali, quod *accedentem ad Deum oportet credere, quod remunerator sit* : Illud ergo principium universaliter intellexit de fide remunerationis cœlestis; alioquin non potuisset postea concludere universaliter de omnibus illis, quorum unus erat Henoch, quod fidem habuerunt remunerationis cœlestis.

Ratio etiam hujus necessitatis ex dictis reddi potest. Primo, quia de facto non est revelata a Deo remuneratio aliqua naturalis æterna, sed sola supernaturalis et cœlestis. Si ergo fides credit remunerationem æternam, debet credere eam quam Deus de facto promisit et revelavit, quæ est sola supernaturalis, atque adeo concipitur remuneratio supernaturalis saltem specificative : et ideo Trid. sess. VI cap VI dixit, hominem disponi ad justificationem credendo vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt. Secundo quia omnis alia remuneratio naturalis etiam æterna non esset sufficiens ad extorquendam observantiam totius legis, et abnegationem sui ipsius per detestationem et fugam peccatorum super omnia : quis enim propter solum statum puerorum, qui sunt in limbo, ad id moveretur? quos tamen pueros aliqui graves theologi dicunt habituros felicitatem quamdam naturalem æternam, quos et eorum fundamenta refert late Salas tom. II in I, 2, tr. XIII disp. XI, sect. VI num. 88 et sequentib. Requiritur ergo fides de superiori et excellentiori præmio quale Christiana fides nobis proponit. Nec denique sufficit fides sola de pœna æterna inferni absque ulla fide remuneratoris; quia ut supra vidimus, ut attritio ex metu gehennæ disponat sufficienter ad justificationem in sacramento, requiritur quod sit cum spe veniæ : hæc autem spes supponit ad minus fidem de liberalitate Dei remunerantis merita congrua, et dispositiones nostras concessione veniæ, quæ quidem non est remuneratio naturalis, sed supernaturalis, cum remisso peccati obtineri non possit per vires naturæ, nec sit naturæ debita, præsertim remissio peccati includens remissionem pœnæ æternæ quæ de facto datur, cujus patissima pars est pœna damni consistens in carentia gloriæ cœlestis. Atque ut dicebamus, de facto non contingit aliquem habere fidem de inferno, et non de gloria cœlesti, cum utrumque extremum simul per fidem proponatur, et infernus ipse non proponatur, nisi ut exilium, et ablegatio perpetua a gloria cœlesti.

131 Non est revelata a Deo remuneratio aliqua naturalis æterna, sed sola supernaturalis, et cœlestis.

Fateor tamen, adhuc mihi restat scrupulus circa prædicta Pauli verba : *Credere oportet accedentem ad Deum*, etc., quibus hanc communem sententiam probant theo- 132 Hebr. XI.

Digitized by Google

logi ; nam vel Paulus loquitur ibi de necessitate fidei horum objectorum ad justificationem, vel de necessitate ad perseverandum in accepta justitia per diuturnam mandatorum observantiam. Si loquitur de necessitate ad justificationem : quomodo ergo ex eo quod Henoch placuit Deo, colligit ipsum habuisse fidem horum objectorum. Credibile enim omnino est Henoch non fuisse primo justificatum per propriam dispositionem, sed per remedium, quod in lege naturæ applicabatur parvulis ad tollendum peccatum originale : nam licet unus Erasmus, quem viderim super illum Pauli locum insinuet Henoch ortum fuisse ex parentibus injustis ; hoc tamen non video, quo fundamento afferatur, nec etiam ex hoc colligitur ejus parentes fuisse infideles : præsertim cum ortus fuerit ab ea familia, in qua potissimum fides et cultus veri Dei servatus fuit ab Adam usque ad Abraham : quare licet non fuissent justi, fuerunt tamen fideles, et per consequens applicarunt procul dubio suo filio remedium peccati originalis : ergo ex eo quod fides horum objectorum necessaria sit ad justificationem, non colligeret bene Paulus, Henoch habuisse hanc fidem : cum Henoch in infantia fuerit justificatus. Si vero Paulus non loquatur de necessitate ad justificationem, sed ad perseverantiam in justitia per observantiam mandatorum : obstat imprimis Trid. ubi sup. ubi numeratis dispositionibus, præparationeque ad justificationem, subjungitur : « De hac dispositione scriptum est, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.* » Ergo Paulus de dispositione ad justificationem loquitur. Obstat deinde communis theologorum consensus ex prædicto Pauli testimonio colligens necessitatem hujus fidei ad justificationem. Obstat denique proprietas illius vocis *accedentem,* qua utitur Paulus, quæ in rigore videtur sonare conversionem, non perseverantiam ; et denique obstat, quod post acceptam justificationem non videtur necessaria fides actualis horum articulorum : nam parvulus in infantia baptizatus, quando venit ad usum rationis potest instrui prius de fide unius Dei, quam de remuneratione, et ex illa fide potest unum, vel aliud opus bonum et meritorium elicere, præsertim in sententia Vasquez, et aliorum concedente meritum de condigno actibus bonis naturalibus factis ab homine grato : ergo sine fide utriusque articuli explicita placet Deo, et accedit ad Deum iste per merita actualia. Hæ sanæ difficultates, nec leviter attinguntur ab interpretibus illius loci ; nec a scholasticis, qui ex illo loco passim conclusiones theologicas solent comprobare.

133 Nomine *accedentis ad Deum* quid Paulus intellexerit.

In re tamen difficili dicendum videtur Paulum nomine *accedentis ad Deum,* non intelligere solum accedentem per primam justificationem, neque etiam solum perseverantem per diuturnam mandatorum observantiam, sed utrumque : uterque enim dicitur vere accedens ad Deum : ille scilicet qui per peccatum longe erat, et per justitiam proprie accedit ; et ille etiam, qui per mandatorum observantiam propius accedit ; neque enim longe distabat Jacob, cum audivit ab Isaac *Genes.* XXVII, 21. *Accede huc ut tangam te fili mi.* Neque etiam erant in statu peccati fideles ii, ad quos idem Paulus *ad Hebr.*, X, 22, ait : *Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei,* etc. et alibi passim : Sensus itaque Apostoli est, accedentem ad Deum, sive per primam justificationem, sive per progressum diuturnum justificationis, qualiter accessit Henoch, necessario habere fidem Dei remuneratoris, sine qua ut supra dixi, moraliter est impossibile converti hominem ad Deum super omnia, vel etiam tentationes occurrentes per longum tempus superare ; licet alioquin unum, vel aliud opus meritorium sine illa fide elici possit. Ex quo arguit bene ad probandam fidem Henoch. Ipse enim accessit ad Deum, sive per primam justificationem, sive per longam legis observantiam ; ergo habuit fidem Dei remuneratoris, sine qua neutrum posset habere accessum ad Deum : quia licet sine illa fide explicita posset unum, vel aliud exiguum opus bonum elicere ; illud tamen non est proprie accedere, cum fere tam distans adhuc maneat a Deo post illud opus : sicut neque si accedat per medium digitum spatii dicitur simpliciter accedere homo ambulaturus.

Ita scripseram, et responderam ante 25 annos dum materiam de *fide* in scholis, auditoribus meis in Hispania dictarem, qua occasione P. Hurtado disp. XL, sect. III, § 16 hanc difficultatem de Henoch tetigit, et tandem ibi, et disp. XLI, § 3 concludit Paulum locutum fuisse de fide, quæ per se est necessaria ad primam justificationem, quæ eadem est etiam necessaria ad totam, et diuturnam 134

observantiam legis, in qua lege includitur actus dilectionis, et spei, qui sine ea fide esse non possunt, in quibus nobiscum convenit.

Henoch an fuerit peccator, et postmodum pœnitentiam egerit.

Addit tamen in priori loco Procopium Gazæum putasse, Henoch fuisse peccatorem, et adeo dignam pœnitentiam egisse, ut fuerit exemplum sanctitatis, quod nec pro se, nec contra se grave fundamentum habet : ipse vero concludit § 18, probabile satis sibi esse, Henoch propria dispositione fuisse justificatum, sive quia ex infidelibus parentibus ortus fuerit, ut voluit Erasmus, sive quia illi non contulerunt ei sacramentum legis naturæ ad remedium peccati originalis. Ego tamen id non credam, nec ullum fundamentum video eam negligentiam parentibus Henoch imponendi. Unde Pererius

Gen. v, 22.

lib. IV *in Genesim* in verba illa capitis quinti *ambulavitque cum Deo*, adducto Gazæo dicente, Henoch fuisse prius peccatorem, et postea pœnitentem, subdit. « Quod mihi sane non fit verisimile, cum nihil tale uspiam significet Scriptura, nec de tali, et de

Parentes Henoch, nec infideles fuere, nec impii.

tanto viro id sentire consentaneum est, quinimo Cajetanus ex eo quod bis dicitur hoc loco Henoch ambulasse cum Deo judicari existimat eum per totam vitam, et a pueritia usque fuisse sanctum, et carum Deo. » Hæc Pererius. Et quidem non video quomodo possit probabiliter affirmari, vel parentes Henoch infideles fuisse, vel impios in non conferendo sacramento legis illius parvulo suo filio, cum sancti Patres et interpretes omnes sacri pro comperto supponant, veram religionem, pietatem, fidem, et cultum veri Dei in familia illa, et progenie Sethi usque ad Noe perdurasse, in iisque potissimum Ecclesiam Dei eo tempore conservatam fuisse : ideo c. vi, tota illa progenies filii Dei appellantur propter pietatem et cultum veri Dei in ipsa permanentem, ut testantur Chrysost. Cyril. Theodoret. Rupert. et Hilarius apud Cornelium in cap. vi, *Genes.* Aug., lib. XV *de Civit. Dei*, cap. xxiii, quibus addi potest Josephus lib. XI *Antiq.*, cap. iv, dicens, « Filios Seth per septem generationes perseverasse unum Deum colentes omnium rerum Dominum, semperque virtutis respectum habuisse. » Imo addit Salianus anno mundi 623. Henoch datum esse a Deo ejus parentibus ob eorum pias preces, et votum, quo eum Deo dedicaverant, ideoque ipsum eo nomine appellasse, quia *Henoch* interpretari possumus quasi *dedicatus*. Vide obsecro, quo fundamento possimus probabiliter judicare ejusmodi homines vel infideles fuisse, vel impios, ut filium suum sacramento fidei privare voluerint.

Concedit deinde idem Hurtado dict. disp. 13
xli, § 1 et 2, non esse necessariam fidem illam explicitam Dei remuneratoris ad quodlibet incrementum gratiæ habitualis : quia ex aliis actibus fidei haberi potest motivum sufficiens ad exercendum aliquem actum bonum supernaturalem, quo gratia augeatur, licet non sit sufficiens ad detestationem peccatorum disponentem ad primam justificationem, nec ad diuturnam perseverantiam in bonis operibus. Addit tamen § 4, non ideo necessariam esse hanc fidem remuneratoris, quia necessarius sit actus spei proprie dictæ, ut distinguitur a charitate, et aliis virtutibus, sed necessariam esse cognitionem retributionis, quam amare possumus ex formali charitatis objecto. Est enim ferventior actus charitatis, qui oritur ex cognitione bonitatis divinæ, ut clare concipitur, ut fons et scaturigo retributionis æternæ : tunc enim et Deus amatur propter eam bonitatem, et propter hanc amatur ejus retributio, propter quam, ut propter proximum objectum formale possumus ferre patienter ærumnas. Hæc ille, quæ mihi probari non possunt; opponuntur enim fundamentis, quibus necessitas fidei de remuneratione nititur, et aliena procul dubio sunt a mente Patrum, qui ideo, ut vidimus, necessariam dicunt esse retributionis notitiam, quia nisi homo fructum sibi et commodum speret, labores, et pondus divinæ legis observandæ non sustinebit. Sic enim dixit Theodoretus supra adductus. « Qui non hæc ita habere crediderit, virtutis labores non sustinet : neque enim agricola in agro colendo sudores toleraret, nisi se laborum fructus relaturum speraret, » etc. et S. Thom. supra etiam adductus : « Aliter enim, inquit, nullus iret ad ipsum, si non speraret aliquam remunerationem ab
ipso. » Nec satisfacit dicere, quod sperat 14
quidem homo beatitudinem, sed hanc ipsam non amat ultimo ut bonum suum, sed ut bonum Dei, et ad Dei gloriam, atque ideo non est actus proprius spei, ut est virtus distincta a charitate, sed sola charitas sufficit, ex qua diligitur Deus, et propter Deum desideratur, et speratur beatitudo nostra, non sistendo in nobis, sed quia resultat in bonum Dei. Hoc, inquam, non satisfacit,

Digitized by Google

Notitia remunerationis necessaria. quia Patres notitiam remunerationis ideo necessariam esse volunt, quia homo, nisi allectus a bono proprio, non sustineret patienter onus divinæ legis. Si autem remuneratio solum desideratur ex motivo charitatis propter gloriam, quæ Deo resultat, non esset necessaria talis retributionis notitia ad eos labores patiendos. Si enim movetur homo sufficienter ex desiderio gloriæ Deo resultantis, eodem modo moveri posset credens, quod ex bonis suis operibus resultat gloria Deo, et divina voluntas impletur, imo etiamsi sciret se esse perpetuo apud inferos cruciandum, cum tunc etiam maneret totum charitatis motivum. Patres autem, ut vidimus, volunt necessariam esse retributionis notitiam, ut homo efficaciter moveatur : et merito, quia licet aliquis vir sanctus, et perfectus possit aliquando Deum ita ingenue ex charitate diligere, ut etiamsi sciret se reprobum esse, adhuc eum diligeret : ad hunc tamen dilectionis gradum nan pervenit, nisi præcedente in initio notitia retributionis, et incipiendo ab ejus desiderio, nec etiam longo tempore in illo charitatts affectu, et observantia legis perseveraret, nisi retributionis spe interdum sublevaretur. Denique quando Paulus I *Corint.* XIII, 7, de charitate dicit, *quod omnia sperat,* non confundit illam cum virtute spei, sicut nec cum virtute fidei, cum dicit, quod charitas *omnia credit,* sed ostendit efficaciam charitatis ad imperandos actus proprios aliarum virtutum theologicarum, qui sint actus proprie fidei, et spei, ut notavit S. Thomas in eum locum lectione II.

DISPUTATIO XIII.

DE NECESSITATE PRÆCEPTI, QUA FIDES NECESSARIA EST.

Diximus de necessitate medii; nunc dicendum est de necessitate præcepti. Est autem duplex præceptum fidei. Primum de actu interno : secundum de confessione externa nostræ fidei; nunc agimus de primo præcepto, de secundo autem dicemus disputatione sequenti. Duplex præceptum fidei.

SECTIO I.

An detur præceptum de actu interno fidei, et quale illud sit.

Actum fidei esse sub obligatione præcepti gravis, dubitari non potest : id enim constat ex Scriptura comminante damnationem æternam ei qui non habuerit fidem, *Marc.* ultimo. *Qui non crediderit, condemnabitur.* *Ad Hebr.* X, 38. *Justus ex fide vivit, quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ* I *Joann.* cap. III, 23. *Hoc est mandatum ejus, ut credamus in nomine filii ejus.* Et constat clare ex supradictis, quia cum fidei actus sit medium necessarium ad salutem, non potest non esse sub præcepto; homo enim tenetur quærere, et apponere media omnia necessaria sibi ad salutem. Videatur Suarez disp. XIII, sect. I, num. 1 et 2. 1 Marc. XVI, 16.

Unde etiam constat præceptum hoc non esse juris positivi humani. Nam Ecclesia non potest præcipere actus mere internos,

Digitized by Google

qualis est assensus fidei : et quia obligatio hæc non solum comprehendit homines baptizatos, qui sunt Ecclesiæ subditi, sed etiam eos qui sunt extra Ecclesiam, imo ii sunt, qui communiter peccant peccato infidelitatis, eo quod non recipiant et credant res nostræ fidei sufficienter propositas. Denique ex Scriptura constat esse præceptum ad minus juris positivi divini, sicut præceptum baptismi eucharistiæ, et similia.

2 An præceptum de actu interno fidei sit solum juris positivi, an vero de jure naturæ.

Difficultas prima esse potest, an sit solum præceptum juris positivi, an vero de jure naturæ. Præcepta juris divini positivi appello, quæ versantur circa objectum, quod nisi positive præciperetur a Deo, non deberetur, qualis est baptismus, confessio, sumptio eucharistiæ, etc. Alia autem objecta, ad quæ dictamen ipsum rationis ostendit esse obligationem, et ideo præcipi a Deo, appellare possumus de jure naturæ, accipiendo *naturæ* vocem in latiori significatione, ut præscindamus a materia naturali, et supernaturali, de quo dicemus postea, Resp. itaque breviter distinguendo : nam in præcepto fidei altera pars est negativa non dissentiendi iis, quæ sufficienter proponuntur revelata a Deo : altera est affirmativa credendi positive ejusmodi objecta. Prior pars, procul dubio est de jure naturæ antecedenter ad omnem legem positivam Dei, quia sicut de jure naturæ est non inhonorare Deum, ita non dissentire ejus dictis, cum dissensus ille esset gravissima Dei inhonoratio, ut constat, quia eo ipso in actu exercito esset reputare Deum fallacem, vel fallibilem, quorum neutrum posset sine gravissima irreverentia Deo imputari. Nec obstat, quod aliquis posset dicere, se credere Deum esse summe veracem, nec posse decipi, vel decipere, non tamen credere se, quod Deus hæc objecta de facto revelaverit. Hoc, inquam, non obstat, quia ut vidimus in superioribus, et notavit etiam Suarez dicta sect 1, n. 6, non solum est irreverentia dissentire iis, quæ fatemur ab aliquo dici, sed etiam dissentire iis, quæ sufficienter constat ab eo dici, ita ut de hoc non possimus prudenter dubitare. Nam si summus Pontifex aliquid mihi diceret per nuntium authenticum, vel per litteras etiam authenticas suo sigillo munitas, et ego adhuc obstinate dissentirem, non excusarer dicendo, me de veracitate Pontificis non dubitare, sed negare nuntium illum, vel litteras Pontificis esse. Ratio autem est, quia sicut obedientia non solum obligat ad exequenda mandata superioris, quando fateor esse ejus mandata, sed etiam ad obediendum, quando non possum prudenter dubitare de veritate mandati, nec possum tunc, salva obedientia, excusari negando id a superiore præcipi : et sicut observantia obligat me ad debitum cultum exhibendum principi, non solum, quando fateor illum esse principem, sed etiam quando non possum de hoc prudenter dubitare ; nec possum me excusare tunc dicendo, me non credere quod ipse sit princeps : sic etiam debitum fidei divinæ non solum exigit fidem, quando fatemur revelationem esse a Deo, sed etiam quando sufficienter proponitur talis revelatio, nec possumus nos excusare dicendo nos non credere Deum id revelasse, nisi fortasse aliunde esset ratio prudenter de hoc dubitandi : alioquin licet non in actu signato, sed tamen in actu exercito, imputaremus Deo mendacium judicando falsum id, quod prudenter non possumus judicare non esse a Deo revelatum.

De posteriori autem præcepti parte affirmativa, qua obligamur ad positive credendum id, quod Deus revelat, rursus distinguendum est : nam certum videtur, esse aliquo modo præceptum positivum divinum aliqua objecta explicite credendi, v. g. Trinitatem, Incarnationem, mortem, et resurrectionem Christi, et his similia, quæ attento præcise jure naturæ sufficeret implicite et in genere credere, nisi Deus fidem etiam explicitam horum objectorum preciperet, prout de facto præcipit, ut inferius videbimus. Fides autem implicita et confusa eorum omnium, quæ Deus nobis revelat, videtur esse ex lege naturæ, ex suppositione, quod Deus ea nobis revelet. Ratio autem hujus præcepti videtur desumi ex auctoritate divina, cui non solum detrahi videtur, cum ejus dictis dissentimus, sed quoties ei loquenti non præstamus assensum.

Dices, non teneor ego positive credere ea, quæ Deus aliis omnibus revelaverit, sufficit cohibere dissensum, etsi mihi constet de credibilitate revelationis : cur ergo tenear positive credere objecta mihi per fidem revelata. Resp. admisso antecedenti, negando consequentiam : nam quæ Deus aliis, non mihi revelat, non mihi loquitur, nec ad me attinent ; ideo possum de illis tanquam de impertinentibus mihi non curare neque assentiendo, nec dissentiendo. At

Digitized by Google

vero, quæ mihi revelantur, qualia esse omnia objecta fidei diximus disp. I, ea loquitur mihi Deus. Loqui autem est ordinare Deum ad me illud objectum ex intentione manifestandi mihi suam mentem, seu ex intentione, ut a me illa doctrina accipiatur: quare si in iis objectis me haberem negative, hæc esset irreverentia in auctoritatem divinam, non accipiendo ejus testimonium et doctrinam, ex cujus intentione Deus mihi eam manifestare dignatur. Nam sicut si Christus Dominus nobis appareret, teneremur præcepto affirmativo religionis exibere ei debitum cultum et reverentiam, ita quando revelatio Dei nobis apparet, tenemur eam debito cultu et reverentia excipere, quæ reverentia potissime consistit in amplectendo eo testimonio, et præstando assensu cum debita summissione rei testificatæ.

Dices, hoc argumento, si quid probat, probari exigi a nobis fidem explicitam horum omnium objectorum: qui enim alicui loquitur non id facit ea solum intentione, ut audiens credat in genere vera esse, quæ loquitur, quæcumque illa sint, sed ut notitiam habeat in particulari eorum objectorum et ea credat. Si ergo Deus hæc omnia nobis de facto revelat, exigit a nobis fidem explicitam de iis objectis: quando vero mediate solum, prout nunc communiter fidelibus proponuntur objecta fidei nostræ, non semper exigere assensum explicitum circa singula. Ratio a priori est, quia ille, qui alicui immediate loquitur, ad hoc plane ei loquitur ut communicet ei suam mentem, et quidem ut explicite eam illi communicet, sicut explicite ei loquitur, quare vult ab audiente attentionem et assensum, et non posset ab irreverentia gravi excusari alteruter defectus, si Deo tibi immediate loquenti nolles vel credere, vel etiam attendere. Exigitur ergo a te, et fides et attentio, et per consequens fides explicita. Quando vero Deus solum mediate nobis loquitur, seu per alios revelat, et communicat suam mentem, semper quidem exigit fidem, non tamen semper exigit attentionem explicitam ad singula quæ dicit. Potest enim Deus mediate per alios aliqua nobis revelare cum intentione determinata, et exigendo determinate, ut ea omnia nobis explicite proponantur, et tunc exigit a nobis attentionem et fidem explicitam de singulis, sicut quando immediate loquitur, exigit hanc attentionem et fidem explicitam de singulis ab eo, cui loquitur. Vel potest etiam ea revelare per alios exigendo solum, ut aliqua nobis saltem explicite proponantur, et reliqua saltem in communi, permittendo tamen ut singula etiam nobis ejus nomine proponantur; et tunc exigit attentionem et fidem explicitam ad aliqua, ad reliqua vero solum implicite et in communi. Hoc autem modo revelat Deus, quæ in fide nostra continentur, exigendo ut fides Christiana omnibus ejus nomine proponatur, et præcipua quædam capita explicite, et quoad hæc exigit a nobis attentionem et fidem explicitam, quoad reliqua vero implicitam et in communi; permittit tamen explicitam: quia permittit, quod explicite etiam nobis ejus nomine proponantur. Hæc autem Dei intentio de notitia et fide explicita horum vel illorum objectorum colligenda de facto est ex modo quo Deus fidei promulgationem imposuit, et ex Scripturis, et traditione, ac usu Ecclesiæ, ut postea videbimus examinando, quorum objectorum fides explicita a nobis de facto requiratur.

Hinc autem oritur secunda difficultas, an hoc præceptum fidei sit juris naturalis, vel supernaturalis. Ratio dubitandi est, quia lex naturalis non potest obligare ad id, quod viribus naturæ fieri non potest, qualis est actus fidei divinæ: ergo hæc obligatio non potest esse ex solo jure naturæ, nec natura potest dictare obligationem, quam nisi ex ipsa fide cognoscere non possumus, quæ fuerunt argumenta Cajetani in præf. q. X, art. I ad quæ Suarez dicta sect. I, late respondet. Ipse vero Suarez nu. 3, 6 et 8 dicit, hoc præceptum aliquo modo appellari naturale, quatenus homini elevato ad gratiam, et ad actus supernaturales est connaturale, sicut appellari solet status legis naturæ, in quo homines salvari poterant ante legem scriptam; quia licet contineret aliqua præcepta supernaturalia, erant tamen connaturalia homini elevato ad finem supernaturalem, et ex ipsa elevatione ad gratiam oriebantur sine alio præcepto positivo superaddito. Aliquo tamen modo præceptum hoc est supernaturale, quia licet natura ipsa dictaret obligationem cognoscendi Deum ad eum diligendum, et colendum, quam dilectionem et cultum lex ipsa naturalis imponeret: non tamen dictaret obligationem cognoscendi Deum per fidem, cum cognitio hæc sit supernaturalis, et superet naturæ terminos, et vires. Addit denique

6 An hoc præceptum fidei sit juris naturalis vel, supernaturalis.

Digitized by Google

licet præceptum hoc sit supernaturale, esse tamen consentaneum ipsi rationi mere naturali, et quodammodo in illa radicaliter fundatum saltem remote. Primo, quia, ut dixit Augustinus *de Prædestinatione sanctorum* cap. VII. « Posse habere fidem naturæ est hominum, habere autem gratiæ est fidelium. » Secundo, quia ut dixit S. Thom. dicta q. X, art. 1 ad 1. « Habere fidem non est in natura humana, in natura tamen humana est, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis prædicationi. » Tertio, quia ratio naturalis dictat dandam esse fidem, ubi secundum judicium prudentiæ constat rem esse maxime credibilem, sicut evidenter convincitur de fide catholica sufficienter proposita : ergo facta tali propositione, est fides conformis dictamini rationis naturalis. Quarto, quia primæ veritati non solum debemus non dissentire, sed etiam debemus positive credere; nam homini etiam magnæ auctoritatis injuria fieret non credendo, cum hæc ipsa suspensio assensus includat dubitationem tacitam de veritate illius. Quinto denique, quia homo non credendo exponit se periculo damnationis, quod est contra naturalem rationem.

Præceptum naturale duobus modis intelligi potest.

In hoc puncto non videtur esse posse quæstio, nisi de vocibus quas solum explicare oportet, ut in re conveniamus. Nam imprimis præceptum naturale intelligi potest, prout condistinguitur a præcepto positivo, et in hoc sensu jam diximus obligationem credendi non esse de lege positiva, sed ex jure naturæ; nam seclusa omni lege positiva, lex ipsa naturæ et ratio clara dictat saltem obligationem, licet obligatio credendi explicite aliqua objecta particularia sit ex præcepto positivo, ut vidimus.

Alio modo intelligi potest præceptum naturale, seu de jure naturæ, prout significat præceptum, cujus obligationem, seclusa omni revelatione qua Deus obligationem revelet, ipsa naturalis ratio sufficienter ostenderet. Et in hoc etiam sensu præceptum credendi est de jure naturæ : quia licet Deus non revelaret nobis talem obligationem, lumen ipsum naturæ clare ostendit, esse obligationem imprimis non dissentiendi iis quæ Deus diceret et sufficienter proponeret cum evidentia credibilitatis, nec de iis dubitandi, imo ostendit etiam obligationem positive assentiendi et credendi assensu firmo et super omnia, prout divinam veracitatem et auctoritatem decet. Nam sicut lumen naturæ ostendit obligationem amandi Deum super omnia, et illum colendi supremo reverentiæ cultu; ita ostendit obligationem exhibendi Deo supremum cultum intellectualem, captivando intellectum nostrum in obsequium divinæ auctoritatis. Et sicut lumen naturæ ostendit deberi principi magnæ auctoritatis et prudentiæ fidem in iis quæ serio testatur, et quorum fidem a subditis exigit, atque adeo fieri contra reverentiam principi debitam, si vel subbiti dissentiant, vel fidem non adhibeant principi asseveranti : ita idem lumen ostendit a fortiori Deo supremo principi, et summæ ejus auctoritati et veracitati deberi summam fidem in iis, quæ Deus asseverat, cui obligationi repugnaret, qui dissentiret, vel fidem non adhiberet. Quare in natura etiam pura, et licet homo non esset ad finem supernaturalem elevatus, Deus sicut posset hominibus aliqua præcipere, ita posset mediate, vel immediate cum iis loqui, sine qua locutione nec præcipere eis posset, atque adeo tunc etiam ipso naturæ lumine constaret obligatio credendi Deo in iis, quæ diceret, unde tota obligatio credendi lumine naturæ cognosci potest, et in hoc sensu præceptum hoc merito appellari potest de jure naturæ.

Nec obstat, quod de facto hæc etiam obligatio credendi cognoscatur per revelationem Dei, cum Deus de facto in Scripturis revelaverit etiam obligationem credendi : hoc, inquam, non obstat, quia semper prærequiritur etiam de facto cognitio hujus obligationis aliunde, quam ex revelatione Dei : nam ille idem actus fidei, quo credimus obligationem credendi, quia revelata est a Deo, debet procedere ex imperio aliquo piæ affectionis, quam præcedat non actus fidei, ne detur processus in infinitum, sed judicium evidens credibilitatis seu de obligatione credendi aliunde, quam ex revelatione cognita.

Nec etiam obstat, quod judicium illud credibilitatis de facto sit supernaturale; hoc enim non tollit, quod præceptum per illud propositum, et obligatio credendi appellari possit de jure naturæ. Nam etiam de facto obligatio ad non occidendum cognoscitur per actum supernaturalem, imo per actum fidei, et ex revelatione Dei, qui illam etiam obligationem revelavit : et hoc non tollit quod tota illa obligatio justitiæ, quæ cog-

Digitized by Google

noscitur, sit de jure naturæ, quia nimirum est talis, ut sine revelatione etiam Dei per naturæ lumen constare possit: et quia Deus hanc ipsam obligationem, quæ de jure naturæ inest, revelat, et nos actu fidei supernaturalis credimus homicidium prohibitum esse de jure naturæ, et ideo simpliciter dicimur observare præceptum naturale, quando ex fide movemur ad vitandum homicidium, vel quid simile.

lligatio uiren- verum um, et endi ea æ ad ejus ltum bitum essaria t, con- re po- lumine turæ.

Idem a fortiori dicendum est de alio præcepto magis universali, quod lumine etiam naturæ constare potest, et de obligatione inquirendi verum Deum, et discendi ea quæ ad ejus cultum debitum necessaria sunt. Nam sicut lumine naturæ cognosci potest, esse aliquod supremum numen et auctorem Universi, ita cognosci potest debitum investigandi et inquirendi modum, quo Deum illum colere debemus, cui obligationi satisfit audiendo et credendo ea, quæ nobis in ordine ad hunc finem per fidem proponuntur. Quæ obligatio de jure etiam naturæ dici potest, quatenus sine ulla Dei revelatione potest nobis constare, licet ei de facto nonnisi per actus supernaturales satisfaciamus, ut de obligatione credendi dictum est.

præcep- o cre- i, quod : habe- nus, odum : su- natu- ale.

10 His suppositis, restare potest quæstio, an de facto præceptum credendi, quod nunc habemus, dicendum sit supernaturale, vel de jure supernaturali, eo quod huic præcepto de facto satisfieri non possit, nisi per actus fidei supernaturales: nam de facto non solum oportet utcumque credere Deo, sed credere fide supernaturali: quia de facto homo elevatus est ad finem beatitudinis supernaturalis, quam assequi non potest, nisi per actus supernaturales, et ideo fides supernaturalis necessaria est ad salutem, et fide supernaturali debemus colere Deum, et captivare intellectum nostrum in obsequium veracitatis, et auctoritatis divinæ. Aliqui videntur velle de facto præceptum hoc ideo esse supernaturale, quia obligat non solum ad credenda, quæ Deus dicit, ad quod etiam obligaretur homo de jure naturali, et per vires naturæ, sed etiam ad credendum propter testimonium divinum sistendo in ipso, et non resolvendo fidem in alia motiva humana, et denique assensu firmissimo, qui modus credendi et assentiendi superat vires naturæ; et solum haberi potest ex elevatione supernaturali, qua homo de facto elevatur.

Hic tamen explicandi modus nobis placere non potest, suppositis principiis nostris 11
quæ præsertim disp. I et in tota hac materia posuimus. Nam modus ille credendi propter divinum testimonium, et sistendo ultimo in ipso, et assensu firmissimo et super omnia, non ita superat vires naturæ, ut seclusa etiam elevatione supernaturali, non posset lumine naturæ cognosci obligatio credendi Deo super omnia, et propter ejus testimonium, sistendo in ipso, et quidem ante primum actum fidei, quando homini adulto prædicantur mysteria nostræ fidei, et obligatio credendi non prædicatur ei, vel saltem in ipso initio prædicationis non proponitur, quod Deus revelaverit hoc peculiari modo esse credendum, quia Deus elevat intellectum ad credendum supra eum modum, quo ipse alias conari potuisset; et tamen homo convictus evidentia credibilitatis imperat sibi assensum firmissimum, et sistentem in testimonio divino: ergo etiam antequam credat elevandum intellectum supra suam naturam ad assensum alias impossibilem, cognoscit modum illum credendi debitum esse Deo et esse obligationem ita credendi, atque adeo non esse supra omnes vires intellectus, quantum est ex parte modi assentiendi; alioquin non imperaret sibi absolute talem assensum. Rationem autem cur apprehendat illo modo credendum esse, assensu sistente in ipso testimonio, et auctoritate Dei, reddidimus supra disp. I, explicando resolutionem ultimam fidei: quia nimirum eo ipso quod apprehenditur obligatio credendi Deo loquenti mediate, vel immediate, apprenditur etiam obligatio aliter et magis Deo credendi, quam hominibus vel rationibus aliunde petitis, atque adeo assensu firmiori et firmissimo. Hinc autem rursus apparet obligatio credendi per assensum, qui sistat ultimo in testimonio divino: nam si resolveretur ultimo in testimonium humanum, non posset prudenter imperari assensus firmissimus et super omnia; hic enim modus adhæsionis ita firmæ debetur divinæ soli auctoritati, non humanæ, in quam ultimo resolveretur ille assensus, per quem crederemus potius hominibus quam Deo, cum ultimo resolveremus fidem nostram in auctoritatem humanam. Sicut ergo lumen naturæ ostendit obligationem diligendi Deum super omnia, et ideo ostendit etiam obligationem diligendi Deum, non solum ut bonum nostrum, referendo eum ad nos, sed etiam in se ipso, et ita ut affectus

Digitized by Google

17 cellentiam. Sic etiam, licet potuisset Deus non loqui nobis, nec exigere a nobis fidem eorum quæ loquitur : sed tamen eo ipso quod loquitur, et exigit a nobis attentionem determinatam ad talia objecta, quæ vult distincte a nobis percipi, oritur obligatio ea credendi explicite, quia lumen naturæ, secluso omni alio præcepto positivo, ostendit irreverenter agi cum persona maximæ auctoritatis, si ei loquenti fidem non præstamus, ad quam fidem, et notitiam nostram ex natura sua ordinatur omnis ejusmodi locutio : quare sicut obligatio colendi Deum nobis apparentem est de jure naturæ, licet apparitio et voluntas apparendi fuerit libera : ita obligatio attendendi et credendi Deo taliter nobis loquenti videtur esse de jure naturæ, licet voluntas taliter loquendi fuerit Deo libera.

18 Dices, hinc sequi, obligationem etiam circa omnia præcepta positiva Dei, imo etiam hominum, esse de jure naturæ : nam licet Deus, vel etiam superiores creati libere præcipiant; posita tamen voluntate divina, vel humana præcipiendi, et intimato præcepto, lex ipsa naturalis dictat esse obligationem obediendi. Consequens autem est contra doctrinam communem distinguentem inter præcepta naturalia et positiva, sive humana, sive etiam divina. Resp. negando sequelam : ratio differentiæ est, quia quando Deus, vel homo positive aliquid præcipit, quod antea lex naturalis non præcipiebat, tota obligatio oritur immediate ex præcepto illo habente pro objecto obligationem novam, quamvis mediate et consequenter lex etiam naturalis obliget ad obediendum, quatenus generaliter dictat obediendum esse Deo, vel homini legitime præcipienti et obliganti : ideo præcepta illa dicuntur positiva, quia obligatio immediate non oritur ex lege naturali, sed prius, et immediate oritur ex lege alia supraddita a legitimo superiore. At vero obligatio credendi Deo oritur immediate et primo ex lege naturali, non ex lege aliqua superaddita. Nam locutio et revelatio, qua Deus manifestat nobis objecta credenda, non est lex, vel præceptum, nec habet pro objecto volito obligationem, sed est locutio et manifestatio ac communicatio mentis divinæ circa talia objecta : qua tamen locutione, et manifestatione posita, lex naturalis immediate obligat ad adhibendam fidem, ita ut tota obligatio oriatur immediate ex sola lege naturali, revelatione ipsa divina habente se, non ut legem, vel præceptum obligans ad fidem, sed ut conditionem et circumstantiam, in qua lex naturalis colendi divinam auctoritatem obligat ad credendum propter irreverentiam, quæ inferretur Deo, non credendo quæ dicit, cum omnis locutio talis ordinetur ad communicandam mentem, et ad generandum in audiente notitiam et assensum eorum quæ dicuntur : quem assensum non exigit per modum legis, sed magis per modum desiderii, quod loquens habet communicandi suam mentem audienti, et generandi in eo assensum similem suo, cui desiderio et ordinationi mentis propriæ fit irreverentia, si divinam mentem humiliter non amplectamur.

Dixi autem, ex locutione tali Dei resultare obligationem juris naturalis percipiendi et credendi quæ Deus dicit; possumus enim distinguere duplicem obligationem in audiente; alteram percipiendi id quod dicit, alteram id credendi. Utrumque quippe exigere videtur ab audiente ille qui loquitur, nempe quod attendat et audiat, atque etiam quod credat; et utroque modo peccari potest contra reverentiam loquenti debitam, si aut ei non credas, aut negligas etiam ejus voces percipere et sensum concipere. Imo primo loco videtur loquens exigere auditum et attentionem, ut percipiatur, et postea fidem : nec minus videtur despici et contemni, si ei nobis loquenti nolimus attendere, quam si attendentes nolimus ei credere; nam in secundo casu, licet non habeamus assensum, habemus tamen notitiam saltem apprehensivam de illius mente. In primo autem casu, nec assensum nec etiam notitiam ullam suæ mentis in nobis generat. Quamvis fides autem non amittatur fortasse nisi per dissensum, aut dubitationem, de quo infra dicendum erit; utroque tamen modo peccatur contra cultum intellectualem Deo loquenti debitum; et ideo eo ipso quod scimus, Deum aliqua revelasse, ut ea a nobis distincte, et explicite percipiantur et credantur, debemus attendere et inquirere, quæ et qualia sint ea objecta. Sicut non posset sine gravi irreverentia subditus principi ei de rebus seriis loquenti nolle attendere, aut ejus litteras de rebus seriis ad ipsum scriptas nolle legere : sic multo major irreverentia erit nolle Deum audire, aut ejus litteras nolle legere, quas hoc animo scripsit, ut a nobis distincte legantur et percipiantur.

19 Obliga… duplex in audien…

Digitized by Google

Unde rursus infertur, præceptum hoc explicite credendi aliqua objecta, licet in aliquo sensu videatur esse ex parte positivum, non tamen esse solum juris positivi humani, sed etiam divini, et impositum a Deo, atque etiam a Christo, et suis Apostolis intimatur. Moveor primo, quia Christus Dominus jussit Apostolis prædicare, et docere prius eos qui baptizandi erant : ergo eos etiam voluit explicitam notitiam habere, non utique mysteriorum in communi, sed in speciali, ut patet de articulo judicii finalis juxta illud *Act.* x, 42. *Nobis præcepit Dominus prædicare, et testificari, quia ipse est, qui constitutus est a Deo judex vivorum, et mortuorum.* Secundo, quia Ecclesia non potest præcipere actus mere internos, ut suppono ex communiori sententia in materia *de legibus*, credere autem explicite hæc vel illa objecta, est actus mere internus ; ergo Ecclesia, seu Apostoli, non poterunt illud præcipere, ergo hoc præceptum a solo Christo Domino ortum habuit. An vero teneamur memoriter scire symbolum, et de aliis circumstantiis hujus præcepti, postea videbimus.

otis- im ore hoc ptum a- cre- di.

Dubitari potest tertio, quo potissimum tempore obliget hoc præceptum affirmativum credendi. Theologi, qui de hoc agunt, communiter dicunt obligare, quando primum alicui fides sufficienter proponitur, quod non solum de non baptizatis, sed etiam de pueris baptizatis intelligendum est, quando veniunt ad usum rationis : postea vero inquit Aragon in præsenti qu. II, art. 6 colum. penult. non teneri eum amplius fidei actum elicere, nisi occurrat necessitas fidem confitendi. Sanchez lib. II *in Decalog.* cap. II, addit, obligare etiam, quando quis gravem tentationem contra fidem patitur ; tunc enim debet positive resistere per actus contrarios. Alii vero casus, ut cum tenetur confiteri, vel conteri, vel alia exercere ad quæ fidei actus exigatur, non tam obligant ex hoc fidei præcepto, quam per accidens ex vi aliorum præceptorum, quæ sine fide impleri non possunt.

Contra hæc tamen est gravis difficultas : nam præceptum dilectionis Dei non obligat, quando primum Deus proponitur summe amabilis, nec quando incipit rationis usus, ut cum communi doctorum probat idem Sanchez ubi supra c. XXXV, n. 7, nec præceptum conversionis, vel justificationis obligat, quando primum habetur notitia Dei, et gravitatis peccati : nam licet communiter dicatur præceptum baptismi suscipiendi obligare statim, quando primum possit suscipi, et per consequens teneretur etiam homo habere attritionem ad effectum baptismi consequendum : cæterum hæc obligatio esset per accidens : ponamus enim hominem, qui habeat jam nostræ fidei sufficientem notitiam, et tamen non possit baptizari ob aliqua impedimenta : iste quidem non teneretur habere statim contritionem, cur ergo teneretur statim elicere assensum fidei, cum tota fidei necessitas sit in ordine ad salutem, ad quam iste homo non tenetur statim procurare omnia media necessaria ? Quod autem ille non teneatur statim ad contritionem, vel attritionem probatur, quia alioquin etiam adultus, qui post baptismum peccat, teneretur statim post peccatum ad contritionem, vel pœnitentiam, quæ ipsi tam necessaria omnino est, quam homini nondum baptizato : ergo, sicut baptizatus non tenetur statim justificari, vel converti post peccatum, ita nec tenebitur non baptizatus, quando primum habet notitiam Dei, de quo vide, quæ dixi late disp. VII, *de pœnit.* sect. II.

Adhuc tamen non videtur recedendum a 23
communi sententia, quam omnes supponere videntur, licet eam ex professo non tractent Suarez tom. III, in III, part. disp. XXXI, sect. II, §, *dicendum nihilominus*, et disp. XIII, *de fide*, sect. V, n. 6. Coninch in præsenti disp. XIV, dub. X, n. 205. Vasquez II, tom. in III part. disp. CXLIX n. 36, et alii communiter. Omissis autem aliis rationibus, quas afferunt Suarez, et Coninch locis citatis. Ratio videtur colligi ex supradictis, quia fidei præceptum, licet sit affirmativum et non obliget pro semper : est tamen cultus et reverentia quæ debetur divinæ auctoritati aliquid nobis proponenti et testificanti ; quare sicut ille cui occurreret rex, teneretur statim ei exhibere reverentiam, quam si non exhibeat, non solum peccaret contra regem tunc, sed etiam quamdiu rex permaneret præsens, et ipse maneret etiam sine ulla cultus exhibitione ; sic etiam quando nobis primum occurrit divina auctoritas sufficienter proposita, peccamus, si non eam debita reverentia excipimus, et quamdiu ita manemus, continuatur idem peccatum, sicut continuatur in eo, qui non restituit ablatum ; quia adhuc perseverat eadem obligatio reverentiæ. At vero in præcepto pœnitentiæ et conversionis non militat hæc ratio, quia præceptum pœnitentiæ ita est affirmativum, ut non obliget

Digitized by Google

ex natura rei statim: nam licet peccatum mortale habeat aliquam malitiam irreverentiæ in Deum, quatenus Deus postponitur creaturæ per peccatum; cæterum omissio, vel dilatio conversionis non est gravis irreverentia nova in Deum, quia non statim adest aliqua occasio determinata, in qua necesse sit Deum colere, nec per ipsam dilationem continuat homo irreverentiam præteritam; sicut etiam ille, qui patri, vel prælato aliquid præcipienti non obediret, non censeretur committere novam irreverentiam ex eo quod postea absentem patrem, vel prælatum non adiret statim ad veniam petendam: præceptum enim obedientiæ solum obligat pro occasionibus occurrentibus: fidei autem occasio semper adest, quia semper manet proposita divina auctoritas revelans objecta, et exigens cultum fidei, donec ei exhibeatur. Quod idem de præcepto dilectionis dicendum est: hæc enim non obligat ad diligendum objectum, quando primum proponitur, sed ad diligendum moraliter loquendo, ad summum toties repetita dilectione, quoties sufficiat ad hoc quod iste homo moraliter dicatur amicus Dei: debitum autem reverentiæ, qualis per fidem exhibetur obligat quando primum occurrit, vel saltem loquitur nobis persona, cui reverentiam debemus, ut constat in humanis. Vide, quæ dixi loco citato *de Pœnitentia* ubi latius hanc differentiam explicui. Addi autem potest congruentia, quam afferunt Suarez, et Coninch locis citatis, quod is, qui assensum non præstat iis quæ sibi a Deo proponuntur; et quorum assensus explicitus ab eo exigitur, vix potest moraliter contingere, quod id non faciat ex hæsitatione vel dubitatione circa veritatem objecti propositi, quæ dubitatio jam esset culpabilis. Quomodo autem non sit eadem obligatio assensus circa ea, quorum fides explicita a nobis non exigitur, explicuimus supra; quare cum perseveret propositio actualis sufficiens divinæ auctoritatis, eadem videtur perseverare irreverentia per omissionem fidei et reverentiæ debitæ Deo loquenti. Circa hanc obligationem advertendum est primo, fidelem non solum teneri credere, sed aliquando assensum fidei, et notitiæ horum objectorum repetere, toties scilicet, quoties satis sit ut moraliter dicatur hic homo scire hæc objecta habitualiter et profiteri, seu amplecti hanc doctrinam fidei, cui obligationi nemo est, qui Christianam religionem profiteatur, qui non satisfaciat quoad fidei assensum repetendum.

Ultimo dubitari solet, an possit dari, vel detur ignorantia invincibilis fidei. Ex duplici autem capite videtur non posse dari hæc ignorantia. Primo, quia fides est medium necessarium ad salutem, ut supra vidimus: nemini autem negantur media necessaria ad salutem. Secundo, quia objecta fidei aliqua saltem sunt ita lumine naturæ nota, ut a nemine possint ignorari, nisi ab ignorare volente. Communis tamen sententia affirmat, dari posse in aliquo adulto eam ignorantiam, quam cum aliis late probant Suarez dip. VII, sect. I et II, et Coninch. disp. XVIII, dub. II, et quidem si sermo sit de fide, non solum pro materiali, sed pro formali; res videtur clara: quia potest aliquis ignorare Deum revelasse hæc mysteria, eo quod nunquam ei talis revelatio proposita fuerit, nec in ejus mentem venerit, unde ignorat invincibiliter obligationem credendi ex fide hæc objecta. Quomodo autem illi homini Deus providerit media necessaria ad salutem, pertinet ad tractatum *de gratia*, ubi explicui quomodo homo ille habeat media remota ad salutem, nempe auxilia ad observanda præcepta naturalia quæ novit, quibus si bene utatur, illuminabitur, Deo ita providente, circa objecta fidei, ut ea possit credere, et habeat media proxima ad salutem. Si autem præcepta naturalia violet, jam tunc juste damnabitur, non ob peccatum infidelitatis, quod non potuit esse voluntarium cum fuerit omnino ignoratum, sed ob alia peccata mortalia, in quibus ob ignorantiam non excusatur. Quia vero quæstio hæc pertinet, ut dixi, ad materiam *de gratia*, non est in hunc locum alienum transferenda: aliqua tamen diximus supra et dicemus inferius. 34 An po[ssit] dari ignora[ntia] invinci[bilis] fidei

Si autem sermo sit de ipso objecto materiali fidei, certum videtur, aliqua fidei objecta posse invincibiliter ignorari. De aliquibus tamen est peculiaris difficultas, ut de existentia Dei, de ejus providentia, de remuneratione bonorum, et pœna impiorum, quæ videntur esse cardines totius humanæ vitæ, et naturæ lumine notissima; Hæc autem quæstio non est etiam hujus loci, sed pertinet ad 1, 2, ubi agitur de ignorantia, et de ea videri etiam possunt Suarez et Coninch locis citatis, et Salas in 1, 2, tract. XIII disp. VIII. sect. IV. qui alios afferunt.

Digitized by Google

SECTIO II.

Ad quam virtutem spectet præceptum fidei.

Hoc dubium tractat ex professo P. Suarez in præsenti disp. XIII sect. II, et ut clarius percipiatur, distinguit duplicem modum hujus obligationis. Primus est directus ex ipsa virtute fidei, quæ per se et immediate obligat ad credendum. Secundus est indirectus et per accidens, quo ex obligatione alterius virtutis oritur obligatio credendi, quatenus actus fidei est medium necessarium ad observandum alterius virtutis præceptum. Sicut enim jejunium aliquando obligat ex virtute temperantiæ, et oratio ex virtute religionis : aliquando vero utraque obligatio oritur ex obligatione alterius virtutis ad quam jejunium, vel oratio sunt in his circumstantiis media necessaria : ita actus fidei poterit aliquando exigi necessario ab ipsa virtute fidei, et hæc erit obligatio directa orta ex virtute fidei : aliquando vero poterit esse obligatio solum indirecta et per accidens, quatenus ad observandum aliud præceptum alterius virtutis est medium necessarium assensus fidei. Quare eo casu omissio actus fidei non erit peccatum diversum a peccato quod fit contra præceptum illius alterius virtutis, propter quod necessarius erat assensus fidei, ut cum aliis notarunt Suarez ubi supra nu. 1, et Thomas Sanchez lib. II *in decalog*. c. I. num. 3.

tia rez. Hoc supposito, idem Suarez num. 4 et seqq. dicit primo, esse obligationem directam et per se ex ipsa virtute fidei credendi ea quæ pertinent ad ipsum Deum : quia Deus est primarium, ac per se objectum fidei, et quia in Dei cognitione majori ex parte hominis perfectio consistit, ut dixit Dionys. c. IV. *De divin. nominibus*, et in ordine ipso naturali cognovit Aristot. X *Ethic*. c. VII et VIII, ponens summam perfectionem hominis in cognitione summi veri. Similiter ergo in ordine supernaturali, cognitio supernaturalis Dei, quæ habetur per fidem, per se ac directe præcipietur propter perfectionem ipsius hominis, non solum, quia ordinatur cognitio illa ad amorem Dei vel ad spem nobis necessariam, sed etiam sistendo in ipsa fide quatenus affert cognitionem Dei. Addit autem statim, hanc Dei cognitionem præcipi, non solum ut medium ad charitatem et spem, sed etiam propter honestatem et perfectionem quam in se habet, ut intellectus specialiter subjiciatur Deo juxta illud *Pauli* II *Cor*. X, 5. *In captivitatem redigentes intellectum in obsequium Christi.* » Quæ tamen honestas differt ab honestate, quam respicit formaliter religio, quia religio respicit Deum, ut supremum dominum, et quatenus habet supremam quamdam excellentiam propter quam honorandus est. Fides vero respicit Deum, ut primam veritatem, cui peculiari modo intellectus subjiciendus et captivandus est. 27

Addit rationem aliam ad hoc ipsum probandum illo n. 5, quia nimirum Dei cognitio est per se primo necessaria ad justitiam, et quidem non solum ut dispositio, prout sic enim obligatio hæc non esset per se, et directa, sed indirecta ex debito acquirendi justitiam, ad quam fides Dei est medium necessarium, sed fides hæc est etiam necessaria ut pars quædam ipsius justitiæ,, seu inchoatio, et fundamentum ejus, et in ea suo modo consistit hujus vitæ participata felicitas, juxta illud *Joan*. XVII, 3 *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum.*

Loquendo denique de fide, prout versatur etiam circa materiam moralem, addit n. VI. ejus obligationem non esse solum ex præcepto aliarum virtutum, ad quas hæc fides est necessaria, sed etiam per se, et directe ex ipsa virtute fidei. Primo quia hanc etiam materiam fides non attingit practico modo imperando, et dictando in particulari, quid sit agendum, quod pertinet ad prudentiam, sed speculativo modo cognoscendo veritatem illorum principiorum moralium. Secundo, quia hæc etiam cognitio est per se necessaria ad perfectionem status hominis Christiani, ut Christianus est, nimirum, ut sit proxime aptus, et bene instructus ad Christiane vivendum. Ad hoc autem tenetur homo ex præcepto alicujus virtutis peculiaris, quæ non potest alia assignari præter fidem ipsam : nec potest solum oriri ex obligatione generali honeste vivendi, quia hic est specialis actus, et debet habere honestatem specialem, et non generalem. Denique, quia ignorantia fidei etiam in hac materia est speciale peccatum, et in ea potest committi peccatum hæresis, quod certe est contra specialem virtutem fidei : ergo fides ipsa per se, et ratione sui obligabat directe etiam in hac materia. Hæc est doctrina

Digitized by Google

Suarii circa illam primam obligationem, quæ oritur per se, et directe ex ipsa virtute fidei.

28 **Sententia auctoris.** Ego paulo aliter sentio, totam illam obligationem directam, quæ oritur specialiter ex virtute fidei, fundari solum in debito colendi divinam auctoritatem nobis loquentem, cui eo ipso debemus cultum supremum intellectualem, quem exhibere debemus per assensum firmissimum præstando fidem iis quæ Deus nobis determinate dicit, quam fidem, eo ipso quod nobis determinate aliquid dicit, a nobis videtur exigere, nec possumus sine gravi irreverentia ea negare, ut supra explicuimus : quare omnes aliæ rationes, quas Suarez accumulat ad eam obligationem probandam, non videntur mihi satis efficaces, nisi ad hanc unam reducantur, imo videtur in iis aliquando confundi obligatio directa, de qua sola nunc agimus, cum indirecta et per accidens, de qua postea agendum erit.

29 Et in primis, Deum esse objectum primarium nostræ fidei, non probat hanc obligationem directam circa materiam, quæ pertinet ad cognoscendum ipsum Deum, nisi aliunde constet voluisse nobis Deum hæc ipsa revelare eo animo, ut omnino deberemus talem revelationem specialiter audire et percipere. Diximus enim supra, non obligari nos de facto ad credenda explicite et determinate omnia, quæ Deus in Scripturis sacris, vel aliter revelavit, quia non ea omnia Deus eo animo revelavit, ut obligaret nos ad ea in particulari audienda, et ut exigeret a nobis specialem attentionem circa singula, et ideo non ita locutus est, ut exigeret fidem specialem circa singula in particulari, sed circa aliqua, quorum notitiam specialem, et mentem suam circa talia objecta voluit nobis omnino communicare. Potuisset ergo etiam Deus, si voluisset, revelare nobis libere ea omnia quæ de se ipso revelavit, hoc est non exigendo fidem nec attentionem specialem ad ea, sicut nunc de facto multa nobis de se ipso ita revelavit. Quo etiam casu Deus potuisset esse objectum primarium, et attributionis fidei, quia licet fides per se non obligaret ad explicitam cognitionem eorum quæ ad Deum etiam pertinerent; potuisset tamen Deus ea omnia ad hunc finem revelare, ut si homo vellet attendere, posset per fidem notitiam explicitam divinitatis comparare. Sicut nunc de facto in iis etiam, ad quorum fidem explicitam non obligamur, non minus est Deus objectum attributionis primarium nostræ fidei : quia nimirum ea etiam de facto eo animo revelavit Deus, ut possemus meliorem notitiam per fidem comparare de ejus perfectionibus et attributis, quamvis ad eam meliorem notitiam per fidem comparandam non omnes adstrinxerit.

Similiter nec videtur efficax ad probandam hanc obligationem directam argumentum illud, quod affert et inculcat Suarez, ex eo quod perfectio hominis, et quasi felicitas participata hujus vitæ consistat in cognitione Dei, atque adeo independenter ab omni alia obligatione consequenti amandi Deum, colendi, etc. videatur esse obligatio directa circa cognitionem ipsam Dei, quæ in statu supernaturali debet esse cognitio supernaturalis per fidem. Hoc, inquam, difficile videtur, quia in primis hoc argumento probaretur esse etiam obligationem directam, ex virtute fidei, ut omnes procurarent credere explicite quicquid fides tradit de perfectionibus et attributis intrinsecis Dei : nam perfectio hominis non est cognitio confusa Dei, sed distincta, qualis saltem in hac vita comparari potest. Deinde non satis efficaciter probatur, attento jure naturæ esse obligationem procurandi perfectionem quam natura humana habere potest ex notitia Dei sistendo in ipsa. Fateor esse obligationem etiam in natura pura investigandi et cognoscendi Deum, quia nimirum est obligatio illum diligendi, colendi, et gratias ei agendi, quæ omnia sine Dei notitia fieri non possunt, sicut nec potest homo Deo obedire, et legem ejus servare, nisi sciat Deum esse supremum legislatorem. Hæc tamen obligatio non videtur sistere in sola notitia, sed propter alia omnia, quæ sine Dei notitia non possunt impleri, et ad quæ homo aliunde tenetur. Ratio autem esse videtur, quia status hujus vitæ est solum status viæ in ordine ad terminum, qui est status vitæ futuræ et æternæ, in quo dandum est præmium, quare homo non debet procurare perfectiones hujus vitæ tanquam finem, sed tanquam media ad finem ad quem assequendum ordinatur. Cum ergo finis ille consequendus sit per merita, hæc solum procuranda sunt et in ordine ad hæc merita, et opera bona procuranda, est cognitio præsens Dei, et aliorum objectorum: non est ergo obligatio per se et directa hujus notitiæ habendæ in hac vita, sed quatenus conducit ad finem melioris notitiæ, ad

Digitized by Google

quam tanquam ad finem ordinatus est homo.

Nec etiam est magis efficax argumentum quod affert Suarez ex eo, quod fides sit necessaria tanquam pars ipsius justitiæ, quam justitiam per se, et directe debet homo procurare. Nam vel sermo est de fide habituali, vel de actuali. Et quidem fides actualis non est pars justitiæ, a qua formaliter homo dicitur justus ; sed dispositio remota ad illam : quare ex hoc capite non obligatur homo, nisi indirecte, quatenus obligatur homo ad comparandam justitiam, et consequenter ad dispositiones quibus comparatur, quarum una est actus fidei. Si vero sermo sit de fide habituali, non est ad rem : nam præceptum de quo agimus, non est de habitu, sed de actu ipso, qui solum potest exigi, tanquam dispositio ad habitum, atque ideo obligatio hæc non erit nisi indirecta de actu, et propter aliud, nempe propter comparandum habitum. Adde, ad comparandum habitum fidei non prærequiri assensum fidei circa Trinitatem, vel alia similia, cum sufficiat assensus fidei circa Deum remuneratorem, ut supra vidimus ; quare ex hoc capite non probaretur obligatio directa ex virtute fidei ad alios assensus.

Denique, quod idem Suarez addit de assensu fidei circa materias etiam morales, non probatur efficaciter hæc obligatio directa ex virtute fidei ad eos assensus argumentis, quæ ad hoc probandum ex ipso retulimus. Non primo argumento ex eo, quod fides non practico modo, sed speculativo proponat hæc objecta. Per hoc enim non excluditur obligatio indirecta : nam omne illud potest cadere sub obligationem indirectam alicujus virtutis, quando potest esse medium necessarium ad id, ad quod virtus illa directe et per se obligat : si ergo actus fidei circa materias morales est medium necessarium ad finem aliarum virtutum, v. g. ad spem, ad charitatem, ad castitatem, etc. possunt hæ virtutes obligare indirecte, et consequenter ad talem assensum fidei, sive is dicatur actus speculativus sive practicus, sicut etiam de facto virtus moralis potest obligare ad comparandam notitiam aliquam speculativam, prout gubernator aliquando debet legere, et scire historias præteritas, ut possit postea prudenter suo munere fungi : quanto magis poterit virtus aliqua obligare indirecte ad notitiam objecti moralis, ex fide, quæ notitia minus speculativa est, quam notitia historiæ antiquæ.

Secundum etiam argumentum quod affert, videtur confundere obligationem directam cum indirecta : si enim oritur ex eo, quod hæc fidei cognitio circa materias morales est per se necessaria ad perfectionem hominis Christiani, ut Christianus est, et ut sit aptus et instructus ad bene vivendum, jam ergo non est obligatio per se, sed propter aliud, nempe, quia est medium necessarium ad bene et Christiane vivendum. Quod vero in eodem argumento additur, debere hanc obligationem pertinere ad aliquam virtutem specialem, nec posse assignari aliam, nisi fidem, quia obligatio generalis honeste vivendi, non est specialis, sed generalis omnium virtutum : facile solvitur, quia potest esse actus specialis, et in specie atoma per ordinem ad honestatem universalem : sicut intellectio habens pro objecto substantiam in communi, vel rationem communem entis, habet speciem infimam intellectionis desumptam ex objecto satis communi ; ad objectum enim commune potest esse ordo non communis, sed specialis, distinguens actum illum ab omni alio actu, quicumque sit. Sic ergo potest esse actus honestus honestate formali, speciali, et infima per ordinem ad honestatem objectivam communem, et potest etiam ad eum actum dari specialis virtus innominata, quæ inclinet ad studiose vivendum et operandum, de quo habitu et virtute videri potest P. Salas. I to. in 1, 2, tract. VII, disp. II, sect. VII, n. 6, et seqq. ubi varias theologorum sententias, et argumenta congerit. Nobis pro nunc sufficit, quod possit quælibet virtus particularis obligare ad comparandam notitiam necessariam circa suum objectum, et rursus virtus illa alia inclinans ad fugiendam inhonestatem potest inclinare ad comparandam notitiam omnem necessariam circa materias morales ad vivendum honeste, seu fugiendam turpitudinem, et contra hanc virtutem poterit esse peccatum, si ea notitia negligatur. 33

Denique, quod etiam in ignorantia fidei circa materias morales possit intervenire peccatum hæresis, non probat fidem per se obligare ad assensum fidei circa eas materias : alioquin æque probaretur quod fides per se obligat de facto ad assensum circa omnem materiam revelatam, cum circa omnem illam possit de facto committi speciale peccatum hæresis, negando quemlibet articulum, vel de illo dubitando. Distinguenda est ergo duplex obligatio supra indicata. 34

Digitized by Google

Altera est ad non dissentiendum, vel dubitandum circa materiam revelatam, quæcumque illa sit : et hæc obligatio est directe, et per se a virtute fidei, cui opponitur directe irreverentia talis peccati circa divinam auctoritatem, et hoc esset peccatum hæresis, quando esset circa materiam ab Ecclesia catholica creditam. Altera est obligatio, de qua nunc loquimur, assentiendi explicite rei revelatæ, et hæc non datur circa omne objectum revelatum ut constat, sed circa aliqua, et de hac obligatione, quærimus an proveniat per se et directe a virtute fidei, an per accidens, et indirecte propter obligationem alterius virtutis, ad quam assensus ille fidei. sit necessarium medium, nec probatur esse directe a fide ex eo, quod circa eam materiam committi possit peccatum hæresis contra fidem, quia hoc peccatum esset contra primam obligationem, non contra secundam.

35 Tota fidei obligatio fundatur in reverentia debita divinæ veritati.

Ratio ergo, et regula generalis ad cognoscendam obligationem directam, et per se ortam ex virtute ipsa fidei ad assensum est, quam supra posuimus : tota quippe fidei obligatio fundatur in reverentia debita divinæ veritati, quam colere debemus cultu intellectuali supremo : cui obligationi directe, et per se opponitur imprimis dissensus, vel dubium de veritate objecti, in quibus continetur irreverentia positiva, ut ita dicam, opponitur etiam directe et per se omissio assensus, tunc scilicet quando reverentia erga divinam veritatem assensum positivum exigit. Non enim semper illum exigit determinate circa omnia quæ revelat, ut vidimus, sed tunc quando nobis determinate aliquid revelat, et dicit eo animo et tali modo ut attentionem a nobis exigat, ut mentem suam determinate circa tale objectum nobis communicet. Sicut esset irreverentia contra principem humanum magnæ auctoritatis, si ei loquenti seorsim cum subdito, et res magni ponderis manifestanti, subditus vel non attenderet, vel non crederet, cum princeps ab eo attentionem et fidem exigeret. Non tamen esset talis irreverentia, si principe evulgante librum, ut gesta sua a subditis sciri possent, subditus ea non legeret, vel non explicite et in particulari crederet; quia princeps, licet mentem suam subditis manifestare intendisset, non tamen ita ut attentionem ab eis exigeret, sed ut possent, si vellent, ejus mentem cognoscere; esset tamen tunc etiam irreverentia in principem positive negare ea quæ in libro narraret; ita ergo de obligatione fidei divinæ cum proportione loquendum est, dum obligationem solum directam fidei inquirimus.

3[…] Virtu[…] div[…] oblig[…] asse[…] explic[…] obje[…] torum […] ctant[…] ad D[…] ipsu[…] et ejus […] fectio[…]

Ex hac autem regula, et ratione sic explicata infero primo de facto virtutem ipsam fidei directe et per se obligare ad assensum explicitum eorum objectorum spectantium ad Deum ipsum, et ejus perfectiones, de quibus de facto fides explicita a Deo requiritur. Si enim Deus fidem explicitam exigit, ergo revelat nobis hæc objecta eo animo, ut a nobis percipiantur, et attendamus, et fidem præstemus iis quæ nobis dicit : ergo non attendere, vel non credere hæc objecta esset contra reverentiam divini testimonii, quam fidei virtus per se et directe præcipit.

3[…] Item a[…] sensu[…] objec[…] torum […] versan[…] circa m[…] rias m[…] rales […] et quar[…] fidem […] plicita[…] Deus a […] bis exig[…]

Unde secundo infero idem dicendum esse de iis etiam objectis fidei, quæ versantur circa materias morales, et quarum fidem explicitam Deus a nobis exigit, quia necessaria est ad non errandum in iis materiis : sunt enim aliquæ etiam materiæ morales, quarum obligationem aliunde non possemus noscere, nisi fides illam nobis manifestaret. Hujusmodi sunt susceptio baptismi, eucharistiæ, sacramenti pœnitentiæ, et alia ejusmodi, quorum obligatio seclusa fide cognosci non posset. Cum ergo Deus ad hæc voluerit nos obligare, voluit etiam eam obligationem manifestare et revelare ita, ut deberemus attendere ad hanc revelationem, et ejus objectum credere. Non est autem hæc obligatio credendi solum indirecta, et propter solam obligationem observandi illa alia præcepta, sed etiam per se, et directe oritur ex virtute fidei. Nam licet Deus ideo illam obligationem nobis revelet, ut ei satisfacere possimus, ita ut observantia illorum præceptorum sit finis extrinsecus Dei revelantis : sed tamen eo ipso, quod id revelet, revelatio ipsa tali modo facta obligat per se, et directe ad fidem rei revelatæ : quia revelatio tali modo facta habet per se, et directe pro fine intrinseco fidem nostram. Sicut enim locutio ex quocumque fine extrinseco fiat, habet semper pro fine intrinseco, immediato et directo communicationem mentis loquentis, sic habet exigere ab audiente attentionem et fidem. Sic dominus creatus, quando præcipit servo aliquod opus, habet quidem pro fine extrinseco, quod opus illud a servo fiat; ipsa tamen locutio et intimatio præcepti exigit immediate et directe a servo attentionem et fidem de voluntate præcipiendi in

Digitized by Google

Domino, quam voces illæ significant : ipsamet ergo virtus fidei divinæ obligat directe ad credendum in iis etiam materiis, quas Deus ad hoc nobis revelat, ut omnino sciamus talem obligationem, quam alias sine Dei revelatione scire non possemus.

Hinc autem tertio infero, loquendo etiam de iis materiis moralibus, quas Deus per fidem nobis revelavit, et quæ aliunde nobis innotescere etiam potuissent, fidei virtutem obligare directe et per se ad eas positive credendas : quia nimirum aliqui ob suam imperitiam et tarditatem, ejusmodi obligationes alia via percipere non possunt, nisi per fidem eis proponantur. Sunt enim materiæ morales, in quibus, licet lumine naturæ cognosci posset aliunde obligatio, voluit tamen Deus expressam legem et præceptum interponere, prout fecit de facto in præceptis decalogi, quæ Moysi dedit populo Dei nomine proponenda, et in aliis similibus, in quibus dicimus virtutem fidei obligare etiam per se, et directe ad assensum fidei circa hanc obligationem. Nam eo ipso, quod Deus præcipit et revelat præceptum suum, loquitur eo modo et eo animo, ut velit percipi a subditis, et exigat ab eis auditum et fidem : nemo enim præcipit, ut subditus solum possit audire et obedire, sed ut reipsa audiat et credat se velle præcipere : ergo in iis omnibus præceptis satis indicat Deus, se exigere auditum a subditis, et fidem circa veritatem præcepti revelati, ac per consequens fides illa non est solum necessaria indirecte, et propter observantiam præcepti, hoc enim servari posset ex notitia obligationis aliunde habita, sed etiam per se et directe ex obligatione fidei, quam per se exigit Deus loquens eo modo et eo animo, ut audiatur et percipiatur a subditis.

Hinc etiam solvi facile possunt aliqua, quæ sibi objicit Suarez dicta sect. II, n. 3 nempe, quod fides pertinet ad perfectionem mere intellectualem : hæc autem si consideretur præcise secundum se, et sine ordine ad dirigendam voluntatem, ut bene operetur, non videtur cadere sub præceptum, sicut nec scientiæ speculativæ, imo nec de ipsa prudentia videtur esse speciale præceptum, nisi quatenus ejus defectus redundat in defectum voluntatis, quæ ea de causa deficit circa aliam virtutem necessariam. Si vero fides consideretur ut necessaria ad actus bonos voluntatis, jam obligatio illius orietur ex obligatione ad actus voluntatis pertinentes ad varias virtutes, et non ex præcisa obligatione ipsius fidei.

Ad hoc respondet idem Suarez n. 8, actum 40
etiam fidei non præcipi, nisi prout dicit ordinem ad voluntatem, hoc est, quatenus ex voluntatis imperio potest libere elici. Hoc tamen non solvit difficultatem : nemo enim dubitavit, quod præceptum quodcumque sit, debeat dirigi immediate ad voluntatem, quæ sola est immediate capax præcepti, sicut ipsa sola potest immediate obedire. Quare illi doctores, quos in argumento retulit ipse Suarez, dicentes, actus intellectus non cadere sub præceptum, non intendebant solum quod non præciperentur immediate et independenter a voluntate; hoc enim erat evidens ex terminis, sed quod non præciperetur voluntati imperium talium actuum, nisi quando ipsi essent utiles ad dirigendam voluntatem in ordine ad bonum, prout præcipitur prudentia, quia est necessaria ad dirigendas virtutes voluntatis.

Facilius ergo ad argumentum responde- 41
tur concedendo, nullum esse præceptum juris naturalis de actibus intellectus sistendo in perfectione quam ii actus afferunt intellectui in hac vita : esse tamen præcepta de iis actibus aliquando, attendendo ad bonum honestum, quod in iis elucet, quatenus, v. g. ii actus necessarii sunt, ut per ipsos debitus honor, aut reverentia aliis debita exerceatur. Nam sicut potest præcipi genuflexio externa, quatenus est cultus externus personæ superiori debitus, etiamsi ipsa genuflexio non sit necessaria ad alios actus bonos voluntatis subsequentes, ita potest esse præceptum judicii intellectualis, et de facto, jure naturæ prohibetur judicium intellectuale temerarium de malo proximi, quia per ipsum infertur proximo damnum et injuria, et præcipitur judicium contrarium ex suppositione, quod ferendum sit judicium, licet in utroque judicio non consideretur utilitas, vel nocumentum ad alios actus voluntatis subsequentes; sic ergo, Deo nobis loquente, præcipitur assensus firmus fidei : non quidem propter perfectionem, quam assensus ille affert intellectui, sed quia per assensum illum exhibetur reverentia debita divinæ veritati, ex quo capite assensus ipse habet honestatem objectivam, ratione cujus sit materia præcepti independenter ab utilitate, quam habet dirigendi voluntatem ad alios actus bonos.

Cæterum, quoniam diximus, virtutem

Digitized by Google

42 An sit duplex virtus fidei; una quæ obliget ad attendendum, altera ad credendum Deo loquenti.

fidei per se, et directe obligare, ut Deo tali modo nobis loquenti attentionem, et fidem præbeamus; dubitari posset an sit duplex virtus realiter, vel formaliter, altera quæ inclinet et obliget ad audiendum et attendendum Deo loquenti; altera, quæ inclinet, et obliget ad credendum. Videtur enim esse ex parte objecti duplex honestas objectiva, et quidem prima separabilis a secunda, cum possit aliquis attendere Petro loquenti, et velle distincte percipere quæ dicit, et tamen postea nolle ei credere. Quod si sit duplex virtus, dubitari potest, an quatenus inclinat præcise ad audiendum Deum, et percipienda quæ dicit, sit proprie virtus fidei, vel aliqua alia, de hoc tamen non est, quod multum contendamus : potest enim dici, quod non sit duplex virtus simpliciter, loquendo etiam ex parte objecti, sed una cujus objectum conflatur ex duabus partibus quasi integrantibus unicam honestatem completam, quæ constitit in reverentia debita exhibenda divinæ veritati, quæ reverentia exhiberi debet, et attente audiendo Dei nobis loquentis verba, et ea credendo; quare ad utrumque procul dubio extenditur fidei virtus, quia primum sine secundo non sufficeret ad reverentiam divinæ veritati debitam. Posset etiam dici, has duas partes non æque formaliter respici a virtute fidei, sed secundam, nempe credere Deo, respici formaliter et per se, quia in eo assensu firmo credulitatis consistit potissima reverentia divinæ veritatis. Primam vero partem, nempe audire Dei verba et iis attendere, respici a virtute fidei quasi materialiter, et propter aliud, nempe quatenus est medium necessarium ad credendum Deo, et ad reverentiam credulitatis exhibendam. Ratio autem esse potest ex dictis, quia ille, qui mihi loquitur, intendit formaliter, ut diximus, communicare mihi suam mentem, seu quod ego eamdem cum illo mentem habeam, et idem cum ipso sentiam; quare licet loquendo, eo ipso exigat a me attentionem simul et fidem, sed tamen attentionem ipsam non videtur exigere formaliter, sed materialiter, quatenus necessaria est ut obtineatur finis locutionis, nempe quod idem cum ipso sentiam, ad quod prærequiritur auditio et attentio. Virtus ergo fidei, licet nos ad utrumque inclinet et obliget, diverso tamen modo : nam ad assensum inclinat tanquam ad finem intentum a loquente; ad auditionem vero et attentionem, tanquam ad medium necessarium ad eum finem : quare non est necesse considerare duas honestates diversas etiam ex parte objecti, sed unicam, nempe reverentiam debitam divinæ veritati, quæ formaliter consistit in assensu, et propter quam debetur auditio et attentio tanquam medium, et ideo qui solum audit, et non credit, nullo modo est fidelis : nam Judæi etiam volebant audire ex ore Christi, an ipse esset filius Dei, et tamen non id faciebant ex virtute fidei, quia non id quærebant ad credendum, sed potius ad calumniandum. Et hæc dicta sint de obligatione directa, quia virtus fidei per se, et directe obligat ad assensum fidei; nunc dicendum est aliquid de obligatione indirecta.

§ Unic.

Quando ad actum fidei obligemur indirecte

Diximus initio hujus sectionis, aliquando nos obligari directe, et per se ad assensum fidei, quam obligationem huc usque explicuimus; aliquando vero indirecte, et propter aliud, eo quod assensus fidei necessarius tunc sit ad alia præcepta implenda, de quo genere obligationis dicendum nunc est. Regula generalis est, toties esse obligationem eliciendi assensum fidei, quoties is necessarius est ad observandum aliud præceptum quod tunc obliget; quia qui tenetur ad aliquem finem, tenetur etiam ad ponenda media necessaria, præsertim proportionata et facilia : obligatio autem hæc non erit ex ipsa virtute fidei, sed ex illo alio præcepto, ad cujus observantiam erat medium necessarium actus fidei, contra quod solum præceptum peccabitur omisso actu fidei, nec erit duplex peccatum explicandum in confessione, sed unicum contra illud aliud præceptum, quod urgebat, ut monet bene Thomas Sanchez lib. II *in Decalogum* cap. I. num. 3, et ex ipso docet idem Coninch disputat. XIV dub. x, num. 215.

Hinc sequitur, esse obligationem eliciendi fidei actum, quando homo vult se ad justificationem in sacramento comparandam præparare : quia debet præmittere detestationem absolutam et efficacem suorum peccatorum, ad quam debet præcedere actus fidei, ut diximus supra. Unde obiter adverto, stulte aliquos scrupulis angi, eo quod non recordentur, an habuerint actum fidei ante confessionem : non enim oportet de hoc esse

sollicitos : quia si cogitarunt de dolore peccatorum præmittendo, debent omnino putare quod habuerunt etiam actum fidei, quia motivum doloris illius efficacis proponi debuit prius ab intellectu ; de facto autem, seclusa fide, non proponitur tale motivum per ullas alias rationes taliter, ut sequatur dolor efficax de peccatis super omnia, qualis ad justificationem etiam in sacramento requiritur : quare licet non habuerint reflexionem supra ipsam fidem, illam tamen procul dubio exercuerunt, quando voluntati proposuerunt motivum ad dolendum efficaciter de peccatis super omnia.

Similiter ex obligatione diligendi Deum, quando illud præceptum obligat, erit etiam obligatio habendi actum fidei, sine quo non elicitur dilectio Dei super omnia, quod idem dicendum est de actu spei, quando præceptum illius actus urget, quem etiam debet præcedere actus fidei : imo cum non possit homo sine fide servare legem Dei per longum tempus, consequens est, ut ad illam servandam debeat etiam fidei actus exercere. De hac tamen obligatione non est necesse, quod confessarius pœnitentem interroget, nec pœnitens se ipsum examinet, vel accuset, quia non contingit moraliter, quod ei non satisfaciat, repetendo sæpe fidei actus. Unde inutilem existimo quæstionem illam quam plures movent de tempore, quo tenetur fidelis actus fidei repetere, ut satisfaciat obligationi directæ ipsius fidei, cui obligationi non videtur satisfacere semel amplectendo fidem Christianam, et eam credendo, nec etiam in articulo mortis eum actum eliciendo, sed debet aliquoties fidei actus exercere, et ideo aliqui dicunt, debere id fieri saltem diebus festis : alii volunt in singulis saltem festis debere elici actum fidei circa mysterium illud, quod eo die celebratur. Alii dicunt, obligare hoc præceptum saltem semel in anno, sicut præceptum confessionis, et communionis ; quas sententias et eorum auctores videre poteris apud Sanchez ubi supra nu. 3 et apud Suarez disp. XIII, sect. v, n. 2 et seqq. qui eas bene impugnant. Cæterum hæc questio, ut dixi, parum utilis mihi videtur, quia non potest contingere moraliter loquendo, quod homo Christianus, qui fidem Christianam semel toto corde amplexus est, nec postea ab ea defecit, nec de ejus veritate dubitavit, non repetat sæpius actus fidei, ita ut non solum ratione primæ voluntatis non retractatæ, sed etiam ob repetitos sæpe actus, censeatur habitualiter, et moraliter in eadem fide perseverare, et eam credere : imo, ut notavi in tractatu *de Gratia*, vix contingit, hominem Christianum exercere aliquod opus honestum, vel resistere alicui tentationi, et satisfacere alicui præcepto ex fine bono, nisi interveniente aliquo fidei actu, sine quo S. Augustinus vix agnovit in homine infideli actum aliquem undequaque honestum, et per consequens actus omnes honesti, et undequaque laudabiles, qui reperiuntur in homine fideli, fidei tribuendi sunt, cujus regulam et directionem, ut magis certam et securam, consulit statim homo, quoties opus aliquod honestum exercendum occurrit. Quare cum materia hæc honeste, et inhoneste operandi adeo frequenter occurrat, non est dubitandum de exercitio plusquam sufficienti actuum fidei ad satisfaciendum ejus præcepto.

Aliqui præterea casus enumerari solent, in quibus sit obligatio indirecta exercendi actum fidei. Primus est, quando urget gravis tentatio, quæ non nisi fidei scuto superari possit, juxta illud II *Petri* v, 9, *cui resistite fortes in fide*. Quod idem est, quando sit necessaria oratio ex fide orta. Quem casum rarum esse notat Coninch ubi supra n. 215. Addo ego, frequentius aliquem obligari in iis casibus ad orationem, juxta illud Christi consilium, *vigilate et orate, ne intretis in tentationem;* de quo etiam monemur in Tridentino sess. VI, cap. XI, in illis verbis : « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis. » Raro autem obligatur tunc homo ad fidem : quia licet oratio ipsa debeat oriri ex fide. *Quomodo enim invocabunt eum, in quem non crediderunt?* Ipsa tamen fides jam præcedit, cum vix contingat hominem gravi adeo tentatione oppugnari, quin statim fides proponat motiva revelata ad resistendum tentationi præsenti.

46 Alii casus enumerantur in quibus est obligatio indirecta exercendi actum fidei. Quando urget gravis tentatio

Matt. XXVII, 41.

Quando est necessaria oratio ex fide orta.

Rom. x, 14.

Hæc obligatio fidei habendæ ad vincendam tentationem, a fortiori et multo magis locum habebit, quando tentatio vehemens sit contra ipsammet fidem, quo casu continget aliquando actum fidei necessarium esse ad resistendum tentationi contra fidem. Addit autem Suarez sect. v. nu. 6, obligationem tunc non esse indirecte, sed directe ab ipsa virtute fidei : quod verissimum est, cum tunc non exigatur fides propter aliud, sed ad conservandam ipsam fidem, et ex obligatione solum ipsius fidei. Monet tamen Coninch

47 Et maxime quando tentatio vehemens sit contra ipsam fidem.

Digitized by Google

ubi supra nu. 214, raro contingere, quod actus positivus fidei sit necessarius ad resistendum, cum possit sæpe id fieri cogitationem ad aliud divertendo : imo nota cum Sanchez ubi supra n. 3, qui affert Ledesmam, scrupulosis consulendum non esse in eo casu hoc remedium exercendi tunc actum fidei, quia scrupulis vexati fingunt sibi semper periculum amittendi fidem, cum tamen in ea sint firmi, et ideo torquent se repetendo continuo actum fidei ut certi sint, quod fidem non negarunt.

48 Quando occurrit occasio confitendi exterius fidem præsertim coram tyranno.

Secundus casus est similis huic, quando occurrit occasio confitendi exterius fidem præsertim coram tyranno. Ita cum aliis Suarez sect. v, n. 6, Sanchez d. c. I, n. 3, Coninch ubi supra n. 217, et alii quos refert, et sequitur Castr. Palao tom. I *Operis moralis* tract. IV, disp. I, puncto XII, n. 6. Supponit autem Suarez obligationem tunc esse directam ex ipsa virtute fidei : quod tamen negare videtur Sanchez dicens, obligationem illam esse per accidens ratione præcepti adjuncti, quod videtur intelligere de præcepto confitendi fidem, ad cujus observantiam necesse est eam fidem interius amplecti. Sed certe si periculum sit in ea gravi oppugnatione succumbendi, et a fide deficiendi, ipsa fides obligabit jam directe ad suum actum, ne deficiat fides, ut diximus de patiente gravem tentationem contra fidem, ad quam superandam necessarius sit actus fidei. Quando vero non esset periculum amittendi interius fidem, sed solum illam exterius ficte negandi ad fugienda tormenta, obligatio ad actum internum non erit directa, et per se ex præcepto credendi, sed ex præcepto confitendi fidem. An vero præceptum confitendi fidem exterius oriatur ex virtute fidei, an ex alia peculiari virtute, dicemus inferius agentes de actu fidei externo, seu de præcepto confessionis fidei. Aliqui tamen hunc casum intelligere videntur solum, quando coram tyranno ita graviter urgetur fidelis, ut periclitetur ejus constantia, nisi se ipsum per fidem actualem confirmet : ita indicat Sanchez ponens hanc obligationem, « quando tenetur quispiam aliquid exterius facere, quod neque commode præstaret sine interno actu fidei, ut si teneatur tunc ipsam fidem exterius confiteri. » Quare si ita esset firmus habitualiter in fide, ut sine repetitione novi actus expliciti, posset commode illam confiteri, non videtur agnoscere eam obligationem : idem videtur sentire Castro Palao loco citato ponens hanc obligationem, « si graviter ab aliquo tyranno de fide tenteris ; et quia aliquo medio te debes munire in tam gravi conflictu ne pereas. » Si ergo ob firmitatem habitualem tota illa tentatio leviter aliquem oppugnet, non videtur agnosci obligatio nova repetendi assensum fidei. Quod vero addunt Coninch, et Castro Palao, nisi tunc actu credamus fidem nostram esse veram, vix, aut nullo modo percipi quomodo possimus eam constanter confiteri, difficile est. Nam frequenter, qui fidem in eo conflictu negant, non eam negant interius, sed solum exterius ad vitandam mortem, vel tormenta, ex quorum metu procedit defectio illa externa, et non ex defectu fidei internæ, cum ea non amittatur. Quare licet actu crederent eam esse veram, non minus negarent exterius ex metu tormentorum. Quod si interius etiam a fide deficiant, jam tunc manifeste peccatur contra obligationem directam ipsius fidei ad actum internum. Aliunde vero ex ipsa rei natura non videtur simpliciter necessarius actualis assensus fidei ad illam exterius etiam vere confitendam. Nam qui interrogatur de sua sententia in aliquo alio puncto, sufficit, quod recordetur se semper fuisse in tali sententia, nec eam unquam mutasse, ut possit vere dicere se habere talem sententiam, licet actu non formet novum assensum illius. Verba enim illa satis verificantur de sententia, quam habitualiter habet, et hunc sensum apud audientes generant. Similiter ergo ad vere confitendam fidem sufficiat ex natura rei quod recordetur se eam amplexum fuisse, nec unquam retractasse, sed semper in eadem moraliter perseverasse : hunc enim habitualem statum et sensum suum significat. Credo itaque de facto, moraliter loquendo, vix unquam contingere, quod homo fidelis, præsertim a tyranno cum minis interrogatus, fidem confiteatur sine actu interno ejusdem fidei. Quia propositis novis motivis saltem extrinsecis ad fidem deserendam, statim fides ad examen vocatur ; quod si in ea persistitur, non id fit sine amore et affectu efficaci erga fidem. Sicut si propositis magnis motivis ad violandam castitatem, in ea persistit homo, non id contingit sine affectu efficaci positivo erga castitatem. Posito autem efficaci affectu novo erga fidem, statim fides ipsa in intellectu exercetur, qui omnino dependet in eo assensu, et determinatur ab affectu efficaci voluntatis.

Digitized by Google

Non tamen apparet repugnantia physica, quod homo vellet non negare, sed confiteri fidem absque actu positivo, quo actu repeteret assensum novum fidei. Neque etiam video repugnantiam physicam, quod aliquis non neget interius fidem, et tamen eam non confiteatur exterius, sed potius neget, et hoc absque novo actu fidei positivo, et solum nolendo eam interius negare, sed solum exterius ad vitanda tormenta, vel mortem. Denique non probatur universalis obligatio repetendi semper eo casu actum positivum fidei, cum non probetur esse semper medium necessarium per modum causæ ad confitendam fidem, licet fateor necessitate quadam quasi concomitanti intervenire semper aut fere semper assensum novum fidei, quoties in eo conflictu profitetur homo exterius fidem suam, vel saltem ab ea interius non deficit. Si autem necessarius sit actus positivus fidei ad eam tunc profitendam, vel etiam interius retinendam, jam tunc erit obligatio exercendi talem actum juxta regulas supra traditas.

49 actus præ- o ne- rius n arti- lo rtis.

Tertius casus, quo fidei actus ex præcepto necessarius est, assignari solet articulus mortis. Ita cum aliis Suarez sect. v, n. 6. Castro Palao ubi supra n. 2, quam obligationem Suarez videtur probare ex periculo, Palao autem ex obligatione exercendi tunc alios actus spei, charitatis, etc. ad quos prærequiritur fides. Hoc tamen non approbat Sanchez, a quo immerito pro se citatur Suarez, imo dicto n. 3, aperte dicit, id sibi non placere, quia nullo textu aut ratione probatur, atque ideo ex hac articuli mortis ratione non teneri hominem ad fidei actum eliciendum, nisi concurrerent aliæ circumstantiæ, quæ tunc obligarent, ut graves fidei tentationes. Et postea c. xxxv, n. 9, reprobat etiam sententiam ponentem obligationem ad actum charitatis propter articulum mortis instantem, quia aliis remediis, inquit, potest se homo tunc adversus dæmonis tentatationes communire, ut oratione, invocando divinam opem, et incumbendo in ea virtutis opera, contra quam tentationes infestant. Et quidem quod attinet ad tentationes, et remedium contra illas, non videtur illa esse universalis obligatio, cum plures moribundi eas tunc non patiantur. Quod vero attinet ad necessitatem fidei ad actum charitatis, et spei, quos tunc oportet elici, pendet ex ea quæstione, an præceptum charitatis obliget ad ejus actum in articulo mortis, quando jam homo in vita charitatis actus exercuerat; de quo dicendum est infra, agendo de præcepto charitatis.

Quartus casus assignari solet, quando quis suscipere debet aliquod sacramentum, tunc enim debet præmittere actum fidei circa veritatem, et efficaciam illius sacramenti, ita Castro Palao, ubi supra n. 2, et Coninch nu. 217, dicentes, id præsertim habere locum in susceptione eucharistiæ, in qua tenemur credere Christum in ea contineri. Hi autem auctores meo judicio, idem multo magis deberent dicere in casu, quo aliquis ministrat et confert active aliquod sacramentum : nam minister conficiens sacramentum, debet habere intentionem illud conficiendi, et per consequens debet habere intentionem operandi ut minister Christi, alioquin non potest conficere sacramentum, nisi nomine Christi et ut ejus minister operetur : debet ergo credere sacramentum illud institutum fuisse a Christo, cujus nomine confici debet, imo idem debent etiam consequenter dicere de oblatione sacrificii missæ, ut non solum requiratur actus fidei in sacerdote offerente, hic enim cum et conficiat et suscipiat sacramentum, jam aliunde debet ratione sacramenti actum fidei exercere in ea sententia, sed etiam in aliis missam audire volentibus, qui eo ipso volunt suo modo, medio sacerdote, et cum ipso sacrificium illud offerre, debent ergo credere, ibi contineri verum sacrificium a Christo institutum habens efficaciam ex Christi institutione ad plures effectus, ut hac intentione offerant illud sacrificium ex potestate a Christo relicta ad consequendos ejus effectus. Quæ cum ita sint, adhuc P. Suarez ubi supra sect. v, n. 2, dicit : « Actum fidei non esse simpliciter necessarium ad audiendam missam modo sufficienti ad illud præceptum implendum. Satis enim est, ibi adesse cum attentione et intentione colendi Deum, vel offerendi sacrificium, quæ omnia possunt fieri etiamsi proprius actus internus fidei non exerceatur, quamvis ergo illa sit optima opportunitas exercendi actus fidei ; non possumus tamen cum fundamento dicere, quod sit necessitas præcepta. » Hæc Suarez, cui subscribit Palao ubi supra n. 2, nullum assignans discrimen inter oblationem sacrificii et receptionem sacramenti cujuslibet, ad quam dixerat esse necessarium ex præ-

50 Item quando quis suscipere debet aliquod sacramentum.

Digitized by Google

cepto exercere actum fidei. Suarez autem de susceptione sacramenti nihil dixit.

51 Ego magis credo, in iis omnibus intervenire debere aliquem actum fidei saltem implicitum, et in confuso, quatenus ex memoria notitiæ per fidem comparatæ habet fidelis intentionem ministrandi, vel suscipiendi sacramenti, vel offerendi sacrificium, aut saltem conferendi cum sacerdote, quando adesse vult oblationi. Nam licet ad valorem horum actuum sufficeret intentio orta etiam ex fide humana, qua homo velit facere illum actum validum, quantum valere possit; hoc enim modo Judæus etiam, et Paganus valide baptizaret volens id facere juxta Christi institutionem, si forte fuerit talis institutio : de facto tamen in homine fideli videtur requiri, ut debito modo operetur, intentio absoluta orta aliquo modo ex doctrina ipsius Christi. Quod videtur a posteriori ex eo quod omnes supponunt requiri de facto necessitate præcepti in omnibus, fidem explicitam de iis saltem sacramentis, quæ omnibus necessaria sunt necessitate medii, vel præcepti; de aliis vero sacramentis requiri fidem explicitam in iis, qui ea suscepturi sunt. Voluit ergo Christus, ut sua revelatio de sacramentis ad eos explicite perveniret, et ab eis attentionem et fidem explicitam de iis objectis petiit. Non videtur autem hanc fidem explicitam ab iis petiisse ad alium magis finem, quam ad hunc, ut cum ea fide, et intentione inde orta conferrent, vel susciperent ejusmodi sacramenta, alioquin cur magis eam fidem explicitam petit ab eo, qui suscepturus, est sacramentum matrimonii, v. g. quam ab eo, qui non est suscepturus, nisi ut ea fide instructus debito modo intendat illud sacramentum suscipere? Ratio autem congruentiæ esse potuit, quia ut ea sacramenta debito modo conferantur, vel recipiantur, oportet per se loquendo ea cognoscere, et discernere ab aliis signis et rebus non solum profanis, sed etiam sacris, quæ talem efficaciam infallibilem non habent ad eos effectus causandos : ex eo enim quod conferant infallibiliter gratiam sanctificantem, oritur obligatio in conferente ea conferendi in statu gratiæ, ut probavi disp. VIII *de Sacrament. in genere* sec. X, n. 142 et seqq. et obligatio etiam in suscipiente afferendi statum gratiæ vel saltem dispositionem ad illam in iis sacramentis, quæ per se ordinantur ad dandam primam gratiam. Requiritur ergo notitia dijudicans signa illa ab aliis signis non habentibus illam infallibilem significationem, et efficaciam. Unde Paulus in suscipiente eucharistiam petiit, quod dijudicaret cibum illum ab aliis cibis: quod idem cum proportione dici potuit de aliis sacramentis. Hæc autem notitia non solum debuit esse de infallibi efficacia sacramenti, sed etiam infallibilis ipsa in se, quantum fieri poterat, et per consequens orta aliquo modo ex fide, et fundata in divino testimonio. Nam ad hoc, ut efficacius, et debito modo intendat effectum sacramenti, qui illud, vel confert vel suscipit, multum refert, quod infallibiliter credat, et cognoscat sacramenti efficaciam, et ut reverenter, et debito modo afficiatur, v. g. erga venerabilem eucharistiam, multum refert infallibiliter credere Christi præsentiam in eo sacramento. Quare cum Christus exigat fidem explicitam de sacramentis ab iis, qui ea debent vel conferre, vel suscipere, non apparet ut dixi, ad quid magis eam fidem exigeret, quam ut debito modo conferrentur et reciperentur, et per consequens, ut voluntas conferendi, vel recipiendi ab ea fide procederet, cum fides quoad eam partem magis sit practica, quam speculativa. Quod idem cum proportione dicendum videtur de sacrificio missæ, cujus fides explicita ad hoc potissimum exigi videtur in offerentibus, ut debito modo illud offerant, cognoscentes ex divino testimonio quid ibi offeratur, et dijudicantes actionem illam ab aliis actionibus non solum profanis, sed etiam sacris, quæ talem efficaciam, aut dignitatem non habent. Nec oportet anxium aliquem esse, aut sollicitum hac de causa de eliciendo et exercendo actu fidei, antequam sacramentum conferat, vel recipiat, vel missæ intersit : nam si semel fidem habuit explicitam de his mysteriis, et objectis, prout debuit habere; eo ipso quoties vult actiones illas sacras exercere, voluntas illa procedit a fide saltem confusa, quam in memoriam revocat: quia vult objectum illud propter bonitatem in ipso apparentem : hanc autem bonitatem exquirit ab intellectu per meliorem et certiorem viam, qua ejus notitia ab intellectu habetur : quare eo ipso intellectus proponit notitiam ex fide habitam, quæ certissima et tutissima est : sicut si haberet notitiam unam probabilem, et alteram evidentem de bonitate objecti, non proponeret solum probabilem, relicta evidenti,

Digitized by Google

sed hanc potius primo loco proponeret, ut magis suam sententiam firmaret.

SECTIO III.

Quorum objectorum necessaria fuerit ex præcepto fides explicita ante adventum Christi.

52 Restat nunc in particulari videre, quorum objectorum necessaria sit ex præcepto fides explicita, in quibus non numeramus illa, quorum fidem explicitam diximus supra esse necessariam necessitate medii. Quia tamen hæc obligatio non est eadem, et æqualis pro omni statu, et pro omnibus personis : agemus in primis de statu legis antiquæ, et ante evangelium, et postea de statu legis evangelicæ, et de variis classibus personarum, quæ in eo statu continentur.

In primis certum est, necessariam fuisse in toto illo tempore ex præcepto fidem eorum objectorum, quam disp. præcedenti diximus esse necessariam necessitate medii, atque ideo fidem unius Dei remuneratoris; quia media omnia necessaria ad salutem, quæ pendent a nobis, necessaria etiam sunt de necessitate præcepti, cum homo debeat sub peccato procurare salutem æternam, et per consequens apponere media omnia ad eamdem salutem necessaria. Unde necessaria etiam erat fides de immortalitate animæ, saltem præscindendo ab eo, quod anima esset immortalis ex natura sua, vel ex dono, et voluntate Dei superaddito, quam fidem diximus disp. præcedenti sect. v, necessariam esse necessitate medii, cum non possit credi sufficienter remuneratio Dei æterna, nisi credatur anima ipsa in æternum victura. Quid autem dicendum sit de aliis attributis Dei, ut creatoris, gubernatoris, etc. constat ex iis, quæ eo loco dicta sunt.

53 [An] in statu legis naturæ esset obligatio credendi æternitatem pœnarum. Dubitat Suarez in præsenti disp. XIII. sect. III, n. 3. an in statu legis naturæ esset obligatio credendi æternitatem pœnarum, quod ipse dubium judicat propter imperfectionem illius status, licet per se loquendo probabilem putet partem affirmantem : quam ego procul dubio veram existimo : quia fides sola pœnæ temporalis non sufficeret moraliter loquendo, ad coercendam licentiam peccandi in natura corrupta, et ad continendos homines in perfecta observantia totius legis naturalis. Unde in veteri etiam testamento æternitas pœnæ credebatur, utique non nisi ex revelatione Dei, quæ habebatur per traditionem perpetuam. *Isaiæ* XXXIII, 14. *Quis poterit habitare de vobis cum igne devorante? Quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis?* et cap. ult. *Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur.* Isa. LXI, 24. *Judith* XVI, 21. *Dabit enim ignem, et vermes in carnes eorum, ut urantur, et sentiant usque in sempiternum.* Quo etiam sensu intelligi solet illud *Ecclesiastes* XI, 3. *Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Et quidem cum crederent impium non posse ad vitam ingredi, et unumquemque judicandum esse secundum opera, quæ in hac vita gessit, non poterant credere pœnam impiorum habituram finem, ut tandem aliquando impii ad requiem transirent : alioquin idem credidissent de diabolo, aliquando a pœna solvendum et beatum futurum; quam ignorantiam adeo crassam non possumus fidelibus legis antiquæ tribuere.

54 An esset obligatio credendi resurrectionem. Dubitat etiam secundo Suarez n. 4. de fide resurrectionis, quia hæc fides nec ita est per se necessaria, nec expresse, aut distincte in lege naturæ omnibus proponebatur. Ego tamen in primis non dubito, quod Deus hunc etiam articulum in eo statu revelaverit. Nam Job, qui extra legem scriptam erat, satis distincte et expresse resurrectionis fidem profitebatur, ut constat ex verbis illis cap. XIX, 25. *Scio, quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra resurrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum*, etc. et Machabæi pueri firmissime eamdem fidem profitebantur *Machab.* II, cap. VII, 9. *Rex mundi defunctos nos pro suis legibus in æternæ vitæ resurrectione suscitabit.* Et rursus tertius frater, cum lingua, et manus ei amputarentur, dicebat : *E Cœlo ista possideo, sed propter Dei legem nunc hæc ipsa despicio, quoniam ab ipso me ea recepturam spero.* Ibid. 11. Et quartus itidem repetebat; *Potius est ab hominibus morti datos spem expectare a Deo, iterum ab ipso resuscitandos : tibi enim resurrectio ad vitam non erit :* Ibid. 14. hoc est, ad vitam beatam. Quam nimirum fidem a beata eorum matre didicerant dicente, *Creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium inveniet originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet, et vitam.* Ibid. 22. Denique hanc fidem communem fuisse justis, et fidelibus, constat ex iis, quæ in eodem lib. cap. XII, 43, in fine dicuntur de Juda, *Qui duodecim millia drachmas ar-*

Digitized by Google

genti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans (nisi enim eos, qui ceciderant, resurrecturos speraret, superfluum videretur, et vanum orare pro mortuis) et quia considerabat, quod hi, qui cum pietate dormitionem acceperant optimam haberent repositam gratiam. Quæ omnia ostendunt aperte, præcessisse Dei revelationem de resurrectione futura, sine qua revelatione non potuisset ita firmiter credi, quæ revelatio per traditionem perpetuam apud fideles conservabatur. Si autem Deus eum articulum expresse revelaverat, prout fatendum videtur, eo certe animo id fecit, ut ab omnibus explicite crederetur, et hac fide, et spe resurrectionis futuræ excitarentur ad divinæ legis observantiam, et ad patientiam religiosam in laboribus vitæ præsentis : quam necessitatem hujus fidei agnoverunt Apostoli, dum in symbolo hunc etiam articulum resurrectionis futuræ, necessario ab omnibus explicite credendum proposuerunt.

55 An fides explicita de peccato originali fuerit tunc necessaria.

Dubitatur de tertio peccato originali, an fides explicita illius fuerit tunc necessaria. Granado in præsenti controversia I, tract. X. disp. XIII, n. 3, dicit, debuisse credi saltem notitia aliqua confusa, vitiatam esse naturam humanam, et indigere aliquo remedio etiam in parvulis. P. Suarez ubi supra n. 4, et alii cognitionem etiam explicitam necessariam fuisse dicunt : quod ego etiam per se loquendo, verum puto. Deus enim non solum manifestaverat vitium aliquod naturæ in confuso, sed maculam spiritualem peccati a posteris Adæ contrahendam : quod totum ex Dei revelatione credebatur, ut constat ex cap. VI, 7 *Osee*, ubi de Adæ posteris dicitur : *Ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi prævaricati sunt in me ;* id est, in paradiso, ut exponit Hieronymus ibi, et Paulus id etiam explicuit dicens, *Omnes in Adam peccavisse*. Et clarius id professus est Job intra cancellos legis naturæ existens, dum c. XIV, 4, dixit : *Nemo mundus a sorde, neque infans, cujus est unius diei vita super terram*, ut legunt Septuaginta, vel juxta nostram vulgatam : *Quis enim mundus a sorde? at nemo etsi unus dies sit vitæ ejus super terram.* Et David *Psal.* L, 7. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Ubi, ut notavit S. Thomas 1, 2, qu. LXXXIII, art. 2 ad 1, Scripturarum more numerus pluralis pro singulari positus est; seu, ut alii volunt, quia peccatum originale continet virtute alia peccata, quorum est radix : nec potuit loqui David de peccatis suorum parentum in ejus generatione commissis, ut notavit idem S. Thomas IV, *Contra gentes*, cap. L, cum David ex legitimo matrimonio, et ex piis ac honestis parentibus natus sit, in quibus matrimonii legitimns usus peccatum non erat.

Accedit, quod post peccatum Adæ necessarium erat etiam pro parvulis remedium, vel circumcisionis ; vel legis naturæ a Deo institutum ad delendum peccatum originale : ergo debebant homines habere notitiam illius mali, ad cujus remedium necessarium erat illud sacramentum. Quod quidem probat, non solum in confuso, sed in particulari præceptam fuisse notitiam peccati : non enim sciebant solum fideles, posteros esse vitiatos præscindendo a vitio, et damno corporali et spirituali ; quia experientia ipsa constabat per sacramentum illud parvulis applicatum nullo prorsus corporali, et visibili malo, vel contagio eos liberari, sed obnoxios adhuc manere morti, morbis, et aliis omnibus malis, et calamitatibus, ac miseriis corporalibus, sicut pueros alios ; quibus tale remedium non applicabatur : credebant ergo esse remedium contagii, et morbi invisibilis et spiritualis a quo invisibiliter liberarentur. Adde, necessariam tunc fuisse saltem ex præcepto fidem unius mediatoris, et redemptoris venturi; non autem debebat credi venturus ad mortem corporalem auferendam, vel alias miserias temporales. Ergo ad vivificandos homines vita spirituali, quam per Adæ peccatum amiserant; Dixi tamen *per se loquendo* necessariam fuisse hanc fidem de peccato originali, quia per accidens ratione ignorantiæ, et imperfectionis illius status, potuit saltem in aliquibus remanere sine culpa notitia valde confusa ruinæ spiritualis contractæ, præsertim cum tota ea revelationis notitia traditione potissimum et doctrina per manus tradita conservaretur prout etiam fatetur Suarez loco citato. 56

57 An etiam tunc deberet explicite credi mundum esse conditum ab æterno sed in tempore.

Quarto. Dubitari potest, an sicut exigebatur fides explicita de Deo creatore hujus universi, sic etiam deberet explicite credi, quod non ab æterno, sed in tempore illud condidisset. Negat Granado ubi supra n. 3, et Suarez disp. XIII, sect. IV, n. 6, esse, vel fuisse obligationem præsertim gravem de hoc articulo explicite credendo; non enim videtur adeo necessarius. Bannes vero in

Digitized by Google

præsenti qu. II, art. 7, dicit incertum esse, licet ipse probabilius putet debere explicite credi creationem in tempore; ego tamen percipere non possum, quomodo posset stare fides de natura humana vitiata in universum per culpam originalem sine notitia primi hominis, a quo tota humana natura procedit, et in quo tota vitiata fuit. Si autem perveniatur ad unum primum hominem, jam non fuerunt generationes humanæ ab æterno, sed incipere debuerunt in tempore determinato.

les toris iri ne- ia.

Denique his omnibus addenda est fides mediatoris venturi, quæ esto non fuerit necessaria necessitate medii; necessitas tamen præcepti non videtur neganda non solum in lege scripta, in qua notitia clarior erat, et omnia sacrificia, et ceremoniæ illius legis Christum significabant et promittebant, sed etiam in statu legis naturæ, in qua omnes etiam gratiæ conferebantur intuitu Christi venturi, et propter ejus merita, et ideo ab ipso initio voluit Deus hac spe redemptoris futuri fovere fidem hominum, et eorum spem, quam saltem necessitatem præcepti significant plura loca, quæ adducta sunt disp. præcedenti, dum ageremus de fide necessaria necessitate medii. Eodem modo necessaria erat necessitate præcepti fides de efficacia sacramenti, quod datum fuerat in eo statu in remedium peccati originalis, quodcumque illud esset: quia eo ipso, quod institutum fuit a Deo, ut medium necessarium ad salutem saltem pro parvulis, voluit, quod omnes haberent notitiam illius medii, ut possent quando oporteret, illud adhibere. Unde idem credo de efficacia pœnitentiæ, et contritionis, et de ejus necessitate ad salutem post peccatum mortale: nam sicut nunc est obligatio ad fidem de baptismo, et de ejus necessitate, eo quod sit institutus a Deo ut medium necessarium ad salutem; ita propter eamdem rationem videtur idem dicendum de notitia contritionis et necessitatis illius. Nam sicut baptismus ex libera institutione Dei habet talem efficaciam; ita contritio eam habet ex institutione libera Dei, qui, ut suppono ex dictis in tomo *de Pœnitentia*, potuit non dare hanc efficaciam contritioni, ut ea posita condonaretur peccatum, sicut potuit etiam minus exigere ad illud condonandum, sicut nunc de facto posita sola attritione cum Sacramento baptismi, vel pœnitentiæ confert primam gratiam. Oportuit ergo in lege etiam naturæ credere efficaciam, et necessitatem contritionis ad expianda peccata, et quid Deus circa hoc statuisset.

Jam vero in lege scripta fatendum est fuisse ex præcepto necessariam fidem aliorum etiam objectorum: nam licet non omnia, quæ Deus in eo statu revelavit, ita pertinerent ad omnes, ut a singulis exigeretur notitia et fides explicita; multa tamen erant, quæ ad omnes pertinebant, et quorum fides explicita a singulis exigebatur. Et quidem Suarez ubi supra n. 5 et 6 vult, non fuisse peculiare præceptum in lege scripta de fide explicita, quæ non esset de aliquo objecto operabili, quod in ea lege præciperetur, ut de circumcisione, de sacrificiis specialibus, etc. pro quo affert S. Thomam in præsenti qu. XVI, art. 1. Sed ibi S.Thomas nihil dicit, cum jam ibi non agat de fide et de re ipsa negari non potest, quod in statu legis scriptæ necessaria esset ex præcepto fides aliquorum objectorum, quæ non erant operabilia, ut de exitu filiorum Israel ex Ægypto, cujus notitiam, et mirabilium quæ tunc Deus fecit, volebat Deus permanere semper in populo illo, juxta illud *Psalmi* LXXVII, 5. *Quanta mandavit Patribus nostris nota facere ea filiis suis, Filii qui nascentur, et exsurgent et narrabunt filiis suis,* et alibi sæpe. Erit autem quæstio de vocibus, an hæc fides dici possit aliquo modo de objecto operabili, quatenus conducebat ad melius exercenda sacrificia, et cæremonias præceptas, per quas repræsentabatur memoria illorum beneficiorum præceptorum: hoc enim sensu etiam fides Trinitatis, et Incarnationis poterit apud nos dici de objecto operabili, quatenus conducit ad melius exercenda sacramenta, et sacrificia legis evangelicæ, in quibus mysterium Trinitatis, aut Incarnationis exprimitur, vel supponitur. Negari etiam non potest fuisse tunc necessariam necessitate præcepti ultra fidem, quæ exigebatur in lege naturæ, fidem etiam explicitam de institutione eorum sacrificiorum, sacramentorum, et rituum, quorum observatio omnibus præcipiebatur. Lex enim Dei, cum universalis esset, ad hoc lata fuerat, ut omnibus intimaretur, et ab omnibus acceptaretur, et per consequens, ut omnes notitiam haberent legis illius a Deo latæ. Ad quem etiam finem puto, necessariam tunc fuisse ex præcepto fidem de lege ipsa decalogi a Deo Moysi data, cujus præcepta, licet majori ex

59 In lege scripta fuit ex præcepto fides aliorum etiam objectorum.

Digitized by Google

parte essent contenta in lege naturæ; voluit tamen Deus specialiter eadem præcepta promulgare, ut majorem haberent auctoritatem apud illum populum et firmius retinerentur, cum lumen naturæ potuisset sibi relictum facile in multis illorum errare, vel certe laborare ignorantia culpabili, prout notavit etiam Suarez ubi supra n. 4. Voluit quippe Deus magister specialis esse populi illius in iis omnibus, quæ ad salutem ei necessaria erant, ut vel sic ex fide viveret, et operaretur ea omnia, quæ ad salutem consequendam, vel augendam conducere poterant juxta illud *Psal.* CXLVII, 19, *Qui annuntiat verbum suum Jacob, justitias, et judicia sua Israel.* Et certe constat legem tanto apparatu a Deo latam, et in duas tabulas reductam, suoque digito exaratam, ad hunc finem ita fuisse promulgatam solemniter, ut ab omnibus Israeliticis compendiose teneretur, et religiose observaretur, quod sine illius fide fieri non poterat.

SECTIO IV.

Quorum objectorum fides explicita necessaria sit ex præcepto in lege evangelica.

60 Certum est, necessariam in primis esse ex præcepto fidem explicitam illam, quæ est necessaria ex necessitate medii ad salutem, de qua dictum est disput. præcedenti; quia ut sæpe diximus, media necessaria ad salutem, quæ a nobis pendent, necessaria etiam sunt necessitate præcepti, quo quis tenetur salutem propriam procurare, et media omnia apponere ad eamdem salutem necessaria. Ultra hæc etiam aliqua ex præcepto omnibus fidelibus credenda vel scienda proponuntur, de quibus quæ, et qualia sint, variæ sunt doctorum sententiæ.

Prima sententia. Prima sententia refertur eorum, qui dicunt, sufficere Christiano in communi credere ea omnia, quæ Ecclesia catholica credit, licet non descendat ad particularia. Pro hac sententia D. Thomas, Sanchez lib. II *in Decalogum* cap. III, n. 4, et alii communiter referunt aliquos canonistas, Innocentium, Joannem Andream, Abbatem, Hostiensem, Imolam, Ananiam, Baldum, Zanchinum, et Summam Rosellam, in qua verbo *fides* n. 1, petitur solum fides Dei remuneratoris, et punitoris: quibus addi solent Guilielmus Parisiensis in tract. *de fide* §, *postquam autem* circa finem, et Altissiodor. lib. III *Summæ* tract. III, cap. I, qu. V. Quorum sententiam, ut erroneam damnant Valentia, et Ledesma, quos refert, et sequitur Sanchez ubi supra; imo Bannes apud eumdem dicit esse hæreticam. Nam in *direct. Inquisitorum* II part. qu. X, hæresi VIII, refertur ab Eymerico censura ab Inquisitoribus lata de mandato Gregorii Papæ XI, cum consilio Cardinalium et theologorum, qua articulus hic damnatus fuit. « Quod laici non tenentur ad aliquem articulum fidei explicite credendum, sed sufficit illis ista conclusio in genere, quod credunt omne illud, quod sancta Dei Ecclesia credit. » Sed tamen Suarez in præsenti disp. XIII, sect. IV, n. 1, eos auctores ab hac censura liberat, quia illi non excluserunt omnes prorsus articulos, cum fidem saltem unius Dei remuneratoris explicitam petant.

Omnes tamen theologi communiter, et verissime docent, esse ex præcepto obligationem fidei, et notitiæ explicitæ aliorum articulorum præter illos duos a Deo remuneratore. Quod in primis Suarez ibi n. 2, dicit esse indubitatum quoad omnia, quæ in statu legis naturæ explicite credi debebant, nec id sine errore posse negari. Quod tamen non debuit cum ea universalitate tradi; nam in eo statu, ut supra vidimus, necessaria erat ex præcepto fides et notitia de remedio illo dato a Deo ad expiationem a peccato originali, ut posset debito modo explicari, quæ fides et notitia explicita nunc non est necessaria, et pauci ac docti eam habent. Sicut etiam plurium objectorum notitia explicita exigebatur in lege scripta, quorum a nobis non exigitur, sed aliorum, quæ sunt propria legis evangelicæ. Restat tamen difficultas in iis assignandis, in quibus nostri doctores non consentiunt.

Multi dicunt, eos omnes, et solos articulos debere a singulis explicite credi, quos Ecclesia solemni ritu celebrat, quos congerit late Sanchez ubi supra n. 5. Ad hoc enim ab Ecclesia solemniter celebrantur, ut ab omnibus cognoscantur explicite. Quare alii, qui fatentur debere credi explicite articulos in symbolo contentos, fatentur etiam obligationem sciendi explicite eos, qui ab Ecclesia celebrantur. Ita Coninch disp. XIV, dub. X, n. 190. Hæc tamen obligatio quoad ea omnia, quæ ab Ecclesia celebrantur, communiter rejicitur apud Sanchez ubi supra n. 6. Castro Palao n. 6, cum aliis, quos affert. Et probari potest, quia ex eo, quod

Digitized by Google

Ecclesia celebret festum alicujus sancti, non sequitur, quod singuli fideles debeant scire merita, et sanctitatem illius, aut noscere illum, præsertim si non sit præceptum observandi festum, sed solum fiat officium de illo : imo licet observandum sit festum, sufficit rustico scire, esse præceptum illa die abstinendi ab operibus servilibus et vacandi Deo : ergo licet celebretur etiam mysterium aliquod Christi; ut transfiguratio, circumcisio, præsentatio in templo, etc. non ideo debet imponi rustico obligatio præsertim gravis credendi explicite, vel sciendi illa mysteria.

Communis ergo, et vera sententia docet, obligari fideles singulos ad credendos, et sciendos explicite juxta suam capacitatem articulos, qui in symbolo articulorum continentur, ita Suarez, Sanchez, Coninch. locis citatis, et alii multi, quos ipsi congerunt; in quo tamen observandum est, sermonem esse de symbolo Apostolorum, non de symbolo Athanasii, vel etiam Nicæno, in quibus ad majorem explicationem aliqua addita sunt, quorum notitia non exigitur a singulis fidelibus, ut de processione Spiritus sancti a Patre, et Filio fatentur Suarez n. 17. Coninch. n. 190. Petrus Hurtado disp. XLIV, sect. II, § 10, et alii. Unde nec probo, quod aliqui ex his auctoribus nomine symboli intelligunt, et explicant aliud quoddam symbolum, quod in rudimentis Christianæ doctrinæ idiomate vulgari proponi solet pueris in Hispania, ubi ultra symbolum Apostolorum proponitur symbolum aliud sub nomine quatuordecim articulorum fidei, quorum septem spectant ad divinitatem, et septem ad Christi humanitatem, quos quatuordecim articulos ab aliquibus enumerari dixit S. Thomas in præsenti qu. I, art. VIII, in corpore, quamvis aliqualiter differant ab illis, qui in prædicto puerorum catechismo continentur, quorum articulorum seriem pueri memoriter discunt, et juxta horum articulorum textum aliqui doctores Hispani explicant fidem explicitam necessariam ex præcepto, ita Suarez ubi supra nu. 6 et seqq. Hurtado dict. § 10 et 11. Sanchez n. 6. Granado in præsenti tract. X, disp. III, sect. II, n. 6 et seqq. et alii, qui videntur supponere symbolum illud ex quatuordecim articulis conflatum commune esse toti Ecclesiæ pro instituendis pueris; cum tamen extra Hispaniam non viderim esse in usu. Certe ecclesia Romana in catechismo jussu concilii Trident. et Pii V, ad parochos edito, ut plebem instruant, solum Apostolorum symbolum duodecim articulos continens proponit: sicut etiam in catechismo brevi pro pueris instruendis jussu Clementis VIII, a Roberto Cardinali Bellarmino composito, et edito vulgari lingua ad usum populi Romani, et aliarum ecclesiarum, non proponitur aliud symbolum nisi Apostolorum, et duodecim conflatum articulis, in quibus quidem aliqua explicantur, quæ non explicantur in illis aliis quatuordecim articulis. Quare alii merito solius symboli Apostolorum meminerunt, quando obligationem fidei explicitæ circa præcipuos articulos astruunt.

Porro obligatio hæc universalis notitiæ explicitæ circa materiam symboli Apostolorum colligitur ex usu perpetuo ipsius Ecclesiæ, quæ hanc notitiam a singulis ante, atque etiam post baptismum exigit, ut constat ex conciliis Agathensi, Bracharensi II, et Cabilonensi relatis cap. XX, et seqq. *de consecrat.* dist. IV, et ex Rabano relato ibi in cap. *ante baptismum*, et ex cath. Pii V, ubi dicitur in principio, omnes scire, et credere debere ea, quæ Apostoli certis articulis comprehenderunt: et ex cap. *Deus qui*, de pœnitentiis, et remiss. et ex Augustino lib. VIII *Confess.* c. II. 64 Unde colligitur obligatio universalis notitiæ explicitæ circa materiam symboli Apostolorum?

Ratio hujus obligationis, aliis omissis, hæc est, quia qui Christianam religionem amplectitur, ita debet eam amplecti, ut eam distinguat ab aliis, quæ illa non sunt, et per consequens debet talem fidem credere, quæ distinguat Christianam religionem ab aliis doctrinis, quæ vel sint vel fuerint: alioquin non distingueret religionem Christianam a statu legis naturæ, in quo etiam fideles credebant Deum unum remuneratorem supernaturalem, atque etiam credebant vera quæcumque Deus revelasset et quæ in vera ecclesia ex Dei revelatione haberentur. Christianus autem eo ipso, quod Christianismum profitetur, debet agnoscere, quæ et qualis sit religio cui nomen dat, saltem quoad substantialia capita et fundamenta hujus religionis : indecens enim est velle fieri Christi discipulum, et sequi ejus doctrinam, et simul ignorare prorsus Christi doctrinam quam profitetur. Debet ergo saltem quoad substantialia capita sciri doctrina Christi, ut aliquis vere sit Christi discipulus; quæ substantialia et potissima capita ab omnibus scienda Apostoli divino instinctu disposuerunt in symbolo, ut breviter et facile 65 Ratio hujus obligationis.

Digitized by Google

parte essent contenta in lege naturæ; voluit tamen Deus specialiter eadem præcepta promulgare, ut majorem haberent auctoritatem apud illum populum et firmius retinerentur, cum lumen naturæ potuisset sibi relictum facile in multis illorum errare, vel certe laborare ignorantia culpabili, prout notavit etiam Suarez ubi supra n. 4. Voluit quippe Deus magister specialis esse populi illius in iis omnibus, quæ ad salutem ei necessaria erant, ut vel sic ex fide viveret, et operaretur ea omnia, quæ ad salutem consequendam, vel augendam conducere poterant juxta illud *Psal.* CXLVII, 19, *Qui annuntiat verbum suum Jacob, justitias, et judicia sua Israel.* Et certe constat legem tanto apparatu a Deo latam, et in duas tabulas reductam, suoque digito exaratam, ad hunc finem ita fuisse promulgatam solemniter, ut ab omnibus Israeliticis compendiose teneretur, et religiose observaretur, quod sine illius fide fieri non poterat.

SECTIO IV.

Quorum objectorum fides explicita necessaria sit ex præcepto in lege evangelica.

60 Certum est, necessariam in primis esse ex præcepto fidem explicitam illam, quæ est necessaria ex necessitate medii ad salutem, de qua dictum est disput. præcedenti; quia ut sæpe diximus, media necessaria ad salutem, quæ a nobis pendent, necessaria etiam sunt necessitate præcepti, quo quis tenetur salutem propriam procurare, et media omnia apponere ad eamdem salutem necessaria. Ultra hæc etiam aliqua ex præcepto omnibus fidelibus credenda vel scienda proponuntur, de quibus quæ, et qualia sint, variæ sunt doctorum sententiæ.

Prima sententia. Prima sententia refertur eorum, qui dicunt, sufficere Christiano in communi credere ea omnia, quæ Ecclesia catholica credit, licet non descendat ad particularia. Pro hac sententia D. Thomas, Sanchez lib. II *in Decalogum* cap. III, n. 4, et alii communiter referunt aliquos canonistas, Innocentium, Joannem Andream, Abbatem, Hostiensem, Imolam, Ananiam, Baldum, Zanchinum, et Summam Rosellam, in qua verbo *fides* n. 1, petitur solum fides Dei remuneratoris, et punitoris: quibus addi solent Guilielmus Parisiensis in tract. *de fide* §, *postquam autem* circa finem, et Altissiodor. lib. III *Summæ* tract. III, cap. I, qu. V. Quorum sententiam, ut erroneam damnant Valentia, et Ledesma, quos refert, et sequitur Sanchez ubi supra; imo Bannes apud eumdem dicit esse hæreticam. Nam in *direct. Inquisitorum* II part. qu. X, hæresi VIII, refertur ab Eymerico censura ab Inquisitoribus lata de mandato Gregorii Papæ XI, cum consilio Cardinalium et theologorum, qua articulus hic damnatus fuit. « Quod laici non tenentur ad aliquem articulum fidei explicite credendum, sed sufficit illis ista conclusio in genere, quod credunt omne illud, quod sancta Dei Ecclesia credit. » Sed tamen Suarez in præsenti disp. XIII, sect. IV, n. 1, eos auctores ab hac censura liberat, quia illi non excluserunt omnes prorsus articulos, cum fidem saltem unius Dei remuneratoris explicitam petant.

Omnes tamen theologi communiter, et verissime docent, esse ex præcepto obligationem fidei, et notitiæ explicitæ aliorum articulorum præter illos duos a Deo remuneratore. Quod in primis Suarez ibi n. 2, dicit esse indubitatum quoad omnia, quæ in statu legis naturæ explicite credi debebant, nec id sine errore posse negari. Quod tamen non debuit cum ea universalitate tradi; nam in eo statu, ut supra vidimus, necessaria erat ex præcepto fides et notitia de remedio illo dato a Deo ad expiationem a peccato originali, ut posset debito modo explicari, quæ fides et notitia explicita nunc non est necessaria, et pauci ac docti eam habent. Sicut etiam plurium objectorum notitia explicita exigebatur in lege scripta, quorum a nobis non exigitur, sed aliorum, quæ sunt propria legis evangelicæ. Restat tamen difficultas in iis assignandis, in quibus nostri doctores non consentiunt.

Multi dicunt, eos omnes, et solos articulos debere a singulis explicite credi, quos Ecclesia solemni ritu celebrat, quos congerit late Sanchez ubi supra n. 5. Ad hoc enim ab Ecclesia solemniter celebrantur, ut ab omnibus cognoscantur explicite. Quare alii, qui fatentur debere credi explicite articulos in symbolo contentos, fatentur etiam obligationem sciendi explicite eos, qui ab Ecclesia celebrantur. Ita Coninch disp. XIV, dub. X, n. 190. Hæc tamen obligatio quoad ea omnia, quæ ab Ecclesia celebrantur, communiter rejicitur apud Sanchez ubi supra n. 6. Castro Palao n. 6, cum aliis, quos affert. Et probari potest, quia ex eo, quod

Digitized by Google

Ecclesia celebret festum alicujus sancti, non sequitur, quod singuli fideles debeant scire merita, et sanctitatem illius, aut noscere illum, præsertim si non sit præceptum observandi festum, sed solum fiat officium de illo : imo licet observandum sit festum, sufficit rustico scire, esse præceptum illa die abstinendi ab operibus servilibus et vacandi Deo : ergo licet celebretur etiam mysterium aliquod Christi; ut transfiguratio, circumcisio, præsentatio in templo, etc. non ideo debet imponi rustico obligatio præsertim gravis credendi explicite, vel sciendi illa mysteria.

Communis ergo, et vera sententia docet, obligari fideles singulos ad credendos, et sciendos explicite juxta suam capacitatem articulos, qui in symbolo articulorum continentur, ita Suarez, Sanchez, Coninch. locis citatis, et alii multi, quos ipsi congerunt; in quo tamen observandum est, sermonem esse de symbolo Apostolorum, non de symbolo Athanasii, vel etiam Nicæno, in quibus ad majorem explicationem aliqua addita sunt, quorum notitia non exigitur a singulis fidelibus, ut de processione Spiritus sancti a Patre, et Filio fatentur Suarez n. 17. Coninch. n. 190. Petrus Hurtado disp. XLIV, sect. II, § 10, et alii. Unde nec probo, quod aliqui ex his auctoribus nomine symboli intelligunt, et explicant aliud quoddam symbolum, quod in rudimentis Christianæ doctrinæ idiomate vulgari proponi solet pueris in Hispania, ubi ultra symbolum Apostolorum proponitur symbolum aliud sub nomine quatuordecim articulorum fidei, quorum septem spectant ad divinitatem, et septem ad Christi humanitatem, quos quatuordecim articulos ab aliquibus enumerari dixit S. Thomas in præsenti qu. I, art. VIII, in corpore, quamvis aliqualiter differant ab illis, qui in prædicto puerorum catechismo continentur, quorum articulorum seriem pueri memoriter discunt, et juxta horum articulorum textum aliqui doctores Hispani explicant fidem explicitam necessariam ex præcepto, ita Suarez ubi supra nu. 6 et seqq. Hurtado dict. § 10 et 11. Sanchez n. 6. Granado in præsenti tract. X, disp. III, sect. II, n. 6 et seqq. et alii, qui videntur supponere symbolum illud ex quatuordecim articulis conflatum commune esse toti Ecclesiæ pro instituendis pueris; cum tamen extra Hispaniam non viderim esse in usu. Certe ecclesia Romana in catechismo jussu concilii Trident. et Pii V, ad parochos edito, ut plebem instruant, solum Apostolorum symbolum duodecim articulos continens proponit: sicut etiam in catechismo brevi pro pueris instruendis jussu Clementis VIII, a Roberto Cardinali Bellarmino composito, et edito vulgari lingua ad usum populi Romani, et aliarum ecclesiarum, non proponitur aliud symbolum nisi Apostolorum, et duodecim conflatum articulis, in quibus quidem aliqua explicantur, quæ non explicantur in illis aliis quatuordecim articulis. Quare alii merito solius symboli Apostolorum meminerunt, quando obligationem fidei explicitæ circa præcipuos articulos astruunt.

64 Porro obligatio hæc universalis notitiæ explicitæ circa materiam symboli Apostolorum colligitur ex usu perpetuo ipsius Ecclesiæ, quæ hanc notitiam a singulis ante, atque etiam post baptismum exigit, ut constat ex conciliis Agathensi, Bracharensi II, et Cabilonensi relatis cap. XX, et seqq. *de consecrat.* dist. IV, et ex Rabano relato ibi in cap. *ante baptismum*, et ex cath. Pii V, ubi dicitur in principio, omnes scire, et credere debere ea, quæ Apostoli certis articulis comprehenderunt: et ex cap. *Deus qui*, de pœnitentiis, et remiss. et ex Augustino lib. VIII *Confess.* c. II.

Unde colligatur obligatio universalis notitiæ explicitæ circa materiam symboli Apostolorum?

65 Ratio hujus obligationis, aliis omissis, hæc est, quia qui Christianam religionem amplectitur, ita debet eam amplecti, ut eam distinguat ab aliis, quæ illa non sunt, et per consequens debet talem fidem credere, quæ distinguat Christianam religionem ab aliis doctrinis, quæ vel sint vel fuerint: alioquin non distingueret religionem Christianam a statu legis naturæ, in quo etiam fideles credebant Deum unum remuneratorem supernaturalem, atque etiam credebant vera quæcumque Deus revelasset et quæ in vera ecclesia ex Dei revelatione haberentur. Christianus autem eo ipso, quod Christianismum profitetur, debet agnoscere, quæ et qualis sit religio cui nomen dat, saltem quoad substantialia capita et fundamenta hujus religionis : indecens enim est velle fieri Christi discipulum, et sequi ejus doctrinam, et simul ignorare prorsus Christi doctrinam quam profitetur. Debet ergo saltem quoad substantialia capita sciri doctrina Christi, ut aliquis vere sit Christi discipulus; quæ substantialia et potissima capita ab omnibus scienda Apostoli divino instinctu disposuerunt in symbolo, ut breviter et facile

Ratio hujus obligationis.

Digitized by Google

possent omnes fidem suam, quantum satis esset, profiteri.

66 Objectio. Objicitur contra hanc regulam, quia videtur peccare per excessum et defectum : nam aliqua sunt in symbolo, quorum fides explicita non videtur esse sub obligatione, et econtra requiritur sub præcepto notitia explicita aliorum, quæ non continentur in symbolo. Exempla prioris partis sunt, Christum passum esse sub Pontio Pilato, descensus ad inferos, nativitas ex Virgine, sanctitas Ecclesiæ, communio sanctorum. Exempla posterioris partis possunt esse mysterium eucharistiæ, quod dicitur per antonomasiam mysterium fidei, sacramenta Ecclesiæ, decalogus, et alia ejusmodi, quæ in symbolo non continentur.

67 Hac occasione de singulis pro utraque parte enumeratis agere solent doctores, an, et quomodo credi debeant : et in primis, in symbolo ea potissimum dicunt posita esse, quorum fides magis intendebatur propter notitiam, quam propter debitum operandi ; ea autem, quæ propter notitiam Christianæ doctrinæ quasi intellectualem desiderabantur, continentur, quantum sufficit, in dicto symbolo. Nempe unitas Dei, ejus omnipotentia, et quod creator omnium sit, et remunerator remuneratione æterna : immortalitas animæ, et mortuorum resurrectio, peccatorum remissio, mysterium etiam augustissimum sanctæ Trinitatis, Incarnatio filii Dei, et ejus conceptio ex Virgine matre sine opera viri, passio, resurrectio, ascensio gloriosa in cœlum, et adventus ipsius ad universale judicium : quæ sunt præcipua capita doctrinæ evangelicæ, quæ Apostoli jussi sunt prædicare omni creaturæ. Et quidem de aliquibus articulis spectantibus ad divinitatem jam diximus sect. II, fuisse eorum fidem explicitam necessariam etiam in lege naturæ et scripta. Fides vero Trinitatis necessaria est in lege gratiæ, in qua ejus notitia explicita data fuit a Christo, et erat maxime necessaria ad notitiam explicitam ipsius Christi, qui erat secunda Trinitatis persona, et ideo in ipsa baptismi forma ; per quem ad Ecclesiam ingredimur fieri voluit professionem explicitam hujus mysterii, tanquam fundamentum Christianæ religionis.

Quod vero spectat ad Christum, necessaria erat in lege Christiana distincta Christi notitia, cum vix Christianus possit dici, qui Christum non cognoscit, et quidem non de solo nomine, sed quoad rem ipsam : quod nimirum non sit homo purus, sed Deus factus homo, ut nos redimeret, quod et fecit per passionem et mortem acerbissimam, ita tamen ut gloriosus etiam resurrexerit, et regnet in cœlo ad corroborandam spem nostram, unde venturus iterum est universorum judex ; quæ est summa et compendium prædicationis evangelicæ, et sine cujus notitia non habent fideles notitiam religionis, quam profitentur etiam quoad substantialia.

Cæterum in utrisque articulis, tam qui ad divinitatem spectant, quam qui ad Christum, advertunt duo communiter doctores. Primum est, posse in eorum notitiæ explicitæ defectu reperiri parvitatem materiæ, ratione cujus ignorantia excusetur a culpa saltem gravi, v. g. quod Christus passus fuerit sub Pontio Pilato ; neque enim multum refert ad substantiam, quod sciat fidelis, sub quo judice Christus passus fuerit. Alterum est, quod hos ipsos articulos in symbolo contentos satis sit scire notitia quadam rudi et crassa, ac vulgari, ut cum aliis observat Sanchez ubi supra n. 17. Quare sufficit scire Deum esse Patrem, Filium, et Spiritum sanctum, et non esse plures Deos, licet non intelligatur distincte pluralitas personarum cum unitate essentiæ. Similiter sufficit scire, Christum esse Deum et hominem, licet non intelligatur distincte unitas in persona, et distinctio in naturis : et sic de aliis sufficit scire id quod verba rudi, et crasso modo significant, ut notat etiam Suarez dicta sect. IV, n. 6. Non tamen sufficit scire symbolum memoriter idiomate, quod non intelligas, v. g. lingua Latina, cujus significationem non intelligas, quia jam tunc nec crasso quidem modo de rebus significatis notitiam haberes, ut cum aliis notant prædicti doctores : quia si magis explicita notitia, a singulis fidelibus exigeretur, magis explicite debuissent hæc mysteria in symbolo declarari, in quo tradebatur plene ab Apostolis notitia sufficiens eorum, quæ in particulari credere, et scire debebant.

Unde sufficit credere Deum esse unum, et omnipotentem, et creasse cœlum et terram, in iis enim implicite continetur, quod creaverit omnia, quæ utrobique continentur, de Christo autem creditur explicite esse filium Dei unicum, per quem satis explicatur esse filium naturalem, qui solus est proprie, et sine addito Filius. Addimus etiam, *Dominum nostrum*, quod non puto solum apponi ho-

noris gratia, sed ut objectum explicite credendum, per quod fatemur potestatem supremam quam habet, ratione cujus sumus ejus subditi et servi. Quæ fides explicita merito exigitur a fidelibus: indignum enim est, aliquem in familia et obsequio principis alicujus esse, et nescire illum non esse unum ex familiaribus, sed principem, caput, et dominum aliorum. Credimus ergo, et profitemur, Christum non esse unum ex præcipuis sanctis, aut summum solum inter illos, sed esse dominum, et principem illorum omnium.

70 lebeant ngnli plicite ginitatem edere petuam iparæ.

70 Dubitatur, an debeant singuli explicite virginitatem credere perpetuam Deiparæ. Affirmant Suarez dicta sect. IV, n. 7. Bannes hic qu. II, art. 8, dub. II. Castro Palao ubi supra nu. 5. Coninch ubi supra n. 189. Granado tract. X, disp. III, sect. II, n. 8, quia id significare videntur verba symboli quibus dicitur *natus ex Maria virgine:* neque enim dicitur simpliciter virgo, quæ aliquando, et non semper virgo permansit. Addunt, ita explicari in illo alio symbolo quatuordecim articulorum, idiomate Hispano, qui populo explicite credendi proponuntur. Sed jam diximus, in illis articulis aliqua contineri, quæ non explicantur in symbolo Apostolorum, v. g. quod Christus eduxerit animas Patrum ex inferis, ubi ejus adventum expectabant. Nunc vero agimus de iis, quæ in symbolo Apostolorum explicantur, quod solum Romana ecclesia pueris in catechismo proponit, ut diximus.

71 Alii ergo negant, eam fidem explicitam requiri in singulis de perpetua virginitate Deiparæ; ita Azor quem refert, et sequitur Sanchez ubi supra n. 17, et alii, quos citato nomine refert, et sequitur Suarez loco citato, quorum sententiam ipse etiam judicat non esse improbabilem; quia id non videtur satis in symbolo expressum. Ego in primis puto non solum credendam explicite virginitatem Mariæ in conceptione sui Filii, sed etiam in partu. Ratio est, quia quando fides docet Christum conceptum ex Virgine, sensus eorum verborum non est divisus, ut ita dicam, hoc est conceptum ex ea, quæ antea fuerat virgo, sed compositus, hoc est ex virgine manente virgine, sic enim intelligunt omnes Patres, et Catholici vaticinium illud Isaiæ, *Isai.* VII, 14. *Ecce Virgo concipiet*, et in symbolo Nicæno profitemur hoc mysterium in verbis illis: *Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine*, hoc est, manente Virgine: cum ergo in symbolo Apostolorum explicite profiteamur Christum *natum ex Maria virgine*, verba hæc facere etiam debent sensum compositum, hoc est, manente virgine in ipso partu. Sic enim verba ejusdem Isaiæ intelligunt communiter Patres, quos congerit Suarez II tom. in III, part. disp. v, sect. II, et quia dixit, *Virgo concipiet, et pariet filium*, inde colligunt Deiparæ virginitatem in ipso etiam partu: cum ergo in symbolo profiteamur explicite Christum natum ex Maria virgine, ibi etiam profitemur virginitatem matris in ipso partu.

Unde rursus videtur mihi multo verius, 72
quod in eisdem verbis profiteamur explicite virginitatem perpetuam Mariæ etiam toto tempore post partum. Suppono enim de fide etiam esse perpetuam Mariæ virginitatem, ut ex conciliis, et Patribus probat late Suarez dicta disput. VI, sect. III. Sed dubium esse potest, an hæc veritas debeat explicite credi, et mihi magis placet prima sententia affirmans supra relata, et quod hic sit sensus illorum verborum in symbolo, *natus ex Maria Virgine*, et non solum intelligantur de virginitate in ipso partu permanente, sed de virginitate etiam consequenti. Nam si deberent limitari ad illud solum tempus, diminute hunc articulum explicuisset symbolum Nicænum, quod in missa cantatur, in quo non explicatur Christum natum, sed conceptum ex Virgine, in verbis illis: *Et incarnatus est de spiritu Sancto, ex Maria Virgine, et homo factus est*: In quibus de nativitate nihil dicitur: non est autem credibile, omissam fuisse in eo symbolo veritatem hanc in symbolo Apostolorum explicatam, de virginitate Mariæ etiam in ipso partu: quare fatendum est, verbis illis, *ex Maria Virgine* non significari solum virginitatem in conceptione, sed etiam consequentem, et perpetuam, et ideo in illis explicari virginitatem etiam in partu perseverasse.

Ratio autem est, quia ecclesiasticus usus 73
hoc habet, ut Virginis cognomen non attribuatur simpliciter, et absolute alicui feminæ nisi virgo semper permanserit: ideo nunquam in sacris precibus virgines vocat, nisi illas sanctas, quæ virgines semper fuerunt. Nec sufficit solum virginem tunc fuisse, quando contigit id, quod narratur, ut virginis titulo simpliciter decoretur: quando enim Ecclesia dicit, v. g. *Conceptio est hodie Sanctæ Mariæ virginis: Hodie con-*

Digitized by Google

cepta est virgo Maria etc. certe non est sensus solum, quod erat virgo, quando concepta fuit, sed quod illa, quæ semper fuit virgo, tunc concepta est. Sicut, et quando proponit celebrandum festum sub nomine Nativitatis, aut Præsentationis Mariæ virginis, non significat solum fuisse virginem, quando nata, vel præsentata fuit. Alioquin eodem modo dicere posset, hodie nata, vel concepta est B. Anna virgo, vel proponere festum nativitatis B. Annæ virginis, quia ipsa etiam in natali suo virgo erat; quod certu ab usu et sensu Ecclesiæ longe abest. Sensus ergo illius tituli et cognominis non alligatur ad tempus illud, sed extenditur ad futurum : sicut quando Ecclesia loquitur de conversione sancti Pauli Apostoli, non loquitur de Apostolatu, quem jam tunc haberet quando conversus fuit, sed quem postea habuit. Si ergo, quando Ecclesia dicit : hodie concepta, vel nata aut præsentata est Maria virgo, non intelligit solum de virginitate, quam tunc habebat, sed etiam de virginitate perpetua, quæ est virginitas simpliciter et absolute prolata : cur quando dicit *Christus conceptus est, vel natus ex Maria virgine*, intelligi debet de sola virginitate tempore conceptionis, vel partus, et non de perpetua? Præsertim cum hic sit perpetuus Ecclesiæ usus, ut ad significandam perpetuam Mariæ virginitatem, quoties Mariam nominat, addat etiam virginis titulum, quod notavit Epiphanius hæresi LXXVIII his verbis : « Quis unquam, aut quo seculo ausus est proferre Mariæ nomen, et interrogatus non statim intulit virginis vocem? ex ipsis enim nominibus etiam virtutis signa elucent. » In hoc ergo sensu in symbolo dicitur Christus natus *ex Maria virgine*, non ad significandam solum ejus virginitatem in partu, sed ad demonstrandum, de qua Maria sit sermo, nempe de illa, quæ semper virgo fuit, et per antonomasiam sub solo nomine *virginis* intelligitur, ita ut quoties absolute, et sine nomine de virgine loquimur, intelligamus de Dei matre, ut observavit Augustinus *in Enchirid.* cap. XXXIV, quem esse sensum, et vim illorum verborum, *ex Maria virgine*, in symbolo observaverat etiam Suarez dicto. I, tom. in III p. disp. V, sect. III § *Secundo præsertim*. Est ergo satis probabile et pium, quod hic articulus de perpetua Deiparæ virginitate sit necessario explicite ab omnibus credendus, et ideo in symbolo positus. Hoc enim non parum refert ad dignitatem Christi, et matris, et ut fideles erga ipsam et ejus cultum magis afficiantur, quam si putarent, eam fuisse, sicut unam ex aliis feminis, quæ aliorum etiam filiorum procreationi et generationi, communi modo attendisset, non contenta unico naturali filio, quo etiam unico filio naturali æternus ipse Pater contentus est.

Nec obstant verba Basilii hom. XXV *de humana Christi generatione*, ubi relata sententia eorum, qui volebant Deiparam post Christum natum alios filios ex Joseph suscepisse, vel ab eo maritaliter cognitam, sic ait : « Non vero, licet nihil hoc doctrinæ pietatis officeret : nam donec dispensabatur Christi generatio, necessaria erat virginitas : quid vero postea sit factum ad mysterii hujus doctrinam non anxie conjungendum est. Verum tamen ne hoc eorum, qui Christum amant, ferre cogantur aures, quod genitrix Dei aliquando desierit esse virgo, has rationes sufficere putamus. » Ubi videtur indicare, hunc articulum, non fuisse inter necessario credendos. Hoc tamen, ut dixi, non obstat, quia nimium probaret, nimirum non solum non fuisse necessariam fidem explicitam hujus veritatis, sed neque etiam rem ipsam fuisse certam ex fide, quod tamen dici non potest, ut constat ex Aug., vel quisquis sit Auctor, in lib. *de Ecclesiast. dogm.* c. LXIX to. II, ubi dicitur id « firma fide credendum, nec blasphemiæ Helvidii acquiescendum. » Omnes ergo debemus Basilium explicare, cujus mens non erat de certitudine aut necessitate simpliciter illius articuli agere, sed solum in ordine ad intentum præsens, nempe quod Christus sine viri opera de Spiritu sancto conceptus, et natus fuerat ex Maria, ad quod dogma sustinendum necessarium non erat illud aliud de perpetua Mariæ virginitate post partum, in quo sensu verba illa solent a doctoribus catholicis communiter intelligi.

Per hoc tamen non contendo esse improbabilem secundam sententiam supra relatam eorum, qui dicunt non esse ex necessitate præcepti credendam explicite perpetuam Mariæ virginitatem. Pro qua rursus afferri posset, quod Apostoli symbolum illud composuerint anno Christi 44, juxta sententiam communiorem, quam amplectitur Card. Baron. I to. *Annal.* eo anno 44, quo anno Deipara adhuc in terris agebat juxta sententiam eorum, qui volunt ipsam

Digitized by Google

obiisse anno ætatis suæ 63 vel 52. in quam ultimam inclinat magis Suar. II to. in III p. disp. XXI, sect. I. Difficile autem apparet, quod Apostoli proposuerint in symbolo credendam explicite de fide ab omnibus fidelibus perpetuam virginitatem Mariæ usque ad mortem includendo etiam tempus futurum, et quo nondum adhuc conservata fuerat ejus virginitas. Non ergo debent intelligi ea verba symboli de virginitate perpetua, sed de virginitate in conceptione, et in partu. Quamvis ad hoc etiam responderi posset, imprimis valde incertum esse tempus mortis B. Virginis, ut ex Card. Baronio, et aliis ostendit Suar. loco proxime cit. et satis communem esse opinionem, quod contigerit anno 59. suæ ætatis, qui fuit undecimus a morte Christi, et annus 44 Christi, quo anno volebant Apostolos symbolum condidisse, quare potuerunt illud post Virginis obitum componere, quando jam erant in varias orbis partes dispergendi. Unde Suar. conjicit Petrum Apostolum non discessisse a Judæa ante Virginis obitum, sed statim post illum; nam eo anno Romam primum venit, nempe secundo anno Imperii Claudii teste Eusebio, in *Chronicis*, et Hieron. *De scriptoribus Ecclesiasticis*. Quod si aliquis contendat B. Virginem per plures annos supervixisse, et symbolum anno illo Christi 44 fuisse compositum, simulque velit sententiam nostram tueri de perpetua virginitate in verbis illis contenta, necesse est, quod dicat, Apostolos per verba illa significasse virginitatem illam usque ad tempus illud quo loquebantur: hoc enim necessarium erat, ut tunc simpliciter et absolute appellaretur Virgo. Tradidisse tamen symbolum illud sub eadem verborum formula futuris etiam temporibus recitandum, quia divino Spiritu afflati sciebant permansuram integritatem, et virginitatem Deiparæ perpetuam, quod certe mirum est, quod ipsamet saltem Virgo non sciret ex divina revelatione, quæ sicut de rebus aliis ad se spectantibus, ita et de hoc potuit Apostolos docere, atque adeo potuerunt bene symbolum fidelibus sub iis verbis tradere, quæ sciebant, quocumque tempore proferrentur, non continere falsum, sed verum et a Deo revelatum. Nec ex hoc sequitur diversam esse fidem, quam Apostoli in symbolo profitebantur, ab ea, quam nos profitemur, quando idem symbolum nunc recitamus, eo quod illi significarent solum virginitatem Mariæ usque ad illud tempus; nos vero in eisdem verbis significamus nunc virginitatem ejusdem usque ad finem vitæ: hæc enim diversitas tota est materialis, et non facit fidem formaliter diversam, sicut in eodem symbolo, et in symbolo etiam Nicæno profitemur resurrectionem mortuorum, et judicium, et adventum Christi futurum: per quæ verba Apostoli non significabant futura hæc omnia post tempus, quo nunc nos symbolum recitamus: ipsi enim non sciebant an tam diu differendus esset secundus Christi adventus: nos autem profitemur hæc futura post hoc tempus, quo symbolum recitamus, quæ est diversitas materialis ex diverso tempore quo symbolum recitatur. Apostoli autem composuerunt formulam profitendi fidem iis verbis, quæ apta essent ad eam vere profitendam, quocumque tempore proferrentur in Ecclesia militante, quia semper hæc sunt futura in ordine ad illud tempus. Sic etiam circa virginitatem Mariæ apposuerunt verba, quibus semper fideles firmissime ejus fidem profiterentur: quia sciebant, quocumque tempore ea verba proferrentur, verissima esse, licet materiale significatum posset variationem aliquam accipere propter diversas circumstantias, quæ variari poterant, manente tamen eadem formula professionis; quoad formale symbolum et quoad eadem verba quibus fidem profitemur.

76 **Non est obligatio saltem gravis sciendi Christum passum sub Pontio Pilato. Debet explicite credi, Christum passum, et mortuum esse propter nostram salutem.**

Sequitur jam articulus de Christi passione in verbis illis, *Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus;* in quibus verbis certum videtur imprimis, non esse obligationem saltem gravem sciendi Christum passum sub Pontio Pilato, cum ea circumstantia, et nomen ac cognomen judicis non multum referat singulis ad salutem; certum etiam videtur, debere explicite credi, Christum passum et mortuum esse propter nostram salutem; cum enim Christus debeat explicite credi ut redemptor noster, oportet credere nos suo sanguine redemisse, et ita omnino expediebat ad debitam gratitudinem erga ipsum concipiendam; et id constat a fortiori ex dictis disp. præced. si enim juxta communem satis sententiam fides explicita Christi mediatoris necessaria est ad salutem necessitate medii, oportet ergo credere propter Christum dari salutem, atque adeo ex Christi meritis, quorum præcipua fuerunt mors et passio, remitti peccata, et per consequens ad hunc finem passum esse

prout explicatur in symb. Nicæo illis verbis : *Qui propter nos homines, et propter nostram salutem, etc.* cur autem hæc causa finalis passionis Christi non fuerit ita explicata, in symb. Apostolorum, ratio esse potuit quia satis explicite videbatur jam contineri, vel supponi. Tum quia professio fidei Christianæ supponebat ea, quæ de Christo credi debebant explicite in lege antiqua, in qua credi debebat explicite unus mediator venturus, quem mediatorem fides Christiana profitetur jam venisse, et hunc esse Christum, qui mortuus est, quare eo ipso fatetur redemptionem hominum per Christum : tum etiam quia impossibile moraliter est, quod Christiani explicite confiteantur filium Dei verum Deum et hominem mortuum esse, et eumdem fuisse nostrum redemptorem, et nesciant per passionem et mortem nos redemisse, et ideo opprobria et tormenta alioquin Deo indigna suscipere non fuisse dedignatum, quare in illis, quæ in symbolo traduntur, sufficienter continebatur et hoc aliud, si illa alia explicite credantur, ut experientio manifesta testatur.

77 **An genus mortis, nempe crucifixio sit de necessitate præcepti credendum.**

Dubitari potest, an genus mortis nempe crucifixio, sit de necessitate præcepti explicite credendum, de quo nihil invenio apud DD. in particulari; imo aliqui solum videntur ponere necessario credendum Christum mortuum esse, ita loquitur Suar. in præsenti disp. XIII, sect. IV, n. 8, dicens : « Post hoc sequuntur articuli de passione, morte, et resurrectione Domini, de quibus omnes theologi fatentur esse ex præcepto explicite credendos ab omnibus, » et clarius Hurt. disp. XLIV, sect. II, § 11, dicit: non esse necesse cognoscere eum fuisse circumcisum, etc. « Sed sufficit, eum pro salute nostra mortuum fuisse, et a mortuis surrexisse, ut cognoscamus nostram per ejus sanguinem redemptionem; » item : « ut per resurrectionem concipiamus spem resurgendi. » Eodem fere modo loquuntur alii, Castro Palao d. pun. X, n. 5, inter credenda explicite non enumerat crucifixionem, sed passionem, mortem, descensum ad inferos, resurrectionem, etc., et postea addit : « Non est necessarium circumstantiam passionis cognoscere, videlicet passum esse sub Pontio Pilato : sufficit si cognoscatur esse passum. » Item Granado d. tract. X, disp. III, sect. II, n. 8, dicit : « Teneri omnes explicite credere, Christum esse Deum, et hominem, conceptum ex Maria semper virgine, natum, mortuum, quod resurrexerit, et sit modo in cœlesti gloria, quodque venturus sit ad judicandum. »

Alii tamen de crucifixione in particulari loqui videntur. Ita Coninch in præs. disp. XIV, dub. X, n. 188, dicit non teneri omnes scire Christum passum esse sub Pilato, « sed sufficere rudioribus scire, Christum vere esse Deum et hominem, et vere passum esse, et mortuum in cruce, ac ad cœlos ascendisse. » Idem videntur supponere illi, qui docent, esse obligationem sub mortali, ut singuli fideles sciant signare se signo crucis, prout docent Angelus, Silvest. Tabiena, et Armilla apud Sanch. d. lib. II *in Decal.*, c. III, n. 14, in fine; nam ea notitia certe parum deservit sine notitia mysterii crucis, in qua Christus salutem nostram operatus est. Denique cum DD. in universum dicant, esse obligationem gravem credendi explicite, quæ continentur in symbolo, et non excipiant crucifixionem, neque ego eam excipiendam dicam, quam Apostoli seorsim a passione et morte explicuerunt, et explicari voluerunt, et adeo accurate, ac frequenter prædicabant juxta illud Pauli I *ad Cor.* I, 23, *Prædicamus Christum, et hunc crucifixum*, et quidem cum Christus Dominus voluerit, insigne quasi gentilitium, Christianæ religionis unicum esse crucis vexillum, turpissimum esset Christiano homini proprium ignorare signum, nec illud nocere potest, si virtutem crucis nescit a Christi passione derivari : unde merito crucis mysterium inter præcipua fidei capita appositum est, nec video quomodo ob materiæ parvitatem excusari possit ignorantia crucis quam Christus suis asseclis dedit quasi visibile symbolum, quo ab aliis omnibus gentibus dignoscerentur.

Unde obiter infero, cum in symbolo illo ex quatuordecim articulis conflato, cujus supra meminimus, et quo Hispani auctores tanquam * credendorum in præsenti utuntur, eo quod apud ipsos in catechismo puerorum proponi solent; cum, inquam, ibi non explicetur Crucifixio, sed solum mors et passio Domini, debere catechistam id explicare, et monere, aliqua esse in symbolo Apostolorum explicite credenda, quæ in illis articulis desunt, etiam in iis quæ pertinent ad Christi humanitatem. Unde miror, Magistrum Joan. de S. Thoma, virum sane doctum et pium, et in Complutensi academia theologiæ professorem, qui in explicatione Christianæ

Digitized by Google

doctrinæ, quam pro rudioribus instruendis Hispano idiomate utiliter nuper edidit, cum in explicatione illius tertii articuli multa alia minutiora addidisset de passionibus, et doloribus Christi internis et externis; de cruce tamen et ejus mysterio nihil dixisse, cum tamen crucifixio, quam Apostoli in suo symbolo explicite apposuerunt, in textu illius articuli desideraretur.

80 Christi sepultura an ex præcepto explicité credenda. Dubitari etiam potest de Christi sepultura, quam in Apostolorum symb. explicite profitemur, an sit ex præcepto explicite credenda. Et quidem aliqui ex doctoribus citatis, enumerantes explicite credenda, de sepultura nihil dicunt. Petrus Hurtado d. disp. XLIV, § 11, dicit sufficere explicite credere, « Christum pro salute nostra mortuum fuisse, et a mortuis resurrexisse, » etc., de sepultura autem nihil dicit. Similiter Bannes in præsenti q. II, artic. 8, dubitat. II, in II conclus. de articulis ad Christi humanitatem spectantibus, ubi explicat substantiam credendorum explicite de Christi humanitate, nihil de sepultura explicat. Nec mirum, quia in illis etiam quatuordecim articulis, quos pro textu, et regula accipiunt, sepultura etiam Christi omissa fuit; idem videtur supponere Coninch. d. dub. X, n. 188, dicens, sufficere scire, « Christum verum Deum, et hominem vere passum, et mortuum in cruce, et ad cœlos ascendisse. » Ubi crucifixionem quidem enumerat, ut supra notavimus, atque etiam resurrectionem quatenus dicit ascendisse ad cœlos, nisi enim resurrexisset, non ascendisset Christus in cœlum, sed ejus anima: de sepultura vero nihil dixit. Castro Palao d. tom. tr. IV, disp. I, pun. 10, ex una parte videtur agnoscere obligationem circa hunc articulum explicitum, cum n. 3 dicat esse obligationem sciendi, et credendi explicite, quæ in Apostolorum symb. continentur. Ex alia tamen parte videtur id negare, cum n. 5, solum enumeret credenda explicite passionem, mortem, descensum ad inferos, resurrectionem, sessionem ad dexteram Patris, et adventum ad judicium.

81 Alii videntur hanc obligationem agnoscere, ita Luisius Turrian. in præs. disp. XXVIII, dub. I, dicens, esse obligationem præcepti ad credendos omnes fidei articulos, qui in smbolo continentur. Eodem modo loquitur Lorca in præs. disp. XXIII, memb. I, ubi n. 15 dicit esse præceptum omnibus fidelibus credendi fide explicita articulos fidei, « tam secundum illam numerationem, qua quatuordecim numerantur (loquitur de illis quatuordecim articulis, quibus catechistæ Hispani clarius explicant Apostolicum symb.) quam eos, qui in symbolo Apostolorum exprimuntur. » Et postea n. 18, dicit: « Non esse verisimile Apostolos, qui in brevem summam, et compendium doctrinam fidei reducere voluerunt, quæ omnibus esset in promptu, aliquid posuisse in symbolo, quod non erat creditu necessarium. »

Ego quidem in genere fateor obligationem credendi explicite, quæ continentur in symbolo Apostolorum, quia ipsi divino spiritu afflati regulam illam fidelibus omnibus communem tradiderunt ad profitendam suam fidem, judicantes ibi contineri substantiam fidei nostræ, quantum satis esset, ut omnes satisfacerent debito credendi explicite capita saltem substantialia Christianæ religionis. Cum hoc tamen stat, quod in eodem symbolo sint aliqua adeo minuta, ut propter materiæ parvitatem non possit eorum ignorantia refundere malitiam gravem, quamdiu non negantur, sed ignorantur quoad notitiam explicitam, id enim negari non potest in circumstantia illa judicis, quod fuerit Pontius Pilatus, qua ignorata, potest adhuc articulus ille passionis Christi quoad substantialia explicite credi. Totum ergo dubium esse potest in assignandis iis, quæ substantialia sunt articulis credendis, ut ideo ignorari non possint sine culpa gravi: quæ vero sint accidentalia, ita ut sine illis maneat substantia articuli explicite credita, et ideo eorum ignorantia non sit culpa gravis. Et quod ad præsens attinet, non videtur improbabile, quod sepultura secundum se non sit circumstantia adeo gravis, ut defectus fidei explicitæ circa illam sufficiat ad peccatum mortale. Nam ideo in symbolo explicata fuit, non quidem ut articulus diversus, nec velut articuli pars, quæ novam aliquam difficultatem habeat (verba sunt catechismi Pii V, in explicat. articuli quarti symboli § 8) præter ea, quæ jam de morte dicta sunt. Nam si Christum mortuum credimus, facile etiam nobis persuaderi potest, eum sepultum esse. Verum hoc additum, primum, ut minus de morte dubitare liceat; cum maximo argumento sit aliquem mortuum esse, si ejus corpus sepultum probemus, deinde ut resurrectionis miraculum magis declaretur atque eluceat. » Utraque autem ratio videtur

Digitized by Google

ostendere, sepulturam solum explicari ut circumstantiam mortis et resurrectionis : quæ sane circumstantia non videtur tanti ponderis esse, ut sine illa fides mortis, vel resurrectionis vacillet, cum aliunde firmissime credamus mortem ante sepulturam, et stante morte non potuerit resurrectio esse ficta, cum non possit semel mortuus iterum sine vera resurrectione vivere. Si cui tamen hæc circumstantia majoris momenti videatur, consequenter dicere debet, fidem etiam illus explicitam sub peccato mortali a singulis fidelibus exigi : illud certe fatendum est, non posse hanc omissionem a peccato saltem veniali excusari.

83 Articulus de descensu ad inferos an debeat a singulis credi fide explicita ex necessitate præcepti.

Sequitur articulus de descensu ad inferos, qui in symb. Nicæno omissus est, et ideo de ejus necessitate dubitant theologi : quorum aliqui putant, hanc particulam non fuisse ab Apostolis in symbolo positam, sed additam postea, eo quod aliqui Patres antiqui, dum symbolum explicant, nihil de illa dicant, ut August, in lib. *De Fide et symbolo*, et libris *de Symb. ad Catechumenos*, Irenæus lib. I, c. II. Tertull. etiam lib. *de velandis virginibus* in prin. et lib. *de præscript.* hæret. c. XIII, et lib. *contra Praxeam* in prin. et Origen. in initio librorum περὶ ἀρχῶν. Alii tamen eam etiam particulam in symbolo exposuerunt ut Chrysost. hom. II *de Symb.* Cyrillus Jeros. c. IV, et Ruffin. *in Exposit. symboli*, et quamvis hic dicat, non haberi eam particulam in ecclesiæ Romanæ symbolo, et in Orientis ecclesiis ; id tamen intelligunt de symbolo Nicæno, quo ecclesia Romana in missa utitur, ut putat Suar. II to. in III p. disp. XLIV, sect. II, versus finem, qui etiam verius existimat, quod fuerit ab Apostolis apposita. Præsertim cum idem Augustinus eam etiam in aliis locis addiderit, ut in serm. CXV, ubi illam particulam attribuit Thomæ Apostolo, alii aliis Apostolis, ut videri potest apud Suarez ibid.

de Principiis.

84 Itaque non pauci DD. sentiunt, hunc articulum non debere a singulis credi fide explicita ex necessitate præcepti. Ita Suar. loco cit. in d. II to. in III p. quamvis concedat fuisse ab Apostolis in symbolo appositum, idem tenet Castro Palao d. tr. IV, disp. I, pun. X, n. 5, et videtur supponere Coninch d. dub. X, n. 188, qualenus dicit, rudioribus sufficere credere, Christum verum Deum et hominem vere passum esse et mortuum in cruce, ac ad cœlos ascendisse, etc. Clarius id tenet Granado d. sect. III, n. 8, ubi fatetur, non esse obligationem præsertim gravem ad fidem explicitam hujus descensus ad inferos.

Alii tamen plures videntur agnoscere ejusmodi obligationem. Lorca in præsent. disp. XXIII, memb. I, n. 20, et Medina apud Suar. loco proxime cit. Bannes ubi supra d. concl. II, et §. seq. dicens id esse probabilius et securius, Th. Sanch. d. c. III, n. 6 ubi dicit regulam hujus obligationis non esse symbolum Apostolorum, sed illos quatuordecim articulos, qui in catechismo pueris proponuntur, qui omnes prout ita recitantur debent explicite credi ex præcepto : in illis autem continetur explicite descensus ad inferos : in quo quidem excessit præsens symbolum illud ex quatuordecim articulis symbolo Apostolorum quoad explicationem obligationis. Postea, vero n. 22 dicit, omnes etiam rusticos intelligere, et scire saltem crasso modo hunc articulum, quantum sufficit ad satisfaciendum prædictæ obligationi. Eodem modo loquitur P. Hurt. d. disp. XLIV §. 2. dicens, hunc descensum ad inferos credendum esse necessitate præcepti crasso modo, non vero singulis exacte, pro quo affert Sancium a nobis proxime adductum. Sed certe Sanch. licet videatur contentus esse fide explicita crasso modo articuli, re tamen ipsa magis explicitam fidem petit, quam petatur in symbolo Apostolorum, in quo solum dicit *descendit ad inferos*. At vero in illis quatuordecim articulis, quos Sanch. assumit pro regula meliori hujus obligationis, articulus hic multo magis explicite proponitur his verbis. « Quartus articulus est, quod descendit ad inferos, et inde eduxit animas sanctorum Patrum, qui ejus adventum expectabant. » Denique acerbius loquitur Turrian. d. dub. I. circa fin. dicens, certum omnino esse præceptum credendi explicite illos omnes articulos pertinentes ad Christi humanitatem, et in hoc convenire omnes theologos, in quo non parum excessit, cum ipsemet Bannes, ut retulimus, quoad aliquos ex his articulis, solum dixerit id esse probabilius et securius. Debuerat itaque sententiam suam sine gradu certitudinis, et sine consensu universali omnium theologorum proferre.

Ego imprimis existimo cum Suario sup. adducto articulum hunc ab ipso initio ab Apostolis fuisse in symb. positum : nam Apostolorum symbolum purum et integrum

Digitized by Google

ne ulla prorsus additione, vel variatione, sicut ab Apostolis accepit, retinuit, et conservavit Romana ecclesia, ut testatur S. Ambr. ep. LXXXI. ad Siricium Papam : de quo argumento videri potest late Card. Baron. to. I. anno Christi 44, ubi ex Rufino refert causas, ob quas, licet in aliis ecclesiis ob varios errores ad eos negandos addita fuerint in symbolo aliqua : in ecclesia tamen Romana, quæ nullo unquam errore maculata fuit, nulla umquam Apostolico symbolo additio facta sit. Unde rursus, licet primam sententiam excusantem a peccato gravi defectum fidei explicitæ, seu ignorantiam circa hunc articulum, probabilem judicem, et practice tutam, cum habeat pro se tot, et tam graves Auctores, probabilius tamen et verius puto, esse per se loquendo obligationem gravem circa notitiam hujus articuli, quem et Apostoli exprimi voluerunt, et Athanasius in suo etiam symbolo ab Ecclesia recepto non omisit. Ratio autem desumitur ex dictis, quia cum nulla alia regula melior assignari a nobis possit ad discernenda substantialia nostræ fidei, et quorum notitia a singulis fidelibus exigitur, quam ea, quam accepimus ab Apostolis, qui symbolum nobis tradiderunt, ut ab omnibus fidelibus teneretur, non debemus aliquem articulum in eo symbolo contentum æstimare rem minoris fortasse momenti. Nam licet id asseri possit de circumstantiis alicujus articuli, prout diximus sepulturam esse circumstantiam mortis, et resurrectionis Christi : at descensus ad inferos non est circumstantia alterius articuli, sed articulus novus continens aliquid peculiare, quod Apostoli judicarunt multum referre ad notitiam Christi redemptoris. Nimirum, quia Christus ad opus redemptionis nostræ venisse credendus est, oportuit scire, eum ad hunc finem non solum in terram, sed etiam ad inferos descendisse : ex quo descensu apparet et efficacia, et necessitas hujus redemptionis. Efficacia quidem, quatenus soluto pretio, et consummata redemptione per Christi mortem, statim jure suo detentos spiritus carcere inferorum ob pretium nondum solutum, liberavit omnino, ut ad possessionem æternæ beatudinis absque mora ulla pervenirent. Necessitas vero hujus redemptionis, constant etiam ex eo, quod animæ illæ sanctæ, et ab omni culpæ aut pœnæ reatu sufficienter expiatæ per tot sæcula debuerint cœlorum aditu, et beatitudinis possessione privari, quam primus parens suo nobis peccato clauserat : Unde et infectio totius naturæ humanæ et originalis labes, et necessitas universalis redemptoris nostri patet. Ad hæc ergo omnia noscenda multum refert descensum Christi ad inferos explicite profiteri. Quamvis enim in symbolo Apostolorum non explicentur etiam causæ, sed solus descensus ipse, ut et symboli brevitati consuleretur, et multorum rudiorum tarditati : oportuit tamen descensum saltem ipsum ad inferos explicare, qui cognitus daret occasionem fidelibus investigandi causas illius, prout experientia testatur, vix reperiri, qui descensum ad inferos sciat, et nesciat eductas esse a Christo ex eo loco animas sanctorum Patrum. Quare, sicut diximus supra, non fuisse explicite in symbolo additam causam mortis Christi, nempe redemtionem nostram, quia impossibile moraliter erat, quod qui mortem filii Dei crederet, causam ignoraret, ut experientia ipsa testatur : sic de causis descensus ad inferos dici potest, cum nemo Christianus concipere possit Christum ob peccata propria, aut ob defectum potentiæ ad inferos descendisse, sed credat potius, sicut ad terras sic ad inferos filium Dei descendisse propter utilitatem et salutem humani generis. Quod autem in Nicæno symbolo omissus fuerit descensus ad inferos, non arguit ejus fidem non esse necessariam. Ad hoc enim respondit S. Th. q. I, art. 9 ad. 4 ideo omissum fuisse, quia circa illum nullus error exortus fuerat apud hæreticos, et idcirco potuit supponi ex symbolo Apostolorum, nec enim symbolum posterius abolet symbolum prius, nec tollit ejus necessitatem. Sic enim videmus in symbolo Athanasii, quod utroque priori longius est, multa omitti quæ erant in utroque, v. g. Christum conceptum de Spiritu sancto ex virgine, et crucifixum esse. Item unitatem sanctæ Ecclesiæ catholicæ, communionem sanctorum, et peccatorum remissionem, quia nimirum ad intentum Athanasii, et controversias tunc agitatas, hæc non erant necessaria, nec ipse intendebat tradere omnia quorum fides explicita a singulis desideratur.

Cur in symb. Nicæno omissus fuerit descensus ad Inferos.

86 *Articulus Resurrectionis Christi, a singulis fide explicita*

Sequitur articulus de resurrectione Christi illis verbis : *Tertia die resurrexit a mortuis.* De quo non est controversia, quod ejus fides explicita sit singulis sub præcepto gravi : cum sit quasi fundamentum proprium fidei nostræ, ut insinuat Paulus

Digitized by Google

ostendere, sepulturam solum explicari ut circumstantiam mortis et resurrectionis : quæ sane circumstantia non videtur tanti ponderis esse, ut sine illa fides mortis, vel resurrectionis vacillet, cum aliunde firmissime credamus mortem ante sepulturam, et stante morte non potuerit resurrectio esse ficta, cum non possit semel mortuus iterum sine vera resurrectione vivere. Si cui tamen hæc circumstantia majoris momenti videatur, consequenter dicere debet, fidem etiam illus explicitam sub peccato mortali a singulis fidelibus exigi : illud certe fatendum est, non posse hanc omissionem a peccato saltem veniali excusari.

83 **Articulus de descensu ad inferos an debeat a singulis credi fide explicita ex necessitate præcepti.**

Sequitur articulus de descensu ad inferos, qui in symb. Nicæno omissus est, et ideo de ejus necessitate dubitant theologi : quorum aliqui putant, hanc particulam non fuisse ab Apostolis in symbolo positam, sed additam postea, eo quod aliqui Patres antiqui, dum symbolum explicant, nihil de illa dicant, ut August, in lib. *De Fide et symbolo*, et libris *de Symb. ad Catechumenos*, Irenæus lib. I, c. II. Tertull. etiam lib. *de velandis virginibus* in prin. et lib. *de præscript.* hæret. c. XIII, et lib. *contra Praxeam* in prin. et Origen. in initio librorum περὶ ἀρχῶν. (de Principiis.) Alii tamen eam etiam particulam in symbolo exposuerunt ut Chrysost. hom. II *de Symb.* Cyrillus Jeros. c. IV, et Ruffin. *in Exposit. symboli*, et quamvis hic dicat, non haberi eam particulam in ecclesiæ Romanæ symbolo, et in Orientis ecclesiis ; id tamen intelligunt de symbolo Nicæno, quo ecclesia Romana in missa utitur, ut putat Suar. II to. in III p. disp. XLIV, sect. II, versus finem, qui etiam verius existimat, quod fuerit ab Apostolis apposita. Præsertim cum idem Augustinus eam etiam in aliis locis addiderit, ut in serm. CXV, ubi illam particulam attribuit Thomæ Apostolo, alii aliis Apostolis, ut videri potest apud Suarez ibid.

84 Itaque non pauci DD. sentiunt, hunc articulum non debere a singulis credi fide explicita ex necessitate præcepti. Ita Suar. loco cit. in d. II to. in III p. quamvis concedat fuisse ab Apostolis in symbolo appositum, idem tenet Castro Palao d. tr. IV, disp. I, pun. X, n. 5, et videtur supponere Coninch d. dub. X, n. 188, quatenus dicit, rudioribus sufficere credere, Christum verum Deum et hominem vere passum esse et mortuum in cruce, ac ad cœlos ascendisse, etc. Clarius id tenet Granado d. sect. III, n. 8, ubi fatetur, non esse obligationem præsertim gravem ad fidem explicitam hujus descensus ad inferos.

Alii tamen plures videntur agnoscere ejusmodi obligationem. Lorca in præsenti disp. XXIII, memb. I, n. 20, et Medina apud Suar. loco proxime cit. Bannes ubi supra d. concl. II, et §. seq. dicens id esse probabilius et securius, Th. Sanch. d. c. III, n. 6 ubi dicit regulam hujus obligationis non esse symbolum Apostolorum, sed illos quatuordecim articulos, qui in catechismo pueris proponuntur, qui omnes prout ita recitantur debent explicite credi ex præcepto : in illis autem continetur explicite descensus ad inferos : in quo quidem excessit præsens symbolum illud ex quatuordecim articulis symbolo Apostolorum quoad explicationem obligationis. Postea, vero n. 22 dicit, omnes etiam rusticos intelligere, et scire saltem crasso modo hunc articulum, quantum sufficit ad satisfaciendum prædictæ obligationi. Eodem modo loquitur P. Hurt. d. disp. XLIV §. 2. dicens, hunc descensum ad inferos credendum esse necessitate præcepti crasso modo, non vero singulis exacte, pro quo affert Sancium a nobis proxime adductum. Sed certe Sanch. licet videatur contentus esse fide explicita crasso modo articuli, re tamen ipsa magis explicitam fidem petit, quam petatur in symbolo Apostolorum, in quo solum dicit *descendit ad inferos.* At vero in illis quatuordecim articulis, quos Sanch. assumit pro regula meliori hujus obligationis, articulus hic multo magis explicite proponitur his verbis. « Quartus articulus est, quod descendit ad inferos, et inde eduxit animas sanctorum Patrum, qui ejus adventum expectabant. » Denique acerbius loquitur Turrian. d. dub. I. circa fin. dicens, certum omnino esse præceptum credendi explicite illos omnes articulos pertinentes ad Christi humanitatem, et in hoc convenire omnes theologos, in quo non parum excessit, cum ipsemet Bannes, ut retulimus, quoad aliquos ex his articulis, solum dixerit id esse probabilius et securius. Debuerat itaque sententiam suam sine gradu certitudinis, et sine consensu universali omnium theologorum proferre.

Ego imprimis existimo cum Suario sup. adducto articulum hunc ab ipso initio ab Apostolis fuisse in symb. positum : nam Apostolorum symbolum purum et integrum

Digitized by Google

sine ulla prorsus additione, vel variatione, prout ab Apostolis accepit, retinuit, et conservavit Romana ecclesia, ut testatur S. Ambr. ep. LXXXI. ad Siricium Papam : de quo argumento videri potest late Card. Baron. to. I. anno Christi 44, ubi ex Rufino refert causas, ob quas, licet in aliis ecclesiis ob varios errores ad eos negandos addita fuerint in symbolo aliqua : in ecclesia tamen Romana, quæ nullo unquam errore maculata fuit, nulla umquam Apostolico symbolo additio facta sit. Unde rursus, licet primam sententiam excusantem a peccato gravi defectum fidei explicitæ, seu ignorantiam circa hunc articulum, probabilem judicem, et practice tutam, cum habeat pro se tot, et tam graves Auctores, probabilius amen et verius puto, esse per se loquendo obligationem gravem circa notitiam hujus articuli, quem et Apostoli exprimi voluerunt, et Athanasius in suo etiam symbolo ab Ecclesia recepto non omisit. Ratio autem desumitur ex dictis, quia cum nulla alia regula melior assignari a nobis possit ad discernenda substantialia nostræ fidei, et quorum notitia a singulis fidelibus exigitur, quam ea, quam accepimus ab Apostolis, qui symbolum nobis tradiderunt, ut ab omnibus fidelibus teneretur, non debemus aliquem articulum in eo symbolo contentum æstimare rem minoris fortasse momenti. Nam licet id asseri possit de circumstantiis alicujus articuli, prout diximus sepulturam esse circumstantiam mortis, et resurrectionis Christi : at descensus ad inferos non est circumstantia alterius articuli, sed articulus novus continens aliquid peculiare, quod Apostoli judicarunt multum referre ad notitiam Christi redemptoris. Nimirum, quia Christus ad opus redemptionis nostræ venisse credendus est, oportuit scire, eum ad hunc finem non solum in terram, sed etiam ad inferos descendisse : ex quo descensu apparet et efficacia, et necessitas hujus redemptionis. Efficacia quidem, quatenus soluto pretio, et consummata redemptione per Christi mortem, statim jure suo detentos spiritus carcere inferorum ob pretium nondum solutum, liberavit omnino, ut ad possessionem æternæ beatudinis absque mora ulla pervenirent. Necessitas vero hujus redemptionis, constant etiam ex eo, quod animæ illæ sanctæ, et ab omni culpæ aut pœnæ reatu sufficienter expiatæ per tot sæcula debuerint cœlorum aditu, et beatitudinis possessione privari, quam primus parens suo nobis peccato clauserat : Unde et infectio totius naturæ humanæ et originalis labes, et necessitas universalis redemptoris nostri patet. Ad hæc ergo omnia noscenda multum refert descensum Christi ad inferos explicite profiteri. Quamvis enim in symbolo Apostolorum non explicentur etiam causæ, sed solus descensus ipse, ut et symboli brevitati consuleretur, et multorum rudiorum tarditati : oportuit tamen descensum saltem ipsum ad inferos explicare, qui cognitus daret occasionem fidelibus investigandi causas illius, prout experientia testatur, vix reperiri, qui descensum ad inferos sciat, et nesciat eductas esse a Christo ex eo loco animas sanctorum Patrum. Quare, sicut diximus supra, non fuisse explicite in symbolo additam causam mortis Christi, nempe redemtionem nostram, quia impossibile moraliter erat, quod qui mortem filii Dei crederet, causam ignoraret, ut experientia ipsa testatur : sic de causis descensus ad inferos dici potest, cum nemo Christianus concipere possit Christum ob peccata propria, aut ob defectum potentiæ ad inferos descendisse, sed credat potius, sicut ad terras sic ad inferos filium Dei descendisse propter utilitatem et salutem humani generis. Quod autem in Nicæno symbolo omissus fuerit descensus ad inferos, non arguit ejus fidem non esse necessariam. Ad hoc enim respondit S. Th. q. I, art. 9 ad. 4 ideo omissum fuisse, quia circa illum nullus error exortus fuerat apud hæreticos, et idcirco potuit supponi ex symbolo Apostolorum, nec enim symbolum posterius abolet symbolum prius, nec tollit ejus necessitatem. Sic enim videmus in symbolo Athanasii, quod utroque priori longius est, multa omitti quæ erant in utroque, v. g. Christum conceptum de Spiritu sancto ex virgine, et crucifixum esse. Item unitatem sanctæ Ecclesiæ catholicæ, communionem sanctorum, et peccatorum remissionem, quia nimirum ad intentum Athanasii, et controversias tunc agitatas, hæc non erant necessaria, nec ipse intendebat tradere omnia quorum fides explicita a singulis desideratur.

Cur in symb. Nicæno omissus fuerit descensus ad Inferos.

86 *Articulus Resurrectionis Christi, a singulis fide explicita*

Sequitur articulus de resurrectione Christi illis verbis : *Tertia die resurrexit a mortuis*. De quo non est controversia, quod ejus fides explicita sit singulis sub præcepto gravi : cum sit quasi fundamentum proprium fidei nostræ, ut insinuat Paulus

credendus sub præcepto gravi.

Cor. XV, 14. *Si Christus non resurrexit, inanis est ergo prædicatio nostra, inanis est et fides nostra; et si Christus non resurrexit vana est fides nostra, et ad Rom.* X, 9. Hæc fides resurrectionis necessaria asseritur illis verbis : *Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris.* Ut enim August. dixit in *Ps.* centesimum vigesimum : « Non magnum est credere, quia mortuus est Christus : hoc et pagani, et Judæi, et omnes iniqui credunt : hoc omnes credunt, quia mortuus est. Fides Christianorum resurrectio Christi est : hoc pro magno habemus, quia credimus eum resurrexisse. » Quare ad hunc articulum potissimum prædicandum Apostoli destinati sunt, qui ea de causa quasi per antonomasiam appellabantur testes resurrectionis, *Act.* I et II : de necessitate ergo fidei explicitæ circa hunc articulum non est controversia.

87 An sit præceptum credendi etiam explicite circumstantiam diei tertiæ.

Dubitari posset circa verba illa, *tertia die*, an sit præceptum credendi etiam explicite hanc circumstantiam diei tertiæ, quæ in symbolo explicita fuit; de quo puncto Auctores cit. nihil dicunt. Appositam autem invenimus circumstantiam illam in symb. etiam Nicæno, et in symbolo Athanasii, et in illis quatordecim articulis supra cit. quare videtur æstimata non levis, sed magni ponderis. Aliunde tamen plures ex dictis auctoribus, dum necessario credenda enumerant, circumstantiam illam videntur omittere. Nam Bannes in præsenti q. II art. 8 concl. 2 circa articulos humanitatis, dum explicat substantiam singulorum articulorum, dicit, substantiam hujus articuli esse, « quod eadem anima Christi fuerit iterum unita corpori, et resurrexit Christus verus homo in carne gloriosa, et immortali. » De die vero tertia nihil dicit. Eodem modo loquitur Castr. Palao d. pun. X n. 5 dicens, credenda esse explicite de Christo hæc omnia ; passionem, mortem, descensum ad inferos, resurrectionem, et sessionem ad dexteram Patris, etc. Item Hurt disp. XLIV § 11 dicit, sufficere scire Christum pro salute nostra mortuum fuisse, et a mortuis resurrexisse, et ascensum ejus in cœlum, etc. Denique Coninch. d. disp. XIV, dub. X n. 188 dicit, sufficere rudioribus scire, Christum Deum et hominem « vere passum esse, et mortuum in cruce, ac ad cœlos ascendisse. » Ubi nec resurrectionis quidem meminit, quia fortasse, ut supra notavi, sub ascensione eam inclusit, cum non posset cœlos ascendere Christus, si non viveret. Confirmarique potest ex verbis Pauli Apostoli *ad Rom.* X, 9 paulo ante adductis : *Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris.* Ubi de tertia die nihil explicuit.

Ego existimo, obligationem aliquam esse sciendi circumstantiam illam, quæ non frustra in omnibus symbolis, et catechismis explicata fuit, et quam Apostoli inculcabant, et aperte in sua prædicatione explicabant juxta illud ejusdem *Pauli* I *ad Cor.* XV, 3. *Tradidi vobis imprimis, quoniam Christus mortuus est propter peccata, et quoniam resurrexit tertia die;* et Petrus catechizans Cornelium, et domesticos ejus, *Act.* c. X, 40, dixit: *hunc Deus suscitavit tertia die* : quæ etiam verba dixit Paulus Antiochenis *Act.* c. XIII, et quidem notitia hujus circumstantiæ conducebat ad confirmandam mortis ipsius veritatem, ne forte suspicaretur aliquis, quod non fuisset vere mortuus, si statim vivus appareret, et ad veritatem prædictionis agnoscendam, qua sæpius prædixerat se tertia die resurrecturum. Non tamen auderem damnare peccati mortalis ignorantiam hujus solius circumstantiæ : præsertim cum Apostolus Petrus ipso die Pentecostes, cum primum evangelicam doctrinam, et Christi resurrectionem prædicaret *Act.* II, 24, hanc circumstantiam omiserit, solumque dixerit : *quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni,* quo etiam modo resurrectionem Christi proposuit *Act.* III et IV, eo quod tota resurrectionis substantia sine illa circumstantia proponi posset, quamvis nec alios graviores articulos tunc proposuerit, sed potissima capita quibus viam præpararet ad aliorum articulorum notitiam. 88

Sequitur articulus de ascensu ad cœlum verbis illis, *Ascendit ad cœlum, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.* Quæ etiam verba sunt in symbolo Nicæno, et Athanasii, et in illis quatuordecim articulis supra commemoratis : de cujus etiam articuli fide explicita, et ejus necessitate conveniunt DD. supra adducti. Dubitabant tamen de sessione ad dexteram Patris, cujus sensus videtur difficilis, et supra captum vulgi rudioris propter varios explicandi modos, quibus verba illa declarari solent, de quibus late Suar. II to. in. III p. disp. LI, sect. III, et ideo idem Suar. in præsenti d. disp. XIII, sect. IV n. 9 dicit, sufficere credere, « Christum esse

89 An articulus de ascensu in cœlum credi debeat fide explicita.

Digitized by Google

sessio dextera Patris. in cœlo in summo, ac dignissimo gradu beatitudinis, ut homo est et æqualis Patri, ut Deus est. » Bannes loco supra cit. dicit, substantiam credendam sub his verbis esse, « quod Christus secundum corpus etiam ad cœlos, et quod sit maxime beatus inter omnes creaturas. Quod quidem explicatur per metaphoram sedendi ad dexteram Patris ; quia dextera significat prosperitatem, et ita sedere ad dexteram Patris est potiri optimis bonis super omnes creaturas. » Sed tamen Castro Palao ubi supra n. 5 putat, quod Sanch. et Azor non agnoscant obligationem credendi explicite hanc sessionem ad dexteram Patris propter ejus obscuritatem et difficultatem : quibus tamen ipse non consentit, sed dicit aliqualem illius notitiam exigi, qua credas, « Christum habere in cœlo supremum locum, ut homo est, et æqualem Patri ut Deus est ; quia hoc pertinet ad dignam Christi æstimationem, et debitum honorem exhibendum. » Sed revera Sanch. et Azor non negant obligationem aliqualis notitiæ : uterque enim dicit, in eo et in aliis symboli articulis requiri, quod intelligatur id, quod simpliciter, etsi confuse, et generaliter significatur vocibus in articulo contentis. Aliter explicat Magister Joan. de S. Thoma sensum eorum verborum in catechismo illo Hispano supra cit. nimirum, quod « Christus æqualis est Patri ut Deus, et in eadem persona, quæ æqualis est Patri, est etiam humanitas, quæ indutus est. » Quæ certe explicatio difficilior est pro captu puerorum, et rudiorum. Aliter explicatur in rudimentis doctrinæ Christianæ a Card. Bellarm. jussu Clemen. VIII editis, nimirum « quod Christus in cœlo sedet in gloria æquali Patri tanquam Dominus, et gubernator omnium creaturarum, » in quibus verbis non videtur agi de gloria humanitatis, hæc enim non est æqualis gloriæ Patris, cum sit creata, et finita. Denique Coninch. d. dub. x n. 188 hanc sessionem ad dexteram Patris non videtur numerare inter necessario de Christo credenda explicite, sed mortem in cruce, et assensum ad cœlos, etc.

90 Sensus illorum verborum *sedet ad dexteram Patris omnipotentis.* Ego existimo articulum hunc, quoad rem per ipsum significatam, esse necessario ab omnibus credendum. Sensum autem illorum verborum melius, et clarius explicuit catechis. Roman. jussu Pii V editus c. VII de 6 art. § 3, ubi dicitur : Ad explicandam Christi gloriam, quam ut homo præ cæteris omnibus adeptus est, eum in Patris dextera esse confitemur. Sedere autem hoc loco non situm, et figuram corporis significat, sed eam regiæ summæque potestatis ac gloriæ firmam et stabilem possessionem, quam a Patre accepit, declarat ; de quo ait *ad Ephes.* I, 20. *Suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in cœlestibus, supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro : et omnia subjecit sub pedibus ejus.* Ex quibus verbis apparet, hanc gloriam adeo propriam et singularem Domini esse, ut cuivis alii creatæ naturæ convenire non possit. Quare alio loco testatur, *ad Hebr.* I. *Ad quem autem Angelorum dixit aliquando : sede a dextris meis ?* Ex quibus verbis colligitur, sensum illorum verborum symboli non limitari ad explicandam solam æqualitatem gloriæ et potestatis, quam Christus ut Deus habet cum Patre, sed debere etiam ibi intelligi excellentiam, et eminentiam Christi ut hominis, ut fatetur Suar. d. disp. LI, sect. III, de illo enim dicitur sedere a dextris Dei de quo dicitur, ascendisse in cœlum, neque ascendit certe, ut Deus, qui in cœlo semper mansit, sed ut homo, quem *Deus secundum operationem potentiæ virtutis ejus* suscitavit a mortuis, *et constituit ad dexteram suam in cœlestibus,* quæ verba melius aptantur Christo, ut homini quam ut Deo ; et ideo Chrysost. hom. III in epist. *ad Ephes.* explicans illa verba dixit, « Hoc de eo, qui ex mortuis excitatus : de Verbo siquidem nequaquam : » Et Theodor. « Clarum est, inquit, hæc omnia posuisse tanquam de homine : ea enim de causa etiam admiratione ductus est ; quod enim qui Deus est una cum Deo sedeat, et qui est filius una cum Patre regnet, non est admirabile : quod autem sumpta ex nobis natura ejusdem honoris cum eo qui sumpsit, sit particeps, hoc omne miraculum superat. » Scio aliquos Patres, quos congerit Suar. d. sect. III, ex illa sessione ad dexteram Patris probasse unitatem naturæ divinæ communis Patri et Filio : sed tamen non est excludendus, ut idem Suar. monet, sensus alius, quem ego puto præcipue intentum, de excellentia et eminentia peculiari Christi, ut hominis : nam æqualitas, seu identitas potestatis divinæ, quæ Christo ut Deo communis est cum Patre, jam in aliis articulis credita et contenta est, in quibus Christus creditur unigenitus Dei Filius, et verus Deus : in

(marg.: Ephes. I, 19.)

Digitized by Google

hoc autem articulo explicatur prærogativa, et excellentia peculiaris Christi etiam ut homo est.

91 Duplex prærogativa, et excellentia peculiaris Christi intelligi potest in illis verbis. Prima.

Duplex autem prærogativa, et excellentia peculiaris Christi intelligi potest in illis verbis. Prima est, quod Christus etiam ut homo sedeat ad dexteram Patris, hoc est, in eodem throno et dignitatis sede, quatenus propter unitatem personæ ejusdem, quando Christum adoramus et colimus, unica adoratione latriæ supremæ, quæ Deo debetur, adoramus totum Christum, atque adeo ejus etiam humanitatem, quæ est natura constituens personam illam, cui supremum latriæ cultum deferimus; de quo diximus late disp. XXXIV *de Incarnat.* sect. II. et in hoc sensu de æqualitate honoris, et cultus, quem humana etiam natura in Christo participat, non vero de æqualitate in beatitudine, quam humanitas Christi habeat æqualem Deo, intelligi possunt S. Leo Papa ser. I *de Ascens.* dum de natura humana in Christo dicit: « Neque ullis sublimitatibus modum suæ provectionis habitura nisi æterni Patris recepta concessu, illius gloriæ sociaretur in throno, cujus naturæ copulabatur in Filio. » Et Theodor. in verbis sup. adductis dicens: « Quod autem sumpta ex nobis natura ejusdem honoris cum eo, qui sumpsit, sit particeps, hoc omne miraculum superat. » Nomine enim *gloriæ, et honoris*, hi Patres non videntur intelligere beatitudinem essentialem, sed cultum, venerationem, et reverentiam, quam ideo S. Leo non dixit *gloriam* simpliciter, sed *gloriam in throno.* Et hunc fortasse sensum intendit Bellarm. in catechismo Italico doctrinæ Christianæ, dum *sedere ad dexteram Patris:* sic explicat Italice: « Cioe, in gloria uguale al Padre, come Padrone, e governatore di tutte le creature. » Ubi nomini *gloriæ* in vulgari etiam sermone potuit non beatitudinem, sed honorem et thronum significare.

92 Si autem hic sit sensus eorum verborum, non est dubium, quod debeat ab omnibus fidelibus credi, et quod de facto credatur, licet non ita distincte, dum credunt, Christum eumdem ac unum esse simul Deum et hominem: nam eo ipso credunt confuse totum Christum colendum, et honorandum esse supremo latriæ cultu, qui absque divisione fertur ad totam personam quam colimus, et per consequens humanitas, quæ personam illam Christi intrinsece constituit, coadorari debet cum divinitate, quando totus Christus supremo cultu adoratur. Unde non videbatur ita necessarius novus articulus circa hanc veritatem, quæ jam in articulis præcedentibus contenta fuerat.

93 Secun[da] excellen[tia] Christi etiam [ut] homini[s] quæ in [ses]sione a[d] dexter[am] Patris e[x]plicatur

Secunda ergo excellentia, et eminentia Christi etiam ut hominis, quæ in sessione illa ad Patris dexteram explicari videtur, ea est; quod scilicet Christus etiam ut homo acceperit supremam potestatem in Angelos, homines, et res omnes creatas, ut possit de illis ad nutum disponere, iisque imperare, tanquam supremus rex, gubernator, judex, et dominus, ratione cujus supremæ potestatis merito dicitur sedere ad dexteram Dei, juxta communem Scripturæ phrasim, *qua sedere, et sedes* accipi solent pro regni, et imperii potestate: *Salomon filius tuus regnabit post me, et ipse sedebit in solio meo:* III Reg. 1. in quo sensu plane dicitur Christus sedere, ut constat ex *Ps.* CIX. *Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Quæ verba Christus de seipso explicuit *Matth.* XXII, et in eodem sensu allegavit *Paulus ad Hebr.* I, dicens: *Ad quem autem Angelorum dixit aliquando, sede a dextris meis?* Porro *sedere* ibi idem esse, ac regnare explicuit idem Paulus I *ad Cor.* XV, 25, ubi alludens ad illa *Psalmi* verba dixit: *Oportet autem illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus.* Unde Origen. tr. XII, in c. XX *Matth.* dixit: « Vide ne forte, quod dicitur, Christum restitui in regno suo, recipientem proprium principatum, hoc sit, sedere Christum in solio gloriæ suæ. » Hæc ergo suprema regni, et imperii auctoritas et potestas, quæ Christo ut homini data est, et ipsi soli competit, explicatur potissimum per verba illa, *sedet ad dexteram Patris*, ut declaravit optime catechismus Pii V, in verbis supra adductis, et colligitur ex verbis illis *Joan.* V, 22. *Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio:* quod plane intelligitur de Christo, ut homine, cui data est administratio, et gubernatio totius Ecclesiæ, prout ipsemet Christus dixit: *data est mihi omnis potestas in cœlo, et in terra:* Matth. XXVIII, 18. quæ suprema, et absoluta potestas, non videbatur explicita in præcedentibus symboli articulis, et necesse erat quod in hoc articulo explicaretur, et quod ab omnibus fidelibus crederetur et cognosceretur. Puto enim, hanc supremam Christi potestatem et regnum, quod attinet

ad rem ipsam, esse unum ex iis, quæ a fidelibus cognoscenda et credenda sunt. Turpe quippe et indignum esset quod Christiani, qui peculiariter familiam et Ecclesiam Christi, per ejusdem Christi Baptismum ingrediuntur, ignorarent, quem locum idem Christus in hac domo et familia teneat, et cum sub Christo principe militent, nesciant Christum non esse commilitonem, sed principem supremum et absolutum, ad quem ut ad judicem et gubernatorem ac supremum regem recurrere debeant : de facto autem non est inter Christianos, qui hoc ignoret, et ideo non est necesse, quod de sensu verborum illorum symboli a confessario interrogentur, quia rem ipsam verbis illis contentam, omnes norunt, quantum sufficit, ut notitiam de suprema Christi potestate sufficientem habere censeantur.

94 Sequitur articulus de adventu Christi novissimo ad judicium in verbis illis : *inde venturus est judicare vivos, et mortuos,* qui continetur etiam in symbolo Nicæno, et Athanasii, et sine controversia est necessario credendus et proponendus explicite fidelibus, ut constat ex illo *Act.* x, 42. *Et præcepit nobis prædicare populo, et testificari, quia ipse est, qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Necessaria enim vel certe utilissima erat fides hujus extremi et universalis judicii, ad comprimendas passiones nostras, prout sancti Patres omnes, et experientia ipsa testatur. Sensus autem hujus articuli, non est solum quod Christus judicaturus sit omnes homines, sed etiam quod venturus sit iterum ex cœlo ad hoc judicium exercendum. Hunc enim secundum adventum suum frequenter inculcavit ipse Christus, et statim post ascensionem Angeli ipsi manifeste dixerunt Apostolis : *Sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in cœlum.* Et ideo Ecclesia in symb. Nicæno addit particulam illam *iterum*, et dicit, *et iterum venturus est cum gloria judicare vivos, et mortuos* : ut explicet secundum adventum realem, et visibilem futurum, sicut et primum, gloriosum tamen, qualis non fuit primus : prout expresse prædixit ipse Christus *Matth.* XXVI, 64. *Videbitis filium hominis sedentem a dextris Dei, et venientem in nubibus cœli.*

(…culus ad ven… novissi… Christi judi…, est …ssario …licite …endus.) (…1, 11.)

95 Major difficultas esse potest, an sensus hujus articuli sit, quod Christus judicaturus sit solum, ut Deus, an etiam ut homo. Nam aliqui videntur negare Christo ut homini, postestatem judiciariam, eamque videntur ponere propriam solius divinitatis, ut Scot. in IV, dist. XLVIII, q. I, quamvis P. Suar. II to. in III, p. disp. LII, sect. I, col. I. Scotum interpretetur quod loquatur solum de potestate suprema judiciaria, quæ competit soli divinitati, non de potestate subordinata, et quasi delegata. Fundamentum autem sumi potest ex verbis Christi dicentis : *sedere ad dexteram meam, vel sinistram non est meum dare vobis.* Unde Chrysost. hom. XXXVIII *in Joan.* : Theophilactus item, Euthym. Hilar. Athanas. Cyrill. Tertull. et alii, quibus favet S. Th. III p. q. LIX, art. 1. Verba illa *Joan.* v, 22. *Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio :* intelligunt de Filio ratione divinitatis, quare dicunt potestatem, et actum judicandi attribui peculiariter Filio non per proprietatem, sed per appropriationem, quatenus Filio ex vi generationis communicatur sapientia, per quam exercetur judicium ; et ideo sicut Pater per generationem dedit Filio sapientiam, ita dedit ei potestatem judicandi, quæ Christo, ut homini competit per communicationem idiomatum, sicut alia attributa divina : Unde et verba illa ejusdem Christi eodem c. v, 27, *potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est,* quæ clarius videntur explicare hanc potestatem competere Christo in ipsa humanitate, explicat idem Chrysost. loco cit. de potestate, quam Christus habet in natura divina. Quare verba illa legit aliter cum distinctione aliter interposita, nempe. *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio habere vitam in semetipso, et potestatem dedit et judicium facere. Quia filius hominis est, nolite mirari,* etc. ita ut sensus maneat absolutus, et perfectus ante illa verba, *quia filius hominis est.* Postea incipiat alia clausula, et dicat, nolite minari, aut dubitare eo quod filius hominis sit etiam homo, quam expositionem sequuntur etiam Theophyl. et Euthym.

(…ensus … arti… i sit Chris… tus judicaturus sit solum ut Deus ; an etiam ut homo.) (*Marc.* x. 40.) (*Joan.* v, 26.)

96 Cæterum, ut bene advertit Suar. d. q. LIX ar. 2 in commentario articuli : aliud est quærere, an Christus, ut homo etiam habeat judiciariam potestatem, aliud an prædicta testimonia sequantur de potestate conveniente Christo secundum naturam humanam. De hoc enim secundo potest esse controversia : primum autem negari non potest, cum colligatur satis aperte ex Scripturæ testimoniis, quale est illud *Matth.* XIII, 41.

Digitized by Google

Tunc mittet Filius hominis Angelos suos, etc. et c. XVI, 27. *Filius hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis, et tunc reddet unicuique secundum opera sua*, et illud *Petri Act.* X, 42 supra adductum : *Et præcepit nobis prædicare populo, et testificari, quia ipse est, qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Ubi de Christo occiso, et resuscitato, et mediatore ad peccatorum remissionem, dicitur esse constitutum judicem : sicut ergo illa alia competunt Christo ut homini, ita et judiciaria potestas. Quod etiam probant verba illa, *constitutus est a Deo*, quæ significant opus liberum Dei ad extra, qualis non est æterna generatio, qua filio communicatur sapientia. Et idem significavit Paulus *Act.* XVII, 31 dicens : *In quo judicaturus est orbem in æquitate, in viro, in quo statuit fidem præbens omnibus, suscitans eum a mortuis.* Quare Patres omnes Latini verba illa : *quia Filius hominis est*, legerunt, ut in vulgata nostra habentur, conjuncta cum præcedentibus, et intellexerunt in sensu formali de potestate competente humanitati, August. Hieron. Tertull. et alii, quos affert Suar. in commentario illius artic. 2, et ita tenendum esse, affirmat S. Th. illo ar. 2, et theologi omnes, quos sequitur idem Suar. d. disp. LII sect. I et ex ejusdem verbis hanc veritatem probat catechism. Pii V in explicatione art. 7 § 5, et 6 addit rationem, quæ adducta etiam fuerat a S. Thoma, quia cum judicium hoc exercendum sit circa bonos, et improbos, nec possit ab improbis divinitas videri, expediebat judicem esse ab improbis etiam visibilem, atque ideo Christum etiam ut hominem.

97 Quomodo humanitas possit habere potestatem judiciariam.

Quomodo autem humanitas possit habere potestatem judiciariam, cum hæc videatur involvere potestatem et auctoritatem supremam, quæ Deo soli competit, humanitas vero solum videatur exercere promulgationes sententiæ a Deo latæ, explicat late idem Suar. d. sect. I, et variis modis defendere conatur. Res autem ipsa mihi videtur satis facilis et clara : nam potestas judiciaria secundum se præscindit a suprema, et ab inferiori, seu demandata et derivata a potestate superioris demandantis, et utraque est vera potestas judiciaria : judex enim a principe constitutus, ut secundum leges judicet, verus est judex : et licet solus summus Pontifex habeat supremam in terra potestatem dispensandi in legibus Ecclesiæ universalis : ille tamen, cui Pontifex hanc facultatem committit, vere ipse dispensat, et vere habet potestatem dispensandi, licet a Pontifice dependentem et communicatam. Si ergo potuerunt de facto homines constitui a Deo judices ad dimittenda, vel retinenda peccata, et exercere potestatem vere judiciariam in eo foro, licet revera potestas suprema dimittendi peccata in solo Deo esse possit : quanto magis potuit Christo ut homini communicari, et demandari potestas judicandi et decernendi de præmiis et suppliciis, quamvis ea potestas suprema in solo Deo sit. Neque ullum erat periculum in ea commissione, cum ratione summæ sapientiæ a Deo humanitati Christi communicatæ, non posset humanitas in judicio illo errare, ut non judicaret et decerneret juxta leges a Deo statutas : quare potuit bene Deus dare efficaciam plenam judicio et sententiæ, quæ a Christo ut homine proferretur, quod sufficit, ut simpliciter et absolute dicatur habere potestatem judiciariam supra omnes homines.

Hinc autem oritur alia difficultas, an Christus ut homo non solum habeat potestatem judicandi in ultimo judicio universali, sed etiam in judicio particulari singulorum hominum, qui moriuntur. Suppono enim, præter judicium illud universale dari judicium particulare, quo singuli homines quando moriuntur, judicantur, ut juxta merita, vel demerita destinentur ad propriam cujuslibet sortem : quod dogma ex Scriptura, et Patribus late probat Suar. d. disp. LII, sect. II, de hoc itaque judicio particulari quæri potest, an pertineat etiam ad Christum ut hominem; neque enim tam certum est, quam illud de judicio universali. Communis tamen et verissima sententia id affirmat, quam sequitur Suar. d. sect. II, § *Tertio ex dictis*, et colligi potest ex modo loquendi Scripturæ sacræ, in qua hora mortis significatur per adventum Filii hominis, utique ad judicandum. *Vigilate, quia nescitis qua hora filius hominis veniet. Matth.* XIII et XXIV et iterum *Joan.*. XIV, 3. *Si abiero, et præparavero vobis locum, iterum veniam et recipiam vos ad me ipsum*; et I *ad Tim.* VI, 14, *Ut serves mandatum sine macula irreprehensibile usque in adventum Domini mei Jesu Christi.* Et ratio videtur eadem, cum majus quid appareat esse judicem universalem etiam eorum, qui antea præcesserant, quam particularem eorum, qui quotidie moriuntur, quod confirmant etiam revelationes plures

Digitized by Google

de judicio particulari aliquarum animarum, in quibus semper Christus visus est judicis munus exercere : quarum aliquæ videri possunt apud Cæsarium lib. XII, *Miraculorum*, c. XXII, et apud auctores illos, qui narrant judicium a Christo factum contra Udonem archiepiscopum Magdeburgensem, et passim ejusmodi inveniuntur in ecclesiasticis historiis : ac denique hoc ipsum confirmari poterit a fortiori ex judiciaria potestate, quam etiam ante mortem Christus exercet, ut nunc dicam.

on m rte, m in nu hris- ter- di- m tem.

Dubitari etiam solet, an non solum in morte, sed etiam in decursu vitæ Christus exerceat judiciariam potestatem : nam in hac etiam vita plura exercentur judicia circa homines v. g. quando homini justo propter bona opera datur augmentum gratiæ, et quando homini propter peccatum aufertur gratia, et quando propter bonum usum gratiæ dantur majora, et uberiora auxilia, vel e contra propter malum usum denegantur auxilia uberiora quæ data fuissent, et quando in præmium bonorum operum dantur bona temporalia, vel e contra quando propter peccata punitur homo in bonis temporalibus : imo, et dispositio ipsa cursus rerum humanarum dicitur communiter provenire ex occulto judicio Dei, circa quæ omnia est satis verisimile, Christum etiam ut hominem exercere potestatem suam judiciariam, vel gubernativam, quod videtur sentire S. Th. III p. d. q. IX, art. 4 et sequitur Suar. ibi dict. V, sect. II § *Tertio omisso,* et videtur colligi ex locutionibus universalibus ejusdem Christi. *Matth.* ult. *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra :* et *Joann.* V, 22, *Omne judicium dedit filio :* cujus rationem adjunxit ; *ut omnes honorificent filium, sicut honorificant Patrem* : quia nimirum multum confert ad Christi honorem quod sciant homines ab ipso pendere totius nostræ vitæ gubernationem, felicitatem, et infelicitatem. Denique ratio esse videtur, quia cum judiciaria potestas Christo competat, quatenus est rex et Dominus cum potestatis plenitudine, non videtur coarctanda solum ad judicium universale de meritis totius causæ : nam rex qui ratione suæ supremæ dignitatis potest de majoribus, et universalibus causis cognoscere, posset etiam, quando vellet cognoscere de particularibus causis, licet eas communiter soleat ad inferiores judices remittere, eo quod non possit ipse per se ad omnia particularia attendere. Si tamen posset, major perfectio et excellentia esset, si omnia et singula ab ejus prudentia et judicio penderent. Quod multo magis locum habet in casu nostro, cum judicia hæc particularia ita præparent materiam judicii universalis, vel judicii etiam particularis cujusque hominis post ejus vitam, ut fere nihil remaneat quod arbitrio judicis decernatur, sed debeat sententia ultima proferri juxta ea, quæ per hæc particularia judicia disposita fuerunt : quare multo plus facit ad dignitatem, et potestatem Christi, quod hæc etiam judicia particularia ad ipsum spectent, et auxiliorum distributio, vel subtractio, a quibus tota materia dependet posterioris judicii.

100 An Christus ut homo usus fuerit hac potestate judiciaria statim ab initio suæ conceptionis, an solum a tempore mortis.

Sed hinc oritur statim dubium, an Christus ut homo usus fuerit hac potestate judiciaria statim ab initio suæ conceptionis, an solum a tempore mortis, qua pretium redemptionis complete persolverat. P. Suar. d. disp. LII, sect. I, versus finem dicit, potestatem judiciariam secundum se, et in actu primo habuisse Christi humanitatem ab initio conceptionis : hæc potestas erat ei debita ratione unionis, neque erat necessaria ad nostram redemptionem carentia potestatis pro eo tempore : sicut ergo ab initio habuit dignitatem capitis, et alia ejusmodi ; ita dicendum est de potestate judiciaria. Postea vero sect. II in fine, addit usum hujus potestatis non fuisse in Christi humanitate ante mortem suam, quia pro toto eo tempore potius voluit judicari, quam judicare juxta illud *Joan.* XII, 47. *Non veni, ut judicem mundum, sed ut salvificem mundum* : et paulo ante dixerat : *Si quis audierit verba mea, et non custodierit, ego non judico eum* et c. III, 17, *non misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum.* Tunc ergo cœpit uti hac potestate, quando cœpit esse in statu regnantis et dominantis et desiit esse in statu passibili et humili, et ideo tunc dixit : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Matth. XXVIII, 18.

101 Ego huic doctrinæ consentio, quatenus negat, Christum usum fuisse hac potestate ante suam passionem et mortem. Quod rursus probare possumus ex statu, quem Christus tunc habebat, in quo negotiabatur quidem salutem nostram, non tamen disponendo de illa quasi auctoritate propria, sed intercedendo, orando, et petendo a Patre ut daret nobis auxilia, remitteret peccata, pœnas, etc. Ideo enim in cruce dixit, *Pater*

Digitized by Google

Luc xiii, 34 *dimitte illis quia nesciunt quod faciunt :* si vero
auctoritate judiciaria, et gubernativa uteretur, ipsemet dedisset illis auxilia efficacia,
ut dolerent de peccato, et justificarentur,
non ergo distribuebat et gubernabat, sed negotiabatur, et operabatur salutem nostram;
quod vero attinet ad potestatem ipsam, non
mihi omnino placet, quod ea simpliciter et
absolute concedatur in Christi humanitate
ab initio suæ conceptionis. Et imprimis
exemplum de dignitate capitis non est ad
rem : quia Christus ab eo initio habuit non
solum in actu primo sed etiam in actu secundo munus et officium capitis, siquidem
ab initio influebat per sua merita in membra ut propter illa merita darentur eis gratiæ et auxilia, quod pertinet ad influxum
capitis : potestas autem judiciaria non habebat usum pro eo tempore.

102 Deinde, et a priori hoc ostenditur : quia
vel Christus habebat jam tunc potestatem
illam expeditam, vel solum impeditam
quoad usum. Si dicatur hoc secundum, non
est in rigore habere potestatem judiciariam :
quia cum potestas hæc tota non potuerit esse
suprema et independens, debuisset esse commissa et demandata illi a divinitate, et
quasi delegata. Si autem habebat prohibitionem utendi potestate illa in hac vita perinde est, ac non habere pro eo tempore
talem potestatem, cum solum haberet titulum, ut post mortem exerceret talem potestatem : nam potestas simpliciter involvit auctoritatem et efficaciam, ut ejus
sententiæ omnino mandarentur executioni,
quam efficaciam Christus, ut homo non habebat pro eo tempore, si prohibitus erat pro
tunc exercere talem potestatem, et per consequens Deus non dederat efficaciam ejusmodi sententiis. Si autem dicatur primum,
quod Christus habebat talem potestatem
non impeditam quoad usum, sed omnino
expeditam; imprimis hoc videtur esse contra
id, quod Suarez supponit, nempe Deum ipsum noluisse, quod ante mortem Christus
Joan. xii, 47. eam potestatem exerceret, *non enim misit
Deus filium suum in mundum, ut judicet mundum :* non ergo data fuerat potestas expedita
pro eo tempore, sed cum prohibitione in
ordine ad usum. Deinde non facile apparet,
cur eo casu Christus se excusasset ab exercendo illo munere : si enim Deus absolute
ei commisisset cognitionem earum causarum
et judicium, ac sententiæ prolationem, hoc
fuisset ei imponere illud munus, et ut attenderet ad gubernationem, et distributionem
gratiarum, et rerum omnium, ad quas officium et cura illa se poterat extendere. Sicut
ergo Christus imposito sibi munere gubernandi visibiliter Ecclesiam, instituendi sacramenta, ferendi leges, designandi ministros, etc., non debuit se ab usu excusare,
sed fideliter implere omnia quæ ad munus
illud spectabant; sic imposito illo alio munere, debebat ejus exercitio fideliter attendere. Nam reipsa committere Christo judicia
nihil aliud erat, quam deferre ad ipsum
ejusmodi causas omnes, et exquirere ejus
sententias, ut omnino executioni mandarentur : quo posito, non apparet, quomodo
Christus requisitus potuerit non dicere sententiam, quæ semel prolata jam ex præcedenti decreto et delegatione divina, auctoritatem et efficaciam omnimodam habebat. 10

Consequentius ergo videtur dicendum, sicut humanitati Christi, pro eo tempore non
fuit data gloria corporis, nec exaltatio nominis, et alia ejusmodi, sic nec datam fuisse
pro eo tempore eam potestatem judiciariam
absolutam et plenam, quia hæc etiam pertinebat ad statum gloriosum, in quo regnum
suum, et imperium plenum spirituale accepturus erat; quam ob causam verissime
post resurrectionem dixit : *Data est mihi* Mat
omnis potestas in cœlo, et in terra : non dixit, xxviii.
datus est mihi usus potestatis meæ, sed data
est mihi *potestas*, ipsa plena et absoluta,
oportebat enim pati Christum, et sic intrare
in gloriam suam. Habebat quidem jam ab
initio titulum intrinsecum ad eam potestatem accipiendam, nempe unionem hypostaticam ad divinam verbi personam, ratione
cujus dici posset, præcedere jam tunc in
Christo potestatem illam, quasi in radice et
in semine : hoc tamen non erat in rigore
habere jam potestatem judiciariam, imo
cum de ipsa gloria corporis, et aliis ejusmodi
dixerimus disp. XXVII *de Incarn.*, sect. ii,
n. 12, licet deberetur Christo ratione unionis, et visionis beatificæ; de facto tamen
datam fuisse præcise propter merita, nec
attendisse Deum ad illum alium titulum, ut
testatur Cyrillus, et alii, quos ibi adduximus : idem dicendum videtur de hac potestate judiciaria, quæ ad gloriam maximam
Christi spectabat, et voluit Deus, quod daretur ei in præmium passionis, et meritorum
præcedentium. Itaque quia Christus in hac
vita humiliavit se, et judicari voluit ab hominibus iniquis, ut Deo obediret, Deus exal-

Digitized by Google

tavit illum ad judiciariam dignitatem, et regimen absolutum omnium creaturarum. Et qui antea in hac vita precibus solum, et meritis salutem humani generis apud Patrem tractabat, factus est rector, et arbiter universalis in posterum, data ei plenissima potestate de omnibus judicandi et decernendi.

Solum posset nobis objici, quod disp. XXX, *de Incarn.*, sect. II, n. 23, concesserimus, Christum ab initio suæ conceptionis habuisse etiam ut hominem regnum super omnes creaturas intellectuales, et dominium saltem altum omnium rerum visibilium, licet non habuerit ab initio usum regni, nec dominii, nisi circa res aliquas peculiares, quare idem videtur dicendum esse consequenter de potestate judiciaria, cum nulla appareat sufficiens differentia. Resp. tamen magnam esse differentiam inter utramque potestatem : nam potestas regia, et dominium altum illarum rerum creatarum non poterat sine indecentia ullo tempore Christo ut homini deesse : nam sine illis non potuisset jure suo Christus Angelis, vel aliis hominibus præcipere, quare illi præcipienti potuissent ipsi obedientiam negare : nec potuisset de re aliqua temporali disponere, nisi eam a proprio Domino petendo, et quasi mendicando, imo potuisset privatus resistere, ne a Christo res sua usurparetur, quæ omnia maxime dedecent Christi dignitatem et excellentiam. At vero defectus hujus potestatis judiciariæ et gubernativæ, de qua loquimur, non reddit Christum subditum aliis, sed soli Deo, a quo necesse haberet petere, quæ ipse per se exequi non posset, et quæ dependent a solo Deo cujus potestas communicatur ei, data hac potestate, ut sicut ad Deum spectat decernere præmia, et supplicia singulorum, et disponere media ad utrumque necessaria, ita Christus ut homo, potestate sibi a Deo tradita, hæc omnia decernere possit et disponere. Expediebat itaque ut in eo mortalitatis statu, in quo Christus humilitatem suam, et obedientiam erga Deum probaturus erat, tantam potestatem non acciperet, sed subditi partes erga Deum perfecte expleret petendo a Deo, et non disponendo in iis, quæ ad Dei gubernationem spectabant, quasi jam ab initio in sede, et throno majestatis ad ipsam Dei dexteram sederet.

Dubitari ulterius solet, an Christus in judicio universali judicaturus sit non solum homines, sed etiam Angelos. Prima sententia negat quoad præmium et pœnam essentialem, licet id concedat quantum ad eorum ministeria, et accidentalia præmia, vel supplicia, quæ inde resultant. Ita S. Thomas III, p. q. LIX, art. 6, et in IV dist. XLVII, q. I, art. 3, quem Thomistæ communiter sequuntur : quia Angelorum judicium universale factum a Deo fuit, quando boni Angeli ad beatitudinem elevati sunt, et mali damnati ad pœnam æternam.

Judicio universali judicaturus sit non solum homines, sed etiam Angelos.

Est tamen satis probabilis aliorum sententia id concedens etiam in ordine ad præmium, et pœnam essentialem : quam docent S. Bonav. in IV dist. XLVII, art. 1, q. IV, Richard. art. I, q. VI, et Suar. II to. in III p. disp. LVII, sect. VIII, et colligi videtur satis probabiliter ex aliquibus Scripturæ locis ex II Petr. c. II, 4, ubi dicitur : *Si Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in Tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari.* Hoc est, in judicii diem reservatos esse, ut exponit August. lib. XI *de Civit.*, c. XXXIII, et lib. XXI, c. XXIII, et lib. *de Natura boni contra Manich,* c. XXXIII. Rursus ex *Pauli* verbis I *ad Cor.* VI, 3. *Nescitis, quoniam Angelos judicabimus?* quæ verba de judicio universali ultimo intelligunt Patres, Chrysost. Theodor. Ambr. Ansel. quos affert Suar. d. sect. VIII. Si ergo ab Apostolis judicandi sunt Angeli, multo magis ab ipso Christo. Addere possumus verba illa generalia a Christo prolata. *Omne judicium dedit Filio*, in quibus nullius judicium excipitur. Denique in hunc sensum loqui videntur Patres, Clem. Rom. lib. VII *Const.*, c. XXXIII, Lactant. lib. VII, c. XXVI, et alii. Ratio vero congruentiæ esse potest, quia Christus constitutus est Princeps non minus Angelorum quam hominum, quare congruum erat, ut utrique ab eo, quantum fieri possit, dependerent. Et quidem, si, ut multi volunt, Angeli etiam habuerunt totam suam gratiam ex Christi meritis, non est cur, ab ejusdem Christi judicio excludantur, sicut non excluduntur antiqui Patres, qui ex meritis Christi prævisis gratiam acceperunt, licet ante ejus adventum mortui fuerint, et a solo Deo judicati. Quamvis autem Angeli non habuerint gratiam primam ex Christi meritis, habuerunt tamen ex iis auxilia aliqua, et gratiæ augmentum ut ostendi disp. XXVII, *de Incarn.*, sect. III, n. 3, quare jam dependent a Christo saltem quoad partem suæ sanctitatis, quam ex ejus meritis potuerunt habere. Cum ergo possint ha-

Joan. V, 22

Digitized by Google

bere etiam gloriam dependenter a Christo et ejus sententia, et hoc multum referat ad principis supremi dignitatem, ut subditi omnia sua ab eo recognoscant, non est cur hæc dignitas Christo negetur. Nec enim aliter satis intelligitur, quomodo post diem judicii omnia erunt Christo perfecte subjecta, ut dixit Paulus I *ad Cor.* XV, nisi in cœlo, in inferno, et ubique omnia ex Christi imperio et decreto fiant : hoc enim est omnia subjecta habere, nimirum omnia suo nutu et imperio moderari. Torquebuntur ergo in inferno non solum homines, sed et dæmones ex imperio Christi ubique regnantis, et imperantis, sicut etiam in cœlo homines, et Angeli ex ejusdem Christi lege et decreto, beatitudine sua potientur.

106 Quod autem id non repugnet, licet Angeli ante adventum Christi judicati fuerint, et sententia in utrisque Angelis bonis, et malis fuerit executioni mandata, quod videtur esse præcipuum fundamentum contrariæ sententiæ, explicare, et probare possumus ad hominem : omnes enim fateri debemus, in hoc non esse ullam repugnantiam. Nam animæ etiam sanctorum Patrum, qui Christum præcesserant, acceperant jam a Deo mortis tempore sententiam, et judicium de tota vita præterita, et de præmio futuro, et animæ iniquorum acceperunt non solum sententiam, sed et pœnam ipsam essentialem : et tamen iterum a Christo sententiam accipient, ex vi cujus idem præmium, aut supplicium in eis continuabitur : non ergo repugnat Angelos jam judicatos fuisse sententia et judicio definitivo, et tamen iterum a Christo in judicio universali super eisdem meritis et demeritis judicari. Quomodo autem id fieri possit; difficile videri potest, cum sententia jam semel a Deo absolute prolata revocari non possit postea a Christo, atque adeo ipsi non tam videatur committi nova discussio causæ, quam promulgatio prioris sententiæ irrevocabilis a Deo latæ, quam ipse in totum, aut ex parte variare non potest. Id tamen totum facile explicari

107 potest ex iis, quæ latius diximus disp. XIII, *de Pœnit.*, sect. III, n. 73, ubi declaravimus, quomodo non repugnet, eum qui jam semel se ad aliquid obligavit, iterum se ad idem obligare, et eum qui semel aliquod debitum remisit, iterum illud idem remittere, et ideo sacerdotem secundo absolventem a peccatis jam dimissis, vere absolvere, et formam in omni rigore veram esse, quia ponit novum titulum, seu cessionem novam juris, quod ex peccato præterito ortum Deo fuerat ad aversionem, vel punitionem, etc. Sic etiam, qui semel alicui aliquid adjudicavit, potest iterum adjudicare, et dare secundum titulum ad idem ; sicut qui denuo se voto obligat ad idem quod antea voverat, ponit novum obligationis titulum, et rem promissam duplici titulo debet duplicis promissionis. Ex his autem exemplis declarari optime potest efficacia, et veritas sententiæ universalis a Christo in judicio extremo proferendæ post sententias particulares ab eodem Christo, vel a Deo solo antea irrevocabiliter prolatas. Nam confessarius, quando secundo audit pœnitentem de peccatis jam in aliis confessionibus dimissis, vere est judex, et profert veram sententiam, et judicat ac absolvit, licet per aliam priorem sententiam jam fuerit pœnitens judicatus, et peccata eadem irrevocabiliter dimissa. Quamvis ergo Christus in judicio extremo inveniat merita illa, et demerita fuisse antea in suo, vel Dei solius judicio discussa, et sententiam fuisse irrevocabiliter latam ; poterit tamen denuo ex Dei commissione eamdem causam discutere, et iterum sententiam efficaciter proferre, quæ sententia non erit inanis et inefficax, sed efficax et vera, dat enim novum titulum efficacem ad eumdem effectum, ita ut etiamsi prior sententia lata non fuisset, ex vi hujus posterioris executio consequeretur; et de facto in posterum effectus tam quoad præmium, quam quoad supplicium, mandabitur executioni ex vi utriusque sententiæ, et beatitudo continuabitur in sanctis, et supplicium in damnatis dependenter etiam ab hac ultima Christi sententia. Neque enim in his causis moralibus repugnant duæ causæ secundum se singulæ totales, et sufficientes ad eumdem effectum. Sicut etiam damnatus cum decem peccatis mortalibus ita patitur pœnam damni, et carentiam visionis Dei, ut propter singula peccata totam eam carentiam patiatur, cum singula ad eam inferendam sufficiant. Sic ergo beatus habebit gloriam ex vi sententiæ irrevocabilis a Deo in sua morte prolatæ, et ex vi etiam alterius sententiæ irrevocabilis a Christo in extremo judicio prolatæ. Poterunt ergo Angeli sancti a Christo efficaciter judicari, et habere deinceps beatitudinem suam ex vi etiam sententiæ a Christo proferendæ, et dæmones ex vi etiam ejusdem sententiæ pati deinceps dam-

nationis pœnam essentialem. Quo pacto deinceps omnia perfecte subjecta erunt Christo, et ab ejus imperio, atque ultima sententia dependebunt, ex vi cujus omnes meritorum, et demeritorum stipendia accipient, et a Christo supremo principe in omnibus verissime dependebunt. Hæc autem omnia non ideo explicata, et examinata a nobis sunt, quia singula necessario credenda sint a singulis in hoc articulo : cum ex iis aliqua non sint omnino certa, aliqua licet certa sint, non tamen necessaria ab omnibus explicite cognoscenda. Congruum tamen visum est occasione hujus articuli eorum verborum sensum accuratius examinare.

Magis fortasse necessarium videri posset scire, quid significetur per verba illa articuli, *vivos, et mortuos*, quibus profitemur, Christum venturum ad judicandos non mortuos solum, sed etiam vivos. Sicut etiam *Act.* x, 42, de Christo dicitur : *Ipse est, qui constitutus est a Deo judex vivorum, et mortuorum*. Et *ad Rom.* xiv, 9, *Christus in hoc mortuus est, et resurrexit, ut vivorum, ac mortuorum dominetur*. Quorum verborum occasione non pauci dixerunt *vivorum* nomine intelligi eos, qui eo tempore adhuc in terris vivi superfuerint, eosque non morituros, sed immutandos, vel ad gloriosum beatorum resurgentium statum, vel ad statum damnatorum. Quam sententiam licet aliqui hæreticam, alii saltem temerariam judicent propter regulam Scripturæ generalem *ad Hebr.* ix, 27, *statutum est hominibus semel mori, et post hoc judicium*. Et *ad Rom.* v, 12, *Sicut per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors ; ita et in omnes homines mors pertransiit*. Et *Ps.* lxxxviii, 49, *Quis est homo, qui vivet, et non videbit mortem?* sed tamen P. II Suar. III, to. in , disp. l, sect. ii, in fine eam sententiam ab ejusmodi censura liberat. Communis tamen theologorum consensus est, omnes homines ante judicium universale morituros, et ideo verba illa, *vivos et mortuos*, alii explicant id est bonos, et malos; ut August. *de Fide et Symbolo*, c. viii, et in *Enchirid.*, c. li, et Chrysost. hom. i *de Symb.* Alii explicant *vivos, et mortuos*, id est animas, et corpora, ut Ruffinus in *Expositione symboli*. Alii *vivorum* nomine intelligunt eos, qui usque ad diem judicii vivent, licet ii etiam ipsi tunc morituri sint, ut statim resurgant. Alii denique hanc divisionem intelligunt cum respectu ad tempus, quo symboli fidem profitemur; testamur enim iis verbis, Christum venturum esse ad judicandum non solum eos, qui nunc vivunt, sed etiam eos, qui nos præcesserunt, et mortui jam sunt; hi enim respectu hujus temporis dicuntur proprie vivi, et mortui, ita Zuar. sect. illa ii, proxime citata, § *Ad primam confirmationem*, cui explicationi illud posset objici, quod recitantes nunc symbolum non profiteamur judicium universale exercendum a Christo in omnes homines, si quidem non loquimur de nasciturís postea, sed solum de iis, qui præcesserunt, et qui nunc vivunt. Ad hoc tamen responderi posset; ibi in virtute concedi a nobis judicium universale omnium, si quidem utimur hac fidei professione, et hoc symbolo tanquam apto ad profitendam fidem Christianam, quocumque tempore recitetur in Ecclesia militanti, et per consequens cujus verba verificari possint, et debeant de quibuscumque hominibus præteritis et præsentibus usque ad finem mundi. Quidquid autem sit de hoc, ex hac explicationum varietate satis constat non esse obligatos singulos fideles ad credendum, et cognoscendum in hoc articulo nisi Christum venturum judicem universalem omnium hominum; quam solam necessitatem in hoc articulo credendo agnovit catechismus Pii V, in ejus explicatione n. i, his verbis : « Cujus articuli ea vis est, et ratio summo illo die Christum Dominum de universo hominum genere judicaturum esse. » Quo etiam pacto hunc articulum declaravit Card. Bellar. in catechis. doctrinæ Christianæ jussu Clem. VIII facto ad instruendos pueros, ubi de vivis et mortuis nihil dicit, sed de sola hominum universitate.

Sequitur jam articulus symboli octavus illis verbis : *Credo in Spiritum sanctum*, de quo nihil speciale dicendum hic occurrit, suppositis, quæ disp. præced. dicta sunt de necessitate credendi explicite mysterium Trinitatis; nam eo mysterio credito, jam creduntur esse tres personæ et unus Deus, quarum tertia appellatur Spiritus sanctus, et est Deus sicut Pater, et Filius : quod autem procedat a Patre et filio, et non a solo Patre et alia ejusmodi, non sunt sub necessitate a singulis scienda, quamquam utiliter parochi, magistri, et concionatores in iis explicandis operam suam collocabunt.

Sequitur articulus symboli nonus *Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem* de quo fere omnes theologi conve-

Digitized by Google

niunt, quod sit obligatio illum explicite credendi, quoad rem in ipso contentam. Suar. in præsenti disp. XIII, sect. IV n. 10 Bannes q. II art. 8 § *ex hoc etiam sequitur* Vasq. 1 2 disp. CXXI c. II, Azor I to. lib. VIII c. VI q. VI. Castro Palao to. I tr. IV disp. I pun X n. 5 et alii omnes recentiores. Addit autem Sanch. lib. II *in Decal.* c. III n. 8 cum Vasq. quem affert a nullo Catholico ignorari rem contentam in hoc articulo : omnes enim sciunt dari multitudinem fidelium congregatam sub uno capite pontifice Romano, extra quam nemo salvari potest. Sed cur in symbolo specialis mentio facta est hujus veritatis, quam nullus fidelis absque nova instructione ignorat? ego puto, hunc articulum potissime appositum esse ad explicandam unitatem Ecclesiæ prout etiam indicavit Coninch. in præsenti disp. XIV dub. X n. 189 dicens, credendum esse, unicam esse fidelium congregationem; et ideo fortasse in symbolo Nicæno explicata magis fuit hæc unitas in illis verbis : *Et unam sanctam catholicam et Apostolicam Ecclesiam.* Apostoli itaque, quia in diversas provincias dispergendi erant, et varias ecclesias fundaturi voluerunt prius unitatem, et universalitatem Ecclesiæ in symbolo stabilire; quæ duo in ecclesia Christiana reperiuntur, cum antea non ita perfecte in antiquis fidelibus reperirentur. Nam Judæorum synagoga una quidem erat, et sub uno pontifice summo, sed non erat universalis, cum solos Judæos comprehenderet; cæteri autem ex gentibus fideles extra eam synagogam salutem consequi poterant, prout consecutus est Job, et alii : Ecclesia autem Christiana appellatur, et est *Catholica*, hoc est : universalis, comprehendens omnes ubique fideles cujuslibet gentis et nationis, ita ut extra hanc ecclesiam Christianam salus esse non possit. Rursus fideles, si qui erant extra Judæos, cum sub Judæorum synagoga non continerentur, non faciebant unum corpus, sicut nunc facit ecclesia Christiana, nec sub uno capite visibili erant, quia in lege naturæ nec erant sacramenta instituta præter remedium illius status contra peccatum originale, nec sacerdotes habebant juridictionem spiritualem ad ferendas leges, vel imponenda præcepta, et ideo tanta unitas inter illos fideles non requirebatur, ut notavit Suar. lib. III *Ad regem Angliæ* c. IX n. 4 et 5. Et ideo Apostoli Ecclesiam generantes, quæ ex omnium gentium nationibus conflanda erat, merito omnibus fidelibus hanc Ecclesiæ unitatem intelligendam et credendam proposuerunt; ne forte ex illius universalitate, qua synagogam superabat, deciperentur, negando unitatem, et concipiendo plures ecclesias tanquam arenam sine calce, non unitas inter se ad componendam unicam Ecclesiam sub unico capite visibili. Qui articulus maxime erat cognitu necessarius, cum necesse sit verum caput, et subordinationem agnoscere, ad debitam obedientiam servandam, et tollenda schismata; et hoc est, quod potissimum in hoc articulo commendatur, universalitas scilicet Ecclesiæ, quæ ideo catholica appellatur, et unitas, quæ significatur, dum non multæ, sed una Ecclesia creditur, cujus unitatem omnes sufficienter credunt, dum profitentur debitam obedientiam uni capiti visibili, qui est Romanns pontifex vicarius capitis præcipui et invisibilis, qui est Christus Dominus.

Hic articulus, *Sanctam Ecclesiam Catholicam Sanctorum communionem,* potissime appositus est ad explicandam unitatem Ecclesiæ.

Cur autem addiderint, *sanctam*, alicui dicunt, id fieri, tum quia in Ecclesia sunt sacramenta, quibus sanctitas confertur, tum quia licet non omnes, aliqui tamen ex Ecclesiæ filiis sancti sunt. Ita Bannes d. q. II art. 8 § *ex hoc etiam sequitur*, et Bellar. in d. *Catechis. doctr. christianæ*, qui addit aliam rationem, nempe quia Christus Ecclesiæ caput sanctus est. Alii tamen rationem illam, quod in Ecclesia sint aliqui sancti, omittunt, et solum recurrunt ad sacramenta sanctificantia, quæ sunt in Ecclesia. Ita Coninch. Granado, et Castro Palao locis supra citatis, qui nihil dicunt de credendis sanctis actu existentibus intra Ecclesiam, et Sanch d. c. III n. 8 rejiciens illam explicationem supra ex Bannes adductam. Clarius tamen, et fusius hoc explicatur in catechismo Pii V, p. I, c. X § 15. Ubi hujus appellationis causa illa non affertur, sed aliæ, quia nimirum omnes fideles sancti appellantur II *Pet.* c. II, 9. *Vos autem genus electum, gens sancta* quoniam Ecclesia Deo consecrata est, et dedicata, sicut etiam lapides, vestes, et alia Deo dicata dicuntur sancta. Sicut etiam artifex aliquis appellatur, faber, vel aurifer, qui artem profitetur, licet artis præcepta non servet : et ideo Paulus I *ad Cor.* c. I et epist. II c. II, Corinthios Christianos sanctos omnes appellat, et sanctificatos, in quibus aliqui erant, fœdi peccatores. Deinde propter conjunctionem cum capite sancto, qui est Christus. Unde S. August. *in Ps.* LXXXV, 2

III Cur a[illegible] to[illegible] dide[illegible] ract[illegible]

explicans verba illa : *Custodi animam meam, quoniam sanctus sum* : sic ait, « si Christiani omnes, et fideles, in Christo baptizati ipsum induerunt, etc. membra facti sunt corporis ejus, et dicunt se sanctos non esse, capiti ipsi faciunt injuriam, cujus membra sancta sunt. » Denique additur alia ratio, quod « sola Ecclesia legitimum sacrificii cultum habet, et salutarem sacramentorum usum, per quæ tanquam efficacia divinæ gratiæ instrumenta Deus veram sanctitatem efficit : ita ut quicumque vere sancti sunt, extra hanc Ecclesiam esse non possint. Patet igitur Ecclesiam esse sanctam, ac sanctam quidem, quoniam corpus est Christi, a quo sanctificatur, cujusque sanguine abluitur. » Hæc ibi : ex quibus constat, etiamsi nulli existerent sancti in Ecclesia militanti, adhuc illam sanctam dici jure posse. Sicut religiosos ordines appellamus sanctos, præscindendo ab eo, quod eorum alumni sancte vivant, imo solemus dicere institutum ipsum et ordinem sanctum esse, sed male a professoribus observari, et peculiares etiam ecclesias solemus sanctas nominare, ut sanctam ecclesiam Toletanam, sanctam ecclesiam Bononiensem, licet capitulares sancti non sint. Sicut ergo medicina dicitur sana, quia virtutem habet reddendi hominem sanum, si ea debito modo utatur : ita Ecclesia posset dici sancta, quia leges habet, et sacramenta, aliaque media efficacia ad sanctificationem fidelium, si ejusmodi mediis debito modo utantur. Quia tamen hujus appellationis variæ rationes adducuntur, ut vidimus, et res ipsa a nullo fideli ignoratur, sed omnes sciunt Ecclesiam aliquo ex iis modis sanctam esse, nec posse extra illam sanctitatem haberi, hoc sufficit ut singuli fideles suo debito satisfaciant absque majori alia hujus vocis penetratione.

12 ... n illa ... *torum ... nunio- ... m,* ... cantur

Quod vero in eodem articulo additur de sanctorum communione, difficilius est, cum variis modis a doctoribus explicetur : quare aliqui negant obligationem gravem hoc explicite credendi : ita Sanch. d. c. III n. 7; Suar. in præsenti disp. XIII sect. IV n. 10, et Coninch, d. dub. 10 nu. 189. Alii agnoscunt obligationem : nam Turrian. in præsenti disp. XXVIII dub. I col. 2 dicit esse obligationem credendi Sanctorum communionem, per quam intelligitur communio sacramentorum, et communio etiam bonorum operum inter fideles justos, ratione cujus opera bona unius aliis prosunt : quo etiam pacto verba hæc explicantur in catechismo Pii V n. 24 et sequentibus : in catechismo. tamen doctrinæ Christianæ Cardinalis Bellar. solum declaratur de participatione orationum, et bonorum operum, quæ in Ecclesia fiunt. Alii e contra solum dicunt, necesse esse credere participationem, et communionem fidelium in eisdem sacramentis. Ita Granado in præsenti tr. X disp. III, sect. II, n. 9. Alii dicunt esse obligationem credendi in communi, dari aliquam communicationem spiritualium bonorum inter fideles, et hoc sufficere, licet ignoretur, qualis sit. Ita Castro Palao d. p. X n. 5. Quod mihi etiam placet, quia hæc verba non continent novum articulum, sed explicant eumdem de unitate Ecclesiæ, ex qua unitate consequitur ut membra sese invicem juvent, sicut juvant sese invicem membra ejusdem corporis naturalis, ut notatur etiam in catechismo Pii V, § 24. Nullus autem est fidelis, qui non sciat, quantum satis est hanc communicationem saltem quantum ad rem ipsam, cum omnes petant aliorum auxilium in orationibus. Solum posset dubitari, an sit etiam obligatio sciendi distincte, hanc communicationem esse etiam cum animabus quæ sunt in Purgatorio, easque posse nostris suffragiis juvari : quod necessarium videtur, ut ad eas juvandas excitemur. Non tamen video a doctoribus imponi hanc obligationem gravem in singulis fidelibus, licet prælati, et magistri distincte debeant hoc scire, et expresse profiteri, quando fidei professionem emittunt.

Sequitur articulus decimus, quo credimus *remissionem peccatorum,* de quo omnes fatentur esse necessariam fidem explicitam, et constat ex dictis disp. præced. in qua vidimus, semper fuisse necessariam notitiam remissionis peccatorum, et mediorum ad eam obtinendam, sicut est obligatio eam procurandi ; in lege vero gratiæ est obligatio peculiaris sciendi efficaciam baptismi, sacramenti pœnitentiæ, atque adeo quod in Ecclesia sit potestas remittendi peccata, per hæc sacramenta. 113 An necessaria sit fides explicita de remissione peccatorum.

Articulus undecimus continet *carnis resurrectionem* : quem articulum nescio, qua de causa omiserit P. Suar. d. sect. IV nu. 6 in fin. enumeratis aliis necessario credendis ; in ejus enim necessitate conveniunt DD. Bannes ubi supra §. *Jam vero*, Turrian. d. dub. I col. ult. Castro Palao ubi supra n. 5 Sanch. d. cap. II n. 7. Granado ubi su- 114 An fides explicita de resurrectione carnis sit necessaria.

Digitized by Google

pra n. 8. Hurtado dicta disp. XLIV § 10, et ejusmodi necessitas non parum exaggeratur in catechismo Pii V cap. XII § 1, ubi § 2 notatur ideo potius dictum esse *carnis*, quam *mortuorum resurrectionem*, ut obiter indicaretur animæ immortalitas, quæ non resurgit, sed sola caro, quæ dissoluta fuerat, idque factum etiam esse ob errorem Hymenæi, et Phileti, qui ut colligitur ex Paulo II *ad Timoth.* II, resurrectionem intelligebant non corpoream, sed spiritualem a morte peccati ad vitam innocentem. Necesse ergo est credere veram resurrectionem omnium mortuorum, et per consequens cum eisdem corporibus, quæ in hac vita habuerunt : neque enim dicitur resurgere, nisi illud idem surgat quod ceciderat et perierat : et hoc spectat etiam ad completam glorificationem quam credimus et speramus, non tamen credimus solam resurrectionem gloriosam justorum, sed etiam iniquorum, qui juxta Christi verba resurgent in resurrectionem judicii.

115 Fides explicita vitæ æternæ omnino necessaria. Pœna æterna an etiam necessario credenda.

Denique sequitur duodecimus, et ultimus symboli articulus illis verbis: *vitam æternam*, quibus verbis confitemur, gloriam et beatitudinem æternam a bonis, et justis omnibus possidendam; quam fidem explicitam necessariam omnino esse, constat a fortiori ex dictis disp. præced. ubi vidimus, fidem Dei remuneratoris esse necessariam necessitate medii. Addunt autem aliqui necessario etiam esse credendam pœnam æternam iniquorum, ita Bannes d. § *jam vero*. Hurt. ubi sup. § 13, et utrumque proponit Card. Bellar. in suo catechismo in expositione verborum hujus articuli, et merito, cum utrumque necessarium sit, timor pœnæ, et præmii spes; ad coercendos impios, et excitandos pios ad studium et prosecutionem veræ virtutis : et ideo utraque fortasse sors æterna verbis illis continetur, ut significavit Bellarm. et indicari videtur in catechis. Pii V c. XIII n. 2 his verbis : « Admonendi igitur sunt fideles, his vocibus, *vitam æternam*, non magis perpetuitatem vitæ, cui etiam dæmones sceleratique homines addicti sunt, quam in perpetuitate beatitudinem, quæ beatorum desiderium expleat significari. » Nam licet nomine vitæ æternæ aliquando sola cœlestis gloria significetur : nomen tamen ipsum generale est ad utramque vitam, beatam, et infelicem; cum utrique victuri sint in æternum : et in eo sensu connectitur optime cum art. præc. quo resurrectio creditur futura, non beatorum solum, sed damnatorum etiam, et universalis : quia vero non sufficiebat resurgere, nisi resurrectionis effectus futurus esset perpetuus; merito subjungitur, *vitam æternam ;* ut sciamus, resurrecturos utrosque non ad tempus finitum, prout in hac vita geniti fuerunt, et aliqui etiam in hoc mundo resuscitati sunt, ut iterum morerentur, sed ad vitam immortalem et æternam, et nunquam amplius morituros; qui etiam videtur sensus verborum, quibus hic idem articulus in symb. Nicæno proponitur, dum dicitur : et *vitam venturi sæculi :* nam venturum sæculum utrumque statum comprehendit, et beatorum et damnatorum, prout nomen illud *sæculi venturi* usurpatur, etiam *Marc.* X vers. 30 et *Luc.* XVIII, vers. 30, in quibus locis relinquentibus sua propter Christum promittitur vita æterna in sæculo venturo, seu futuro, ubi sæculum venturum condistinguitur a beatitudine æterna, quæ in ipso promittitur; non enim promittitur beatitudo æterna in beatitudine æterna, sed in sæculo venturo, hoc est in duratione æterna, qua victuri sunt homines omnes post universalem resurrectionem. Et hæc dicta sint de iis, quæ in symbolo Apostolor. credenda singulis proponuntur : nunc dicamus de aliis, quorum fides ex aliis capitibus necessaria est.

Nomen vitæ æternæ generale est ad utramque vitam, beatam et infelicem.

SECTIO V.

De aliis, quorum fides, vel notitia explicita fidelibus necessaria est.

Sunt alia, quæ credenda sunt, non solum, ut sciantur, sed propter operationem, quia sunt objecta operabilia. Et primo loco in hoc ordine occurrunt sacramenta, ex quibus non est controversia quoad aliqua : nam baptismum sicut omnes recipere debent, ita credere tenentur ejus efficaciam et necessitatem, qui illum debito modo petant et recipiant, in quo omnes DD. conveniunt : nec obstat, quod is, qui in infantia baptizatus est jam, non habet obligationem baptismi recipiendi : id enim per accidens est, et, ut notavit Suar. in præsenti d. disp. XIII sect. IV n. 12, is etiam, quando est adultus, debet scire se jam præcepto satisfecisse, quo per se loquendo obligatur, et ideo debet habere notitiam baptismi suscepti, et ejus ef-

116 Bap… effica… et nece… sitatem … nes cre… dere ten… tur.

Digitized by Google

fectuum, et quam professionem, et obligationem ex eo contraxerit, et quomodo ratione illius est membrum Ecclesiæ, et capax recipiendi cætera sacramenta, et sub obedientia pontificis Romani.

117 Necessaria est fides, et notitia sacramenti pœnitentiæ.

Similiter consentiunt omnes, quod sit necessaria fides, et notitia sacramenti pœnitentiæ, cum sit etiam præceptum Christi universaliter recurrendi ad hoc sacramentum omnibus, qui post baptismum habent conscientiam, vel dubium de peccato mortali commisso. Hæc autem notitia habenda est ab omnibus, etiam antequam peccatum mortale post baptismum committant : tum quia regulariter loquendo, omnes necessitatem habent recurrendi ad hoc sacramentum, saltem propter dubium peccati commissi, nec possent communiter suæ obligationi satisfacere, si antecedenter notitiam hujus sacramenti non haberent. Sicut non servaretur communiter lex de manifestandis Ecclesiæ hæreticis, si subditi notitiam hujus legis non haberent, antequam hæreticos aliquos invenirent : tum etiam quia, cum Christus vicarios suos sacerdotes constituerit, ut quoties obligatio esset recurrendi ad Deum pro venia peccati commissi, obligatio eadem esset recurrendi ad tribunal sacerdotis, oportuit, hanc obligationem notam esse omnibus fidelibus : alioquin frustra hæc judiciaria potestas sacerdotibus tributa fuisset, cum ipsi non possint judicium hoc ex se incipere, nisi pœnitens, ut accusator ad illos recurrat. Debuit ergo subditis manifestari hæc potestas, et obligatio ad ejusmodi judices recurrendi, ut ipsi possent potestatem acceptam exercere.

118 omnes teneantur scire formam baptismi.

Dices, hinc sequi, quod teneantur etiam omnes scire formam baptismi, ut si infans, vel aliquis alius sit in extrema necessitate, possent eis necessarium baptismi remedium adhibere, quod facere non possent, si ante illum necessitatis articulum formam baptismi ignorarent. Resp. expedire certe, ut quantum fieri posset, omnes scirent necessarium ritum baptismi, cum omnes pro eo articulo ministri idonei sint, ut monuit etiam catechis. Pii V p. II c. 2 *de sacram. baptis.* § 12, non tamen esse æqualem obligationem, quia necessitas æqualis non est, sed rarissime contingens, et baptismi præceptum immediate fertur ad ipsos baptizandos, vel etiam ad eorum parentes, vel qui ipsorum curam habent, ut offerant eos Ecclesiæ ministris ut baptizentur : ad reliquos autem mediate, et per accidens ex obligatione subveniendi indigenti in casu necessitatis ex debito charitatis. At vero necessitas pœnitentiæ communis est, et frequens, regulariter loquendo, unde pessime audit, qui sine confessione vult decedere, et ejus præceptum immediate fertur ad ipsos pœnitentes, vel peccatores, ut veniam sui peccati omnino procurent apud Deum, et apud judices, quos in eo foro Deus sibi vicarios necessarios designavit.

De sacramento etiam Eucharistiæ omnes fatentur necessariam esse fidem explicitam, cum præceptum sit universale omnibus fidelibus impositum eam sumendi, ad quod necesse est scire, quid in eo sacramento contineatur. Circa quod dubitari imprimis potest, an sufficiat credere explicite, corpus Christi contineri sub speciebus panis, et ejus sanguinem sub speciebus vini, non concipiendo explicite, nec etiam negando contineri totum Christum sub singulis speciebus, an vero sit obligatio credendi explicite, totum, et integrum Christum contineri sub qualibet specie. Aliqui enim solum videntur exigere fidem eucharistiæ. Ita Granado d. disp. III sect. II § 10, et Hurtado d. disp. XLIV § 13. Fides autem eucharistiæ habetur, quando aliquis explicite credit, quæ ex vi verborum sub singulis speciebus continentur. Unde Card. Bellar. in d. catechismo doctrinæ Christianæ pro puerorum institutione edito, solum explicat illud non esse panem, sed verum Christi corpus, nec in calice esse vinum, sed verum sanguinem

119 Necessaria est fides explicita sacramenti Eucharistiæ.

Christi. Alii tamen communiter docent, necessariam esse fidem explicitam de toto Christo sub singulis speciebus contento. Ita Bannes q. II d. art. 8, § *de eucharistia ;* ubi postquam dixit, requiri fidem expressam eucharistiæ, « quia nemo potest distinguere cibum illum ab aliis, nisi expresse cognoscat dignitatem illius sacramenti : » addit. « Est ergo substantia hujus sacramenti credere, quod ibi Christus absconditus est, et non ibi panis. » Suar. item d. sect. IV n. 12 dicit, « teneri fideles omnes ad cognoscendum, et credendum Christum Dominum vere, et realiter esse præsentem, quia cum sacramentum illud adorent, necesse est ut intelligant quid adorant. » Debent ergo credere, ibi esse etiam animam, sine qua non est vere Christus præsens. Eodem modo loquitur Sanch. d. c. III his verbis : « Insuper mysterium Eucharistiæ tenentur omnes ex- 120

Digitized by Google

plicite credere, et scire credendo esse sub specie panis, et vini, verum et integrum Christum, verum Dei Filium, et verum hominem. » Ita Coninch. dicta disp. XIV, dub. x n. 191, ubi dicit teneri omnes explicite scire, « Sub Eucharistia Christum Deum, et hominem, vere ac integre contineri, et in eo adorandum esse, ac a communicantibus vere sumi, omnesque fideles adultos obligari id suo tempore suscipere, ut cibum animæ spiritualem. » Addit Valentia in præsenti disp. I q. II punct. 5, col. 2, omnes fideles teneri explicite credere, seu cognoscere, « quod in eucharistia contineatur vere, et substantialiter Christus Dominus, nec sit jam in illis speciebus panis, sed Christus, qui proinde sit ibi adorandus. » Castr. Palao d. punct. x n. 7 dicit, omnes teneri scire eucharistiam, « ut sciant sub illo sacramento Christum contineri, et adorari, et a fidelibus sumi, et ad illius susceptionem suo tempore obligari. » Turrian. in præsenti d. disp. XXVIII, dub. I, §. *ad articulum justificationis*, probat hanc obligationem, « quia nemo potest disponi ad talem cibum sumendum, nisi agnoscat dignitatem ejus sacramenti, et credat Christum esse vere sub speciebus panis, et vini. » Ex quibus constat, nunc esse communem sensum circa hanc obligationem, cum nemo eam expresse neget, et omnes fere eam expresse fateantur. Ratio autem esse potest, quia cum certum sit esse obligationem sciendi quid contineatur sub eucharistia, non potest ignorari contentum quoad substantiam; multum autem variatur substantia contenti ex eo, quod contineatur solus sanguis Christi, v. gr. in aliquo loco, aut quod contineatur totus Christus integer et vivus, quem præsentem venerari, et alloqui possimus : oportet ergo scire, ibi contineri totum Christum, sicut est in cœlo, alioquin ignoramus contentum in eo sacramento quoad substantiam contenti.

121 Facilius forte posset excusari, qui solum sciret, ibi esse Christum verum Deum et hominem, et nesciret quid contineretur ex vi verborum, et quid per concomitantiam. Præsertim, cum aliqui dicant quod non pertineat ad fidem in rigore loquendo, hæc distinctio continentiæ ex vi verborum, et per concomitantiam, prout tenent Suarez III tom. in III, p. disp. LI, sect. III, et Joan.: Præpositus in III, p. q. LXXVI, art. 2, dub. II, n. 9. Non ergo potuit esse præceptum universale pro omnibus fidelibus credendi explicite hanc continentiæ diversitatem. Unde Auctores supra relati solum dicunt esse obligationem sciendi et credendi, Christum totum in eo sacramento realiter et vere contineri. Addunt vero Bannes, et Valent. in verbis sup. adductis, esse etiam obligationem credendi et sciendi, quod ibi non sit panis. Quam obligationem alii non explicuerunt, nec apposuerunt : et quidem non facile suadebitur tanta obligatio pro rudi vulgo ei, qui videt, quod non solum hæretici, sed etiam ex Catholicis erraverint, putantes manere panis substantiam cum corpore Christi, quos refert Suar. d. III, tom. disp. XLIX, sect. II, ubi alios gravissimos doctores refert, qui docuerunt desitionem substantiæ panis non colligi præcise ex veritate verborum Christi, quæ potuerunt esse in rigore vera, licet panis substantia perseveraret cum corpore Christi, sed aliunde eamdem veritatem, et dogma ab Ecclesia tradi.

Facilius credam id, quod addit idem Suar. in præsenti dict. disp. XIII, sect. IV, 12
n. 12, debere omnes fideles explicite scire, quod hoc sacramentum offeratur in sacrificium in missa : et quidem de facto, posito præcepto Ecclesiæ de audienda missa, videtur consequenter obligari fideles ad sciendum quid sit missa. Nam obligare illos ad audiendam missam, non est obligare ad actionem illam solum materialem et externam, sed ad actionem sacram, et per consequens ad offerendum sacrificium cum sacerdote, et medio illo, ut per obligationem sacrificii Deum colant : ad quod videtur necesse aliquo modo scire, quod in missa offeratur sacrificium. Nam sicut fideles obligatos ad recipiendum aliquod sacramentum, diximus consequenter obligari ad notitiam illius sacramenti : sic obligati ad offerendum sacrificium consequenter debebunt notitiam aliquam habere illius sacrificii. Adde, probabile satis esse, Christum instituentem hoc sacrificium unicum in Ecclesia, et abrogantem cætera omnia, obligasse fideles omnes, ad colendum Deum aliquando per obligationem hujus sacrificii eo modo, quo singuli illud offerre possunt; ut fatetur idem Suar. III, tom. in III, par. disp. LXXXVIII, sect. I, §. *Hinc autem oritur*, et tom. I, *de Relig.* tr. II, lib. II *De diebus festis* cap. XV, n. 2, ubi addit saltem esse de jure, quasi naturali obligationem sacrificii. Et quidquid sit de

Digitized by Google

hoc, negari non potest, quod jus ipsum naturæ inclinet homines omnes ad hunc sacrificii cultum, unde ab aliquibus appellatur de jure gentium, et omnes in universum gentes ab initio mundi sacrificiis usæ fuerunt ad colendum Deum verum, vel etiam falsos, et ideo notitia unici sacrificii in lege Christiana instituti et liciti, videtur omnibus Christianis necessaria, ut sciant, quo ritu sacrificium offerre possint et debeant, quando juxta naturæ inclinationem, et usum omnium nationum voluerint hoc cultus genere verum Deum colere.

123 notitia orum atuor amentorum mnibus libus præcepto necessaria.

De aliis vero quatuor sacramentis, an eorum notitia sit etiam omnibus fidelibus ex præcepto necessaria, non est eadem doctorum sententia. Aliqui eam obligationem in universum affirmant. Ita Lorca in præs. d. disp. XXXIII, memb. 1, n. 19. Castrop. ubi sup. n. 7. Idem ex parte tenet Kon. ubi sup. n. 192, dicens, esse obligationem saltem sub veniali. Hurt. vero d. disp. XLIV, sect. II, § 12, dicit esse obligationem quoad sex sacramenta, non vero quoad sacramentum matrimonii, nisi pro iis qui volunt illud contrahere. Confirmationis autem, et Extremæ unctionis sacramenta omnibus sunt communia, et per illa remittuntur peccata, et perseveratur in gratia. « Et quamvis ordo, inquit, non est omnibus communis quoad receptionem, est tamen communis omnibus quoad usum passivum : debent enim credere, peccata a sacerdotibus remitti, et non ab aliis, per sacramentum pœnitentiæ. » Quæ certe ratio non probat intentum; possent enim fideles scire penes sacerdotes esse talem potestatem, licet nesciant per susceptionem sacerdotii conferri gratiam, quod tamen requiritur ad sacramenta novæ legis. Sicut sciunt vicarium episcopi conferre sacerdotibus auctoritatem, et potestatem, nempe jurisdictionis, ad absolvendum valide a peccatis, quamvis vicariatus non sit sacramentum. Possunt ergo scire efficaciam sacramenti pœnitentiæ, quantum illis sufficit, licet nesciant, an ea potestas data sit sacerdoti per aliud sacramentum, cum potuisset Christus eam potestatem ministris dare absque alio sacramento, sed solum per designationem extrinsecam.

24 Communis ergo aliorum sententia est, notitiam aliorum quatuor sacramentorum non esse ex obligatione necessariam singulis fidelibus, sed iis, qui ea suscipere volunt, quod a fortiori intelligi debet de iis etiam, qui ea administraturi sunt; ita Bannes, et Valent. locis supra citatis, Sanch. d. n. 9. Suar. d. n. 12. Turrian. ubi supra §. *Ad articulum*, Gran. ubi supra n. 10, et alii communiter. Supponunt enim non esse præceptum universale suscipiendi sacramenta confirmationis, et extremæ unctionis: unde inferunt non esse obligationem notitiæ explicitæ comparandæ de his quatuor sacramentis, cum notitia baptismi, eucharistiæ, et pœnitentiæ requiratur ex obligatione propter eorum usum, quare ubi non est obligatio circa usum, cessat ratio obligationis circa notitiam. Illi autem, qui volunt aliquod ex iis sacramentis suscipere, debent ejus notitiam comparare, ut sciant quid suscipiunt, et quomodo illud suscipere debeant.

Post notitiam sacramentorum addi solet notitia decalogi, et eorum præceptorum quæ ad omnes universaliter spectant : in quo refertur sententia Medinæ lib. IV *De recta in Deum fide* cap. VI, dicentis sufficere; si fideles sciant illa duo principia : « quod tibi non vis, alteri ne facias : et quæcumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis : » quia ex his duobus principiis facile potest quisque colligere, quid sibi in particulari bonum, vel malum sit in ordine ad operandum. Quam sententiam impugnat Suar. in præsenti dicta disp. XIII, sect. IV, n. 11, et certe non potest habere locum, nisi ad summum in ordine ad præcepta secundæ tabulæ, quæ respiciunt proximum in ordine ad quem duo illa principia deserviunt. Addit Suarez, nec in ordine ad præcepta secundæ tabulæ sufficere, primo quia ibi etiam prohibetur fornicatio, et similia, ad quæ illa principia non deserviunt. Secundo, quia etiam in materia justitiæ prohibentur desideria, quæ prohibitio in illis principiis non explicatur. Tertio denique, quia principia illa sunt nimis universalia, et difficilis est eorum applicatio ad materias particulares, nisi notitia magis particularis habeatur.

125 Notitia decalogi an sit necessaria singulis sub obligatione præcepti.

Alii ergo communiter docent, notitiam decalogi esse necessariam singulis sub obligatione peccati. Ita Suar. ibi, Bannes ubi supra § *sequitur præterea*. Sanch. dicto cap. III, n. 10, et alii omnes superius adducti. Ratio autem desumi potest ex iis, quæ diximus supra sect II, nempe quando Deus aliquid universaliter præcipit, atque hoc præceptum proponit et revelat, ut subditis omnibus constet, ipsam virtutem fidei per se et directe obligare subditos, non solum 126

Digitized by Google

ad non dissentiendum, sed etiam ad credendum positive præceptum revelatum, et ad attendendum et audiendum illud; nam qui revelat et loquitur ea intentione determinata, ut audiatur et fides ei adhibeatur, exigit ab iis ad quos loquitur, non solum fidem, sed auditum et attentionem, ut ibi diximus, neque hæc possunt ei sine irreverentia negari. Cum ergo Deus de facto ad depellendas tenebras et ignorantias, quas natura peccato corrupta humanæ menti paulatim induxerat, voluerit expresse et distincte naturæ legem explicare, suoque præcepto denuo confirmare, et nobis omnibus intimare, prout per Moysem Judæis, et omnibus postea per Christum intimavit, fatendum erit virtutem fidei obligare ad ea præcepta distincte cognoscenda et credenda, ea nimirum distinctione et explicatione, quam Deus nobis intimare intendit. Cum hoc tamen stat, non exigi sub eadem obligatione gravi memoriter, et eodem ordine scire hæc decalogi præcepta : sufficit ita scire, ut interrogatus sciat respondere, illud esse in decalogo prohibitum, ita Sanch. cum aliis multis d. c. III, n. 16, et Suar. d. disp. XIII, sect. V, n. 8, et ad hunc sensum posset reducit Medina in contrarium citatus, ut solum neget obligationem sciendi præcepta decalogi memoriter, et habendi in promptu ejus seriem, sed sufficiat ita in promptu habere ejus substantiam, ut interrogatus de singulis præceptis possit respondere id esse unum ex Dei præceptis.

127 Et an præceptorum Ecclesiæ.

Ultra decalogum addunt communiter prædicti doctores obligationem sciendi quinque præcepta Ecclesiæ , quæ in catechismis Christianæ doctrinæ continentur, cum ad omnes fideles pertineat eorum observatio. Imo Card. Bellarminus in citato catechismo enumerat sex Ecclesiæ præcepta, sextum enim est non celebrandi nuptias temporibus ab Ecclesia prohibitis, nempe a prima dominica Adventus usque ad Epiphaniam, et a primo die Quadragesimæ usque ad octavam Paschæ. Hoc tamen ab aliis non apponitur : magis enim pertinet ejus notitia ad sacerdotes, ne benedicant iis temporibus nuptias, nec est universale pro omnibus fidelibus, sed pro iis, qui contrahunt matrimonium : nec video, cur non esset magis enumerandum præceptum non celebrandi matrimonia sine præviis denuntiationibus, cujus executio magis pertinet ad ipsos contrahentes, qui possunt aliquando, invito parocho, in ejus præsentia matrimonium valide et illicite contrahere, non præmissis denuntiationibus, accipere autem benedictiones numquam possunt invito sacerdote benedicente. Ejusmodi ergo præcepta, et eorum notitia ad eos solos pertinent, qui matrimonium volunt contrahere, vel ei debent assistere.

Corrigendus etiam videtur, vel certe in- 128
terpretandus modus loquendi aliorum, qui absolute dicunt, teneri omnes fideles ad credenda hæc quinque præcepta Ecclesiæ, ut loquitur Hurt. d. disp. XLIV, § 13, id tamen intelligi debet in latiori significatione, nam loquendo in rigore de actu *credendi* per fidem, non est talis obligatio, cum Deus non revelaverit, hæc præcepta ab Ecclesia imposita esse, sed potestatem eam imponendi : quod vero de facto imposita sint, non ex fide divina, sed aliunde sufficienter nobis constat : quare melius alii loquuntur dicentes, esse obligationem hæc præcepta sciendi.

129 An opera misericordiæ.

Addunt alii, esse etiam omnibus obligationem sciendi opera misericordiæ, quæ in catechismo doctrinæ Christianæ numerantur quatuordecim, septem corporalia, et septem spiritualia : quod a fortiori videtur supponere Lorca ubi supra n. 19, dum dicit, singulos obligari ad scienda etiam consilia evangelica. Alii tamen dicunt, sufficere, si sciat aliquis obligationem subveniendi in genere proximo necessitatem patienti. Videantur Sanch. ubi sup. n. 10 et Palao ubi sup. n. 8, qui alios referunt, cum quibus etiam Hurt. ubi sup. § 13, dicit sufficere scire legem misericordiæ de subveniendo egenti. Unde nec videtur fundamentum habere obligatio illa sciendi consilia evangelica, quam Lorca imponebat : præsertim cum hæc plurima sint, quibus Evangelia plena sunt, nec appareat major obligatio de his, quam de aliis sciendis.

130 An sit obligatio universalis et gravis sciendi orationem Dominicam.

Dubitatur de oratione Dominica, an sit obligatio universalis, et gravis eam sciendi: quod licet non pertineat ad præsens institutum de obligatione credendi, pertinet tamen ad obligationem sciendi et discendi, quæ affinis est, in quo quamvis videatur esse diversitas sententiarum inter doctores; re tamen ipsa parum differunt. Aliqui enim absolute dicunt, esse obligationem orationem Dominicam sciendi. Ita Nider, Palacios, et Palud. apud Sanc. d. c. III, n. 19, non tamen explicant, an sit obligatio sub

Digitized by Google

mortali : eodem modo loquitur Valentia in præs, disp. I, qu. II, pun. V vers. *Item*, qui tamen negat obligationem memoriter tenendi. Eamdem sententiam profitetur Castrop. d. tr. IV, disp. I, pun. X, nu. 8. Sed solum dicit, esse obligationem gravem illam sciendi quoad substantiam, nec explicat quando aliquis consendus sit illam orationem scire quoad substantiam. Kon. d. dub. X, concl. V dicit, esse obligationem illam sciendi quoad sensum, ita ut de singulis interrogatus scias respondere. Hurtadus ubi supra § 13. Dicit, teneri singulos eam orationem scire, non tamen explicat gradum obligationis.

131 Alii videntur contrarium docere, sed tamen fere non dissentiunt. Nam Sanch. d. cap. III, n. 19, dicit esse obligationem memoriter eam orationem addiscendi, sed solum sub veniali, quo etiam modo loquuntur Navarrus, Angelus Silvest. et Tabiena, quos ibi adducit, et idem docet Azor. I. tom. lib. VIII, cap. VII, q. 4 et 5. Suarez item in præsenti dicta disp. XIII, sect. IV, n. 12. dicit probabile esse quod hæc sit obligatio sub veniali, negat tamen esse obligationem gravem, et latius tom. II *de Religione* lib. III *de Oratione* cap. VI, nu. 6 et seqq. nullam etiam sub veniali obligationem agnovisse videtur, sed tamen n. 8, fatetur fideles moraliter loquendo, teneri aliquo modo illam orationem discere saltem quantum necesse est ad convenienter orandum, quamvis in rigore præcepti non teneantur verba, et seriem illius orationis memoria retinere. Gran. autem ubi sup. n. 11, negat absolute obligationem, et Bannes ubi sup. § *sequitur denique*, solum dixit, debere fideles scire Deum esse orandum, et denique Medina tr. *de Oratione* qu. X, omne præceptum etiam ecclesiasticum, et sub veniali negat; quia satis est scire substantiam illius orationis, et quid a Deo petendum sit, quamvis nec ordo petitionum nec verba memoria teneantur.

132 Conveniunt itaque omnes, quod debeant fideles scire, Deum esse orandum, ab eoque petenda esse bona animæ et corporis, atque adeo sciendam esse substantiam orationis dominicæ, hoc est, pro singulis bonis acquirendis in ea contentis, et pro singulis malis vitandis, quæ ibi etiam continentur, esse Deum orandum. Quam solam necessitatem, et obligationem asseruisse videtur catechismus Pii V. p. IV, c. I, § 2, his verbis . « Primum igitur docendum est, quam sit oratio necessaria, cujus præceptum non solum consilii causa traditum est, sed etiam necessarii jussi vim habet : quod a Christo Domino declaratum est his verbis : *oportet semper orare*. Hanc orandi necessitatem ipsa etiam illo dominicæ precationis prooemio ostendit Ecclesia : *Præceptis salutaribus moniti*, *et divina institutione formati, audemus dicere*, itaque cum esset necessaria precatio Christianis hominibus, et illud a discipulis ipse rogatus esset, *Domine doce nos orare*, præscripsit eis orandi formulam Dei Filius, et spem attulit impetrationis eorum, quæ postularent etc. » Ubi necessitas, et obligatio solum orandi statuitur, cui debito, ut melius et securius discipuli satisfacerent, Christus ab eis rogatus formulam precationis docuit : quare verba, *Præceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati*, ita videntur in catechismo dividi, ut præcepta sint orandi, institutio vero Christi sit de formula orationis, quæ non præcepta, sed tradita discipulis rogantibus fuit.

(Margin: [...]nentur [fi]deles [scir]e Deum [ora]ndum esse. — Luc. XVIII, — Luc. XI,)

133 Certum etiam videtur potuisse ab Ecclesia præceptum tradi non solum recitandi hanc orationem, sed etiam eam addiscendi et sciendi; nam quicquid sit, an Ecclesia possit præcipere actus mere internos, et licet scire orationem dominicam videatur esse actus internus : sed tamen eam discere et notitiam ejus comparare, sunt actus externi, et habentur per actiones sensibiles, ut in simili notavit Suar. in præs. disp. XIII, sect. IV, n. 14. Unde exstant multa decreta conciliorum provincialium circa obligationem sciendi orationem dominicam, ut constat ex conc. Tolet. IV, c. IX, vel X, et conc. Rhemensi c. II, et ex cap. *Vos ante omnia; de consecr.* dist. IV, quod desumptum est ex August. et ex conc. Mogunt. sub Carolo Magno cap. XLV, et ex conc. Forojuliensi sub Carolo et Pipino, ubi post recitatum fidei symbolum, idem dicitur : quæ tamen, quia provincialia fuerunt, non potuerunt inducere præceptum universale pro tota Ecclesia, et saltem obligationem hanc ab ipso usu explicatam et intellectam non esse sub peccato gravi, docent auctores supra citati, imo aliqui ut vidimus, nec sub veniali eam admittunt. Alii tamen fere eam sub veniali concedunt, et mihi etiam id placet, quia ipsamet consuetudo, et fidelium existimatio hanc obligationem inducere potuit, et in ejusmodi ignorantia tur-

Digitized by Google

pitudinem aliquam omnes agnoscunt. Idem autem fere dicendum videtur de salutatione Angelica, cujus sciendæ, aut recitandæ obligatio universalis gravis non est, ut notat Suar. d. tom. II *de relig.* cap. illo VI, n. 10, vix tamen potest a culpa aliqua levi excusari, qui cum commode et facile possit, salutationem illam adeo fidelibus omnibus familiarem et utilem scire negligeret; sicut non posset a culpa excusari, qui patrocinium et intercessionem Beatissimæ Virginis negligeret : quod quidem, et ad quandam prodigalitatem spiritualem pertineret, dum medium ad salutem utilissimum, et facillimum a Deo nobis præparatum sine causa negligeretur, et simul in aliqualem irreverentiam erga ipsam Dei genitricem redundaret : nam sicut ad religionem, et cultum Dei spectat obligatio Deum orandi, ut bonorum nostrorum auctorem et largitorem, et ideo minus Deum coleret, quam debeat, qui Deum non oraret : ita cultus erga Dei matrem debitus exigit, ut eam aliquando oremus, quam Deus mediatricem universalem apud filium constituit, et cujus intercessione media nobis, gratias et bona omnia concedit, quare non potest sine irreverentia aliqua omitti ejus invocatio. Sic ergo cum proportione aliqua videtur non posse sine culpa aliqua negligi formula illa eam invocandi, quam magna ex parte ex Scripturæ verbis desumptam Ecclesia universalis ab initio usurpavit, et fidelibus proposuit, ejusque usum adeo commendavit, et quam ipsa B. Virgo gratissimam sibi esse significavit, sub eaque forma preces sibi oblatas libentissime acceptat : esset enim singularitas vitiosa et præsumptuosa, formulam illam orandi omnino relinquere contra omnium fidelium usum, et merito ab omnibus reprehenderetur, quæ omnia ostendunt non esse negligentiam illam totius culpæ etiam venialis expertem. Facilius posset a culpa excusari ignorantia illius alterius orationis, quæ incipit *Salve Regina*, quæ est una ex antiphonis, quibus Ecclesia utitur, et licet solemnior sit, et magis in usu, non est tamen ita antiqua vel universalis, et ideo in ipso officio ecclesiastico media fere anni parte omittitur, appositis ejus loco aliis pro temporum varietate diversis.

134 An fideles teneantur sub culpa, scire salutationem Angelicam?

135 An fideles teneantur scire alia quæ inter rudimenta christianæ doctrinæ apponi solent.

De aliis vero, quæ inter rudimenta Christianæ doctrinæ pro pueris instruendis apponi solent, non invenio fundamentum sufficiens ad obligandos fideles omnes, ut ea discere et scire debeant. Ejusmodi sunt octo Beatitudines ; duodecim fructus Spiritus sancti, et septem ejusdem dona, tres animæ inimici, animæ item potentiæ, et confessio generalis, cujus in missa, et in officio divino usus est, et alia ejusmodi, quæ quidem utiliter pueris addiscenda traduntur, non tamen ideo censenda sunt esse sub obligatione, ut discantur. Quod idem dicendum videtur de septem virtutibus, tribus theologicis, et quatuor cardinalibus; atque etiam de septem vitiis capitalibus, quæ vulgo septem peccata mortalia dici consueverunt; quæ licet in catechismo etiam Cardinalis Bellarmini pueris tradi soleant, non probatur inde obligatio, cum tradantur ibidem etiam sex peccata contra Spiritum sanctum, et quatuor alia quæ exigunt vindictam a Deo, quorum aliqua certe non solum a rusticis, sed etiam a doctis ignorantur.

136 An sit obligatio tenendi memoriter symbolum orationem Dominicam, præcepta Decalogi, etc.

Circa hæc omnia, quæ ex præcepto singulis credenda, vel scienda sunt, dubitari solet. Primo, an sit obligatio ea omnia memoriter tenendi v. g. symbolum, orationem dominicam præcepta decalogi, etc. Palud. apud Suar. in præs. disp. XIII, sect. V, n. 8, affirmat simpliciter et absolute. Alii tamen eam obligationem concedunt solum sub veniali, non sub mortali, si aliquis substantiam sciat ita, ut interrogatus possit respondere, ita Suar. ibi, Sanch. dicto cap. III, n. 16 et 19. Kon. ubi sup. n. 194. Castrop. ubi supra n. 9. Gran. d. sect. II, n. 9, qui solum concedit culpam venialem, quando ob negligentiam in addiscendo non mandantur memoriæ. Ratio autem est, quia quod principaliter requiritur, est quod rei substantia intelligatur et sciatur. Ordo autem verborum, et rerum solum exigitur secundario, et ad melius conservandam uniformitatem fidei, quam omnes eisdem verbis profitentur, et quia sic melius rerum memoria conservatur, dum perseverat etiam memoria verborum, quibus suo ordine res illæ significantur, et melius dispositus est homo ad fidem suam profitendam quando oportuerit.

Advertunt autem merito prædicti auctores, nullo modo satisfieri huic obligationi, si aliquis symbolum, et alia similia lingua Latina memoriter recitet, cujus linguæ sensum et significationem ipse non intelligat. Ita Sanch. dict. n. 16, Suar. sect. IV, n. 15, Kon. et Palao, locis proxime citatis.

Hinc dubitari potest secundo, quæ et quanta diligentia adhibenda sit, ut possit

Digitized by Google

137 Quæ et quanta diligentia adhibenda sit ut possit quilibet intelligere, vel etiam memoriter addiscere supradicta.

quilibet intelligere, vel etiam memoriter addiscere supradicta. Constat autem ex dictis, majorem diligentiam adhibendam esse, ut sciatur, seu intelligatur substantia eorum, quæ scire, vel credere quis explicite debet, quam ut ea memoria retineantur, cum illa sit obligatio gravis, hæc levis. Unde monet Suar. d. disp. XIII, sect. IV, n. 15, non sufficere semel et iterum audiisse, si nondum intelligitur, sed diligentius inquirendum, et attentius meditandum et considerandum ut aliquis conceptus explicitus formetur, in quo non parum deficere possunt parentes et parochi, ad quos spectat filios, vel oves suas docere : et juxta eorum captum hæc omnia eis proponere, donec ea addiscant. Addunt vero Valent. Azor. et alii, quos refert Sanch. dict. c. III, n. 18. Si aliquis ita hebeti et rudi ingenio sit, ut nequeat articulorum substantiam capere, excusari ratione impotentiæ. Quam sententiam sequitur etiam Castrap. dict. pun. X, n. 10, eam tamen minus fideliter retulit, dum mediocrem solum diligentiam videtur exigere ; nam neque Sanchez id dicit, neque Azor. illo lib. VIII, c. VI, q. 6, sed uterque impotentiam percipiendi requirit. Addidit tamen Azor. ibi sufficere eo casu explicite credere articulos alios clariores, v. g. mortis, et resurrectionis Christi, ei, qui Trinitatis articulum et mysterium percipere non potest: quam doctrinam difficilem judicat Sanch. quia fides explicita Trinitatis necessaria est necessitate medii, quare sine illa non potest obtineri salus, licet inculpabiliter ob incapacitatem deficiat : quod verissimum est, si fides illa explicita Trinitatis haberet omnimodam necessitatem medii, et saltem de fide explicita Dei remuneratoris, quæ necessaria est necessitate medii, est eadem difficultas ; si enim aliquis ob tarditatem ingenii eum articulum non perciperet, non sufficeret fides explicita aliorum articulorum.

138 Ideo ipse Sanch. distinguit inter explicite credere, et explicite scire. Ad primum enim sufficit, quod quando articulus alicui a confessario explicite proponitur, ipse eum credat, et hoc est necessarium necessitate medii in aliquibus articulis, et id sufficit, licet postea interrogatus nesciat rationem reddere, quod est explicite scire, et quod est necessarium necessitate præcepti : a qua obligatione potuerunt aliqui ob tarditatem et impotentiam excusari. Hæc tamen distinctio non videtur posse ad mentem Azor. applicari : nam quando proponit, et explicat confessarius mysterium Trinitatis, peto, an rusticus concipiat rem sibi dictam, quantum satis est ad eam explicite credendam, vel non, si dicas primum, jam non sumus in casu de impotente propter tarditatem ingenii percipere explicite mysterium Trinitatis v. g. et ideo credente illud implicite in aliis articulis clarioribus, quos explicite credit, et certe, qui semel explicite percipit illud mysterium, poterit postea ejusdem recordari : quod si non recordetur, non tam erit propter tarditatem in percipiendo, quam propter defectum memoriæ. Si autem nec confessario explicante percepit explicite Trinitatem, ergo nec etiam tunc concepit fidem explicitam illius mysterii, sed solum implicite credidit quod proponebatur ; quidquid id esset.

Melius itaque Suar. d. sect. IV, n. 15, distinguit intelligentiam a memoria. Et quidem memoriam verborum, vel ordinis articulorum inter se, aut aliarum rerum quæ sciri debent, jam diximus supra non esse necessariam obligatione gravi. Memoriam autem rerum ipsarum secundum substantiam non minus puto esse sub obligatione, quam earum intelligentiam ; quare non minor diligentia adhibenda erit ad hanc quam ad illam. Nam qui semel intellexit, et explicite credidit aliquos articulos, quorum postea non recordatur, perinde eos ignorat, ac si nunquam eos intellexisset, atque adeo non minus ignorat suam fidem, quam qui nunquam explicite eos credidit : non ergo satisfacit obligationi sciendi potissima fidei Christianæ capita. Quod vero attinet ad necessitatem medii, non est concedendum, quod sit aliquis adeo hebes et rudis, qui cum sit capax peccandi mortaliter, non possit percipere explicite articulum de uno Deo remuneratore, quæ fides explicita est medium simpliciter et universaliter omnibus adultis necessarium ad justificationem et salutem : quæ fides non sufficit semel habita, si postea eat in oblivionem : nam ut vidimus disp. præced. sine hac fide actuali explicita nemo potest diu in gratia justificationis perseverare. Fidem vero Trinitatis, et Incarnationis explicitam diximus ibidem, licet per se requiratur, posse per accidens aliquando deesse, nec ex eo defectu tunc impediri justificationem et salutem ; quare non erit mirum si ratione hebetudinis et impotentiæ possit per accidens rusticus ille

Digitized by Google

justificari et salvari sine memoria, aut fide explicita eorum mysteriorum, quæ tamen implicite credit in aliis articulis clarioribus, quos explicite credit. Per se tamen non minus obligatur ad conservandam memoriam, et notitiam habitualem eorum articulorum, quam ad eorum intelligentiam comparandam.

140 Confessarius quid facere debeat cum pœnitente ignaro mysteriorum quorum notitia est omnibus necessaria.

Tertio ergo dubitatur, quid debeat confessarius facere cum pœnitente ignaro horum mysteriorum, vel rerum quarum notitiam diximus esse omnibus necessariam. Aliqui in universum dicunt, confessarium debere interrogare pœnitentem de observatione hujus præcepti, sicut de omnibus aliis, saltem quoties probabiliter judicat, quod hæc ignoret, ita Bannes, Petrus de Ledes. et Azor, apud Sanch. dict. cap. III, n. 21. Addit autem Azor. non oportere de his interrogare nobiles personas, aut bene educatas, aut quæ studio litterarum vacant, aut frequenter confitentur, quia præsumuntur hæc non ignorare. Addunt aliqui, non posse absolvi pœnitentem, qui hæc ignorat, cum sit in statu peccati. Ita Medina, Emmanuel, et Ludov. Lopez apud eumdem Sanch. ibi. Alii dicunt, non esse dimittendum sine absolutione, sed instruendum a confessario : quod si didicerit, absolvendum, sin minus, differendam absolutionem donec didicerit. Ita Bannes et Ledes. proxime adducti. Azor. vero dicit, non esse rejiciendos, quia sæpe ignorantia illa fuit inculpabilis : quod si deprehendatur in aliquibus graviter culpabilis, judicandum erit de illis, sicut de aliis peccatoribus, et videndum, an propter frequentem reincidentiam præteritam neganda sit eis absolutio. Ipse denique Sanch. dicit in praxi nunquam aut rarissime propter ignorantiam doctrinæ Christianæ absolutionem esse denegandam : quia rustici non habent commode magistrum a quo hæc discant, et ipse confessarius potest eos instruere et docere, quod in Deo sunt tres personæ Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, qui non sunt tres dii, sed unus Deus, et quod Filius factus est homo, et est Christus mortuus propter nostram salutem, et ipse est in sacramento eucharistiæ : reliqua enim, quæ in symbolo sunt, et præcepta decalogi, et Ecclesiæ, ac omnia alia communiter omnes sciunt, quantum satis est, imo in rigore, neque ad hanc instructionem teneri confessarium, sed satis esse, si proponat mysteria Trinitatis, et Incarnationis, ut circa ea pœnitens actum fidei explicite eliciat, et excitet eum ad dolorem de negligentia, et culpa præterita, et ad propositum emendæ sicut de aliis peccatis, quo posito est capax absolutionis. Eodem modo sequitur Kon. in præsenti disp. XIV, dub. x, num. 131 et seqq.

Hæc sunt, quæ a doctoribus de hoc puncto traduntur : quibus ego addo, in primis juxta probabilem sententiam, quæ docet, posse saltem per accidens aliquem justificari, et salvari sine fide explicita Trinitatis, et Incarnationis, non esse ex hoc capite obligationem instruendi pœnitentes de fide horum mysteriorum, ut possint reipsa justificari, nisi ad summum in articulo mortis propter periculum, si contraria sententia esset reipsa vera. Extra illum vero articulum cessat periculum, cum pœnitens admoneatur de obligatione addiscendi postea illos articulos. Periculum vero frustrandi hoc sacramentum propter illum defectum non videtur obligare confessarium ad illud onus subeundum communiter loquendo. Primo, quia non est ita frequens illa ignorantia, sicut aliqui existimant, ut statim dicam. Secundo, quia illi, qui dicunt illam fidem explicitam esse medium semper necessarium ad salutem, et justificationem, consequenter dicunt, sine illa fide non elici actum contritionis, vel detestationis peccati, quæ disponat proxime ad justificationem. Si ergo pœnitens affert ejusmodi contritionem, vel detestationem peccati, signum est quod vel habuit fidem explicitam necessariam ad talem detestationem, vel quod fides explicita eorum mysteriorum non sit ita universaliter necessaria, cum sine illa detur detestatio sufficiens peccati, quæ in sacramento saltem disponit semper ad justificationem. Tertio, denique quia defectus illi, qui tenent se ex parte pœnitentis, et non ex parte confessarii, licet sint opiniones diversæ, an noceant, vel non noceant sacramento, non tamen obligant confessarium semper, ut de eo periculo admoneat pœnitentem, sed potest se conformare opinioni probabili dicenti, talem defectum non nocere, ut cum Vasq. et aliis fatetur Sanch. lib. I *in Decal.*, c. x, n. 34, cum ergo defectus hujus fidei explicitæ teneat se ex parte pœnitentis, et aliunde probabile sit, sacramentum non fieri irritum vel informe propter illum defectum, non est cur, ex hoc capite, nempe propter necessitatem medii teneatur confessa-

Digitized by Google

rius instruere semper ejusmodi pœnitentes.

Addo, licet ejusmodi fides explicita sit in omnium sententia necessaria necessitate præcepti, et ideo pœnitens qui in ea materia peccasse præsumitur, vel timetur, interrogari debeat de hujus præcepti observantia, sicut de aliis præceptis, in praxi tamen non ita frequenter contingere defectum gravem in hac materia, sicut aliqui existimant dicentes, passim rusticos, et plebeios hoc præceptum non observare : nam si a confessario interrogentur de his articulis, vel dicunt, se id nescire, vel respondent contra fidem quatuor esse personas Trinitatis, primam personam assumpsisse carnem, et alia ejusmodi, ex quibus constat, non habere eos fidem explicitam, qualis ex præcepto saltem requiritur de his mysteriis. Ego tamen huic experientiæ non satis fido : aliud enim est credere explicite hæc mysteria, quantum rusticis sufficit, et prout in symbolo continentur, aliud vero scire de eis reddere rationem, et argumenta solvere vel sub aliis terminis eadem explicare, ad quod illi quidem non tenentur : omnes ergo communiter credunt, et sciunt, esse unum Deum, sic enim semper de uno Deo loquuntur, unum Deum orant, per unum jurant, etc., quando vero interrogantur de singulis personis, an sint Deus, et postea, an sint tres dii, intricantur, et ob ignorantiam et tarditatem suam fatentur esse tres Deos, cum tamen semper unum, et non tres Deos crediderint. Similiter communiter credunt in Patrem, Filium, et Spiritum sanctum, et id in symbolo, quod fere omnes sciunt, profitentur, et dum signo crucis se signant, invocant omnes tres personas dicendo : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, et singulas invocant ut Deum, et agnoscunt inter illas distinctionem iis nominibus significatam ; quando tamen interrogantur, quot sint personæ in Trinitate, deterrentur nomine *personæ*, quod ipsi non intelligunt, et temere respondent esse quatuor, vel quinque, quod tamen ipsi nunquam crediderant, vel cogitaverant. Item sæpe audierant, et in symbolo professi fuerant, Jesum Christum esse Filium Dei unigenitum, et Filium B. Virginis, et crucifixum, mortuum, etc., atque adeo credebant esse verum hominem, qui mori, et resurgere poterat, et esse Deum, cum passim B. Virginem vocent matrem Dei. Quando tamen interrogantur, quæ persona divinam carnem assumpserit, hallucinantur, et propter suam hebetudinem nesciunt conjungere id, quod antea crasso modo, et seorsim credebant, cum hac interrogatione, et dicunt primam personam assumpsisse, quod nunquam antea crediderant ; si autem interrogarentur, an Christus sit filius Dei, facilius id procul dubio concessissent, quia id sæpe audierant, et professi fuerant. Quod minus mirum in rusticis agrestibus videri debet, cum viderim ego feminam de rebus spiritualibus, et ad perfectionem spectantibus subtilissime disputantem, et quam non pauci, nec ignobiles tanquam magistram in eo genere venerabantur, a qua cum peterem; an Deus in cruce pro nobis mortuus esset, idque affirmasset, rursus intuli, ergo Spiritus sanctus, qui Deus est, mortuus est in cruce, ultro etiam concessit, neque ideo judicavi, eam non habuisse antea fidem explicitam ex præcepto debitam quantum satis erat, sed argumento oppressam nescisse fidei suæ rationem reddere, eamque juxta veritatem explicare. Denique fere, et communiter sciunt Christum in eucharistia contineri, et quando hostiam adorant, vel comitantur, putant se Christum adorare et comitari, et illum tanquam præsentem alloquuntur et orant : quando tamen interrogantur, quid ibi contineatur, et an solum corpus, an etiam anima, timent et sæpe aberrant. Quare non facile judicandi sunt, ejusmodi homines non habere nec habuisse unquam fidem explicitam earum rerum, quas credere debebant, quantum illis sufficiebat. Parochi tamen, et ii quibus hoc incumbit curare debent, ut omnes instruantur, et sciant non solum necessaria, sed etiam alia, ad quem finem consultissime editus fuit catechismus ad parochorum usum jussu Pii V, quo si assidue utantur, et populo explicent doctrinam ibi contentam, non erit periculum, quod subditi in hac obligatione deficiant.

Advertit autem Sanch. ubi sup. n. 23, 143
cum moribundis, vel etiam infirmis non ita agendum, ut tunc confessarius doceat eos hæc omnia, quorum notitia explicita necessaria est ex præcepto, sed solum mysterium Trinitatis, et Incarnationis pro eorum captu, quoad alia vero, faciat quod doleant de negligentia præterita, si culpabilis fuit, et proponant emendationem, neque enim necesse est, ut statim tunc præceptum illud adimpleant, sed quando absque tanto incommodo poterunt. Cum iis vero adultis, et be-

Digitized by Google

ne valentibus qui baptismum petunt, aliter agendum est, ut notat idem auctor n. 24, cum Suario, Soto, et aliis quos affert : ii enim, cum denuo religionem Christianam amplecti velint, instruendi sunt antea, et catechizandi, ut præcipua capita et præcepta sciant religionis quam amplectuntur, sicut novitii ante professionem probantur, et instruuntur circa regulam, et substantiam religionis quam profiteri volunt, ne postea difficultate cognita, quæ latebat, deterreantur et deficiant : quare fidei articulos, præcepta decalogi, orationem dominicam discere debent. Addo ego, proponendam eis esse indissolubilitatem matrimonii, et prohibitionem plurium uxorum explicite, quia, hæc solent eos a fide Christiana suscipienda, vel retinenda multum deterrere, et si quæ alia similia sint.

144 Quænam explicite credere aut scire debent doctiores.

Ultimo dubitari solet de iis, quæ explicite credere, aut scire debent fideles alii doctiores, sacerdotes, parochi, episcopi, magistri, et alii similes. Certum est, hanc obligationem non esse æqualem in omnibus fidelibus. Hoc est contra hæreticos recentiores, qui dicunt, singulos fideles etiam simplices, et laicos obligari ad legendam et intelligendam Scripturam sacram, ut inde cognoscere possint sibi explicite credenda. Quem errorem confutat Valentia III tom. disp. I, q. 2, pun. 3 et brevius Suar. in præsenti disp. XIII, sect. VI, n. 2 et seqq., et affert illud Pauli *ad Rom.* XII, 4. *Non omnia membra eumdem actum habent : nam si totum corpus esset oculus, ubi esset auditus*, aliqui ergo debent videre, aliquibus sufficit audire, et constat ex August. *contra Epistolam fundamenti* cap. IV. « Turbam, inquit, fidelium non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissima facit : » et in lib. *de Symbolo, et fide* cap. I, dicit, in symbolo contineri, quæ satis sunt insipientibus et rudibus, quod idem dixit Cyrillus Jerosolym. Catechesi V, et Greg. Magnus lib. II *Moral.* c. XXV, super illa verba *Job.* c. I, 14. *Boves arabant, et asinæ pascebantur :* ubi per boves intelligit ministros Ecclesiæ, et per asinas plebem, quæ ministrorum doctrina sine proprio studio pasci debet.

145 Quænam explicite credere, aut scire debeant laici?

Addit autem idem Suar., n. 4 et 5, laicos omnes obligari solum ad credenda explicite ea, quæ superius dicta sunt pro omnibus fidelibus, clericos vero omnes obligari ad magis explicitam cognitionem rerum fidei. Utraque pars difficilis est : nam in primis quod attinet ad laicos, non potest etiam in illis negari inæqualitas aliqua obligationis : omnes enim ultra res communes debent scire, quæ ad singulorum statum pertinent. Unde laici magistratus, et qui de controversiis etiam sæcularibus debent judicare, debent scire ea omnia, quæ ad justam et rectam causarum decisionem spectant, quarum multa supponunt notitiam sacrorum canonum, et conciliorum, et potestatis, quam Pontifex habet ad præcipiendum et decernendum, censurarum vim et efficaciam, Ecclesiæ immunitatem et potestatem, et alia ejusmodi, quos etiam, et quales contractus Ecclesia damnaverit, quid circa illorum valorem, et justitiam definierit, quæ omnia a singulis fidelibus privatis non ita distincte et exacte scienda sunt : plus ergo ii laici, quam plebs fidelium scire debent. Magistri etiam, et doctores, qui certe aliquando laici esse possunt, qui saltem juris canonici interpretes sunt, et eam disciplinam docent, debent procul dubio de rebus fidei plura scire, quam rustici et plebeii homines, cum magna ex parte sacri canones a fidei principiis pendeant. Datur ergo inter laicos ipsos inæqualitas quoad hanc obligationem, nec omnibus fides æque implicita sufficere potest.

Secunda etiam pars difficilis est : neque ea regula et obligatio ita universalis pro omnibus clericis statuitur a S. Th. quem ibi Suar. affert ; nam in præsenti q. II, art. VI ad 1, loquitur de iis qui alios debent instruere, quod quidem munus non pertinet ad omnes clericos, ut constat, imo ex iis verbis S. Thomæ constat id, quod paulo ante diximus, hanc obligationem extendi etiam ad laicos, qui alios debent instruere : nam S. Th. non loquitur de solis clericis, sed de omnibus, ad quos pertinet alios instruere : deinde affertur idem S. Th. in add. ad III par. q. XXXVI, art. 2, sed ibi solum dicit, singulos clericos satisfacere, si sciant quæ necessaria sunt ad exequendum officium suum : unde infert lectorem non debere scire, vel intelligere sacram Scripturam, quam legit vel cantat, sed satis esse si sciat eam legere, et pronuntiare. Et quidem in Trid. sect. XXIII, c. IV *de Reform.* solum exigitur, quod accepturus primam tonsuram sciat legere et scribere, et fidei rudimenta, et cap. XI ab iis, qui minores ordines accipiunt, solum exigitur, quod latinam linguam intelligant. Quamvis autem ii omnes capaces eo ipso sint jurisdictionis spiritualis,

Digitized by Google

ratione cujus majori tunc scientiæ, et fidei notitia indigebunt, interim tamen dum eam jurisdictionem non accipiunt, non apparet necessitas nisi rerum ad suum gradum pertinentium : sicut simplex sacerdos, licet capax sit jurisdictionis in foro sacramentali, quamdiu tamen eam non accipit, non obligatur ad eam scientiam habendam, quæ in parocho desideratur. Et quidem hæc obligatio sciendi, quæ ad singulorum gradus pertinent, non est propria solum clericorum, nec major in iis omnibus, quam sit in aliquibus laicis, qui ratione sui muneris plura debent scire, quam aliqui clerici, ut vidimus.

Addit S. Th. in præsenti q. II, art. V in corp. laicos simplices non debere credere explicite omnia, et singula, quæ continentur in Scriptura, « sed solum implicite, vel in præparatione animi, in quantum paratus est credere quicquid divina Scriptura continet : sed tunc solum tenetur hujusmodi explicite credere, quando hoc ei constiterit in divina Scriptura contineri, » quod difficile videtur : durum enim esset obligare singulos fideles etiam doctos ad eliciendum actum explicitum fidei, circa singula quæ legunt, aut inveniunt de novo in Scriptura, et quæ prius, explicite non crediderant. Quare Valent. dict. pun. III, concl. ult. et Sanch. d. cap. III, n. 2, id explicant de obligatione quoad specificationem, non quoad exercitium, quatenus ea notitia habita tenemur credere determinate ea objecta, si actum circa ea in particulari velimus elicere.

Alii ergo hanc obligationem credendi plura explicite, et hanc obligationis inæqualitatem aliis verbis tradunt magis universalibus, nec eam ad solos clericos videntur limitare. Dicunt enim omnes, quibus incumbit ex officio alios erudire et confirmare, ut pastores et doctores, non solos fidei articulos in symbolo propositos, sed alias etiam veritates, plures, vel pauciores, pro cujuscumque officio et gradu, debere explicite credere, et illosmet articulos magis distincte et explicite, quam reliquos fideles, ita Sanch. d. n. 2, Kon. d. disp. XIV, n. 196. Castrop., dict. punct., X, n. 11, in fine, Granado in præsenti tr. X, disp. III, n. 13. Lorca disp. XXIII, membr. 1, n. 6 et 7, et alii communiter, qui hanc majorem obligationem deducunt ex debito docendi, et ideo non solos pastores et prælatos, sed doctores etiam et magistros nominant et includunt.

Difficultas esse potest in assignando singulis ex his gradus suæ obligationis: certum enim est, non eos omnes æqualiter teneri ad eumdem gradum notitiæ explicitæ. Suarez d. sect. VI n. 6 et 7 dicit sacerdotes simplices, et alios clericos, qui curam animarum non habent, ultra ea quæ laici etiam scire debent, non teneri ad fidem magis explicitam quam laicos, exceptis his quæ ad suum munus obeundum spectant, nimirum ad conficiendum sacramentum, et similia. Parochos vero, quia debent confessiones audire, et pascere suum gregem, ad majorem doctrinam et cognitionem teneri. Denique episcopos obligari adhuc ad majorem cognitionem habendam rerum fidei et morum, ita ut per se possint et difficultates communes intelligere, et fidem defendere si opus sit, juxta illud *Pauli ad Tit.* c. 1, 7. *Oportet episcopum esse justum, amplectentem, eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut possit exhortari, et eos qui contradicunt, arguere :* de quo videri possunt decreta, quæ congeruntur in decreto Gratiani dist. 23, 36, 38, et septima Synodus sect. ult. c. II, et concil. Tolet. XI in princip. et concil. Later. sub Alex. III relatum in c. *Cum in cunctis*, de elect. concil. Later. sub Leone X, sect. IX, et Trid. sess. VII c. I et sess. XII c. II *de reform.* Et ratio est, tum quia episcopi ex officio succedunt Apostolis, quibus dictum est, *docete omnes gentes*, et habent suffragium in conciliis, et debent fidem explicare, et defendere : tum etiam quia ad aliquos debuit in Ecclesia spectare ex officio exacta cognitio rerum fidei, ut possit sine errore conservari : non autem ad alios magis quam ad episcopos, qui licet aliquando possint ob causas occurrentes excusari ab illa perfectione doctrinæ, quæ per se loquendo necessaria est, non tamen ab illa cognitione, quæ sufficiens sit juxta locorum et temporum opportunitatem ad suum munus digne implendum. Hæc Suarez. 149

Consentit Coninch. ubi supra n. 196 et seqq. qui n. 201 addit, non requiri, quod episcopus possit ex tempore ad ejusmodi controversias, præsertim difficiliores respondere ; sed sufficere, quod falsam doctrinam possit a vera dignoscere, et graviores difficultates obortas, adhibito studio ; aut etiam aliis consultis dijudicare et dissolvere : nam consilium prius aliorum adhibitum non tollit, quod postea per se ipsum dijudicet et doceat. Addit etiam, non esse 150

Digitized by Google

damnandam promotionem semper alicujus, qui hunc doctrinæ gradum non habeat, quia cum in episcopo alia etiam multa requirantur, ut prudentia, et dexteritas ad gubernandum, potentia et vires ad resistendum, auctoritas apud subditos, et alia ejusmodi, quæ sæpe in viris eruditis desiderantur, considerandum est, quid omnibus pensatis, magis Ecclesiæ expediat, facilius enim aliquando suppletur doctrinæ defectus aliorum opera utendo, quam defectus prudentiæ ad gubernandum, quæ si desit, majus est errandi periculum : semper tamen promotus ad episcopatum debet, quantum sine gravi incommodo potest, curare ut sufficientem doctrinam sibi acquirat. Hæc ille, cui in omnibus consentit Castropal. d. pun. X n. 2 et idem fere dixerat Lorca d. pun. I ubi n. 8 dicit, sufficere, si episcopus aptus sit, oblatis occasionibus, munus suum præstare, ad quod satis est, si actu sciat quæ communiter in executione sui muneris occurrunt, et reliqua studio, et aliorum ope ac consilio assequi possit. Addit denique Gran. d. disp. III n. 13 quibusdam videri episcopis degentibus inter Catholicos, et quibus vix occurrit occasio docendi plebem, et defendendi fidem, exiguam notitiam sufficere, et præsertim cum adsint tot viri sapientes, quorum doctrina et consilio possint aliis satisfacere : ipse autem nihil de hoc puncto definit, sed remittit ad alium locum, ad quem hæc quæstio pertinet.

151 Quinam gradus scientiæ requiratur in episcopis.

Quod attinet ad episcopos et prælatos, negari non potest, cum obligatio illa relativa sit in ordine ad exsequendum munus episcopi, et docendas atque pascendas oves mensurandam et regulandam esse ex necessitate doctrinæ ad munus illud præstandum, quæ necessitas non est semper æqualis; nec etiam negari potest, quod aliquis doctrinæ defectus compensari possit aliis dotibus prudentiæ, auctoritatis, et sanctitatis necessariæ, quando omnibus pensatis episcopus minus doctus judicatur Ecclesiæ utilior, quam magis doctus, cum Ecclesiæ utilitas sit finis præcipuus, ad quem episcopi dignitas mensuranda et ordinanda est. Quod magis videtur locum habere, ubi graviores fidei controversiæ ad inquisitores, et tribunal sancti officii pertinere solent, ibique definiri. Et quidem inquisitores ipsi in multis locis non possunt per se ipsos solos res fidei ita exacte examinare. Sunt enim plerumque in Hispania, non theologi sed jurisperiti, utuntur tamen consilio doctorum theologorum ad doctrinæ examen et censuram, et tunc censentur inquisitores ipsi idonei ad munus suum, quando et eligere sciunt optimos theologos in consilium, et eorum censuras, et fundamenta ab ipsis allata bene intelligunt, et perpendere possunt, ut juxta eorum vim, de totius causæ meritis juxta leges canonicas judicium ferre possint. Cur ergo similiter episcopus non censeatur idoneus ad graviores illas fidei controversias dijudicandas, qui possit optime præstare id totum, quod Inquisitores ipsi ad id munus specialiter deputati dum præstant, suo muneri satisfecisse judicantur. Nam si res attente consideretur, theologi ipsi ad censuram et judicium proferendum de aliqua propositione, vel controversia circa fidem, magna ex parte consulunt doctorum libros, et eorum fundamenta. Sic ergo episcopus, si consulere sciat virorum doctorum sensum, et eorum fundamenta ponderare, poterit convenienter judicium ferre. Quod autem in consiliis episcoporum suffragiis fidei controversiæ definiantur, raro jam contingit, cum non sit ita frequens consilii congregatio : quia tamen episcopalis dignitas hoc jus secum affert, et quia docendi munus, et res fidei defendendi primario ad gradum episcopalem spectat, oportet sane, ut fieri possit, doctrina in his reperiatur major; non ita tamen ut non possit hic defectus majoris doctrinæ compensari aliis dotibus magis ad episcopale munus necessariis, habendo semper, ut dixi, præ oculis majus Ecclesiæ bonum in ordine ad salutem spiritualem animarum, ad quem potissimum finem ovibus præficiuntur.

Quod vero spectat ad parochos, et magistros, major posset esse difficultas in hac doctrina circa res fidei determinanda : nam doctores citati eorumdem fidei mysteriorum notitiam eis necessariam esse dicunt, quæ ovibus explicare debent, solum ergo debent ex rebus fidei eas explicite scire, quæ ovibus explicite etiam credendæ sunt, cum eas solum oves docere debeant. Cæterum ex eorumdem auctorum verbis colligi possunt differentiæ peculiares inter obligationem parochorum, et obligationem communem aliorum fidelium, et obligationem propriam episcoporum. Prima differentia est, quoad intensionem, ut ita dicam, nam illos eosdem fidei articulos, quos alii fideles crasso modo credere debent, parochus et magister debet

melius et explicatius scire, ut possit eos aliis explicare, et quando ii in aliquo articulo, aut ejus sensu erraverint, corrigere, ita Bannes dicto art. 8, concl. III, ante ultimum quæsitum addit Kon. nu. 196, debere parochum hos articulos ita explicite scire, ut difficultates, quæ in iis communiter possunt hominibus plebeiis occurrere, possit exponere : hoc enim videtur pertinere ad magistrum et pastorem, qualis ipse est, saltem pro dubiis communibus : pro gravioribus autem potest ad episcopum, qui est superior magister, recurrere, sicut et ipsi episcopi pro gravissimis ad summum Pontificem, qui est supremus in terra magister et pastor, recurrere solent; quare Lorca l. c. dixit, hanc obligationem in pastoribus esse majorem quoad intensionem, quia debent ita eam doctrinam callere, ut possint eam rudibus explicare. Secunda differentia esse potest etiam quoad extensionem : plura enim debet parochus credere explicite et scire, quam ejus subditi : quia debet scire, et posse explicare, quando, et qua ratione sacramenta percipienda sint, et quis fructus ex eorum perceptione accipiatur. Item qua ratione sacrum, atque divina officia decenter audienda sint, aliaque similia, quæ ad Christiani hominis officium spectant. Ita Kon. l. c. Ex quibus tamen aliqua ab ipsis etiam subditis necessario scienda sunt, ut supra vidimus, aliqua tamen non semper v. g. sacramenta confirmationis, extremæ unctionis, ordinis, et matrimonii non sunt scienda sub peccato gravi ab iis, qui ea non suscipiunt : Parochus vero debet ea omnia scire, ut possit opportuno tempore subditos docere, imo, et antequam necessitas urgeat, debet ea populo diebus festis explicare juxta Trid. sess. V, cap. II, *de Reform.*, et sess. XXIV, c. IV, *de Reform.*, debet etiam parochus scire ea omnia, quæ ad suum munus, et ad sacramentorum administrationem, et alia similia spectant, quæ notitia, ut constat subditis necessaria non est. Ab obligatione vero episcoporum differt obligatio parochi quoad intensionem, quia parochus fidei articulos ita debet scire, ut possit eos populo explicare, et difficultates solvere, quæ communiter plebeiis occurrere possunt, ut dixit Kon. cui addit Castrop. supra citatus, ut possit aliqualem rationem de iis reddere. Episcopus vero debet ita scire, ut possit etiam eorum fidem ab adversariis oppugnantibus defendere, ut cum aliis dixerunt Bannes et Kon. locis cit. ad quod major utique scientia exigitur, quam ad meram explicationem articuli. Quoad extensionem etiam differt, quia episcopus plura debet de mysteriis fidei, et de sacris canonibus, et sanctionibus scire, quam parochus, cum episcopus sit magister, et pastor superior, ad quem pastores inferiores, tanquam ad communem magistrum in gravioribus dubiis debent recurrere, et qui errores parochorum debet corrigere, et eorum omnes, ac aliorum etiam fidelium spirituales causas definire, atque ideo magis universalis, et extensa in eo procul dubio doctrina desideratur, quam in parocho, cujus ex officio magister et pastor est.

SECTIO VI.

Utrum hæc obligatio fidei explicitæ sit de jure divino, vel humano.

De hoc agit breviter Suar. in præsenti dicta disp. XIII, sect. IV, n. 13 et 14, et concludit, præceptum credendi ea, quorum fides explicita necessaria est necessitate medii, esse de jure divino, v. g. credendi Deum esse, et esse remuneratorem, et mysterium Trinitatis, et Incarnationis : præceptum vero credendi reliqua esse ecclesiasticum et humanum. Prior pars constat facile, quia eo ipso, quod Deus constituat aliquod medium ut necessarium ad salutem, resultat, vel includitur obligatio medium illud adhibendi : ex eodem ergo jure divino, quo fides illorum objectorum constituta est a Deo, ut medium necessarium ad salutem, oritur obligatio medium illud adhibendi. Posteriorem vero partem probat, quia non constat de aliquo immediato præcepto divino circa fidem explicitam aliorum objectorum, et valde usitatum est, ut præcepta divina, quæ generalius tradi solent, per Ecclesiam determinentur, vel quoad materiam, vel quoad tempus, vel quoad alias circumstantias, prout Apostoli videntur determinasse de facto hanc obligationem, quando symbolum composuerunt, et tradiderunt omnibus fidelibus : potuit tamen Ecclesia aliquid postea addere pro temporum varietate. Hæc Suar. in quibus supponere videtur, præceptum datum fuisse a Christo de fide explicita non solum eorum objectorum, quorum fides necessaria est necessitate medii, sed etiam

153 Sentenția P. Suar.

Digitized by Google

aliorum indeterminate, relicta Ecclesiæ potestate ejusmodi objecta determinandi.

Difficultas istius sententiæ.

Hæc doctrina difficilis est, quia ex ea sequi videtur, quod Ecclesia potest auferre obligationem sciendi, aut credendi passionem, et resurrectionem Christi, et ejus adventum ad extremum judicium : quare Aragon. in præs. qu. II, art. VI, dub II, horum etiam fidem necessariam dicit esse ex jure divino non vero fidem descensus Christi ad inferos, et communionis sanctorum, sed solum ex præcepto ecclesiastico.

154 Alii absque distinctione loquuntur de omnibus objectis, quorum fides explicita exigitur, et dicunt eam necessariam esse ex jure divino; ita Petrus de Ledes. quem affert, et sequitur Sanch. d. lib. II *in Decalog.* cap. III, n. 13. Bannes dic. art. VII, dub. II. Azor. I, tom. lib. VIII, c. VI, q. IV, et Lorca in præs. disp. XXIII, membr. II, n. 25, dicens, Ecclesiam sua auctoritate nullum præceptum statuere credendi, nec illud proprie loquendo confirmare, sed tantum hac in parte exponere, et declarare præceptum Dei. Bannes vero loquens de fide explicita necessaria in lege gratiæ, in II conclus. expresse asserit, fidem explicitam omnium, quæ continentur in symbolo, esse necessariam ex præcepto divino, atque etiam ex præcepto ecclesiastico. Denique Azor. loc. cit. distinguit præceptum discendi symbolum a præcepto credendi; hoc dicit esse divinum, illud vero ecclesiasticum.

Distinguit Azor præceptum discendi Symbolum a præcepto credendi.

155 Mihi hæc ultima distinctio non displicet; quia in primis non satis percipio, quomodo si hoc non esset præceptum divinum, obligare posset Ecclesia ad actum internum fidei explicitæ circa hos articulos, supposita sententia communi, quod Ecclesia non possit præcipere actus mere internos, qualis certe est assensus fidei internus, qui solus circa hos articulos præcipitur, quam difficultatem videtur voluisse præoccupare Suar. ubi sup. n. 14 dicens, licet Ecclesia non possit actus mere internos præcise consideratos, ac per se præcipere, nihilominus posse illos præcipere, vel prohibere in ordine ad externos, quatenus isti externi ex interioribus oriri possunt, vel quatenus interni ad externos efficiendos necessarii sunt, et eadem ratione posse dirigere internos, aliquid in ordine ad illos præcipiendo, quod exterius exercendum est; et hoc, inquit, modo se gerit Ecclesia in hoc præcepto. Unde in actu fidei duo distinguenda sunt. Unum est, quod postquam materia fidei est proposita, credatur; et hoc semper spectat ad divinum præceptum. Aliud est, ut habeatur notitia materiæ credendæ, et hoc est, quod Ecclesia potest præcipere, aut addere in hoc præcepto, nam quia hæc notitia per actus externos et sensibiles comparatur, ideo sub ecclesiastico præcepto cadere potest.

Hæc tamen omnia, si attente examinentur, vel negant præceptum ecclesiasticum de assensu interno fidei, et per consequens relinquunt solum præceptum divinum, quod intendimus, vel certe non evacuant difficultatem. Fatemur enim, posse Ecclesiam præcipere actum internum necessarium ad actum externum quem præcipit, prout de facto præcipiendo orationem vocalem et externam, præcipit consequenter voluntatem et intentionem orandi, sine qua prolatio vocum non esset oratio, et præcipiendo sacrificium, præcipit intentionem offerendi, sine qua actio externa non esset sacrificium, et sic de aliis, ut dixi disp. XV *de Pœnit.* sect. VI, n. 140. Hæc autem ratio non procedit in casu nostro, cum Ecclesia non præcipiat aliquam actionem externam, ad quam sit necessarius assensus fidei explicitæ circa eos omnes articulos; nam si quam actionem ejusmodi præciperet, maxime professionem fidei externam; hanc autem non præcipit explicitam de his articulis omnibus fidelibus universaliter, sed aliquibus, ut constat, non potest ergo applicari ad hunc casum regula illa de præcepto actus interni consequenti propter præceptum actus externi, ad quem talis actus internus requiritur.

Unde nec potuit etiam Ecclesia determinare quoad hanc partem præceptum fidei explicitæ, quod antea a Deo latum esset indeterminate, et determinandum ab Ecclesia, quia hæc ipsa determinatio libera ad tales materias esset procul dubio actus jurisdictionis in Ecclesia, sicut nunc est præceptum confessionis, communionis annuæ, et includeret præceptum aliquod ipsius Ecclesiæ, quod tamen esset de actu mere interno, ut vidimus. Et per consequens Ecclesia in præcepto illo posset dispensare, et tollere obligationem credendi explicite passionem et resurrectionem Christi, quod certe absurdissimum esset. Similiter illud, quod idem auctor addit, hanc fidem habere connexionem cum actu aliquo externo, quem Ecclesia potest præcipere, nimirum comparandi notitiam horum mysteriorum, nullo modo

Digitized by Google

satisfacit : quia ad comparandam notitiam non est necessarius assensus fidei; nam licet hic assensus fieri non possit sine notitia comparata; potest tamen e contra comparari notitia sine assensu fidei consequenti, nec sufficit dependentia assensus fidei a notitia comparata, ut qui potest præcipere notitiam, possit etiam præcipere assensum, qui consequi potest. Alioquin quia meditatio mentalis circa mysteria passionis Christi haberi non potest sine notitia eorum mysteriorum, et quia gaudium de eleemosyna facta non potest haberi, nisi fiat eleemosyna, quam Ecclesia potest præcipere, poterit etiam ab eadem Ecclesia præcipi meditatio mentalis circa Christi passionem, vel gaudium internum de eleemosyna facta, quod nemo concedet negans, posse ab Ecclesia præcipi actus mere internos.

Quod denique addit, Ecclesiam præcipere comparare notitiam, qua notitia proposita, statim ex præcepto ipso divino oritur obligatio explicite credendi, difficilius est, neque enim tenetur homo elicere actus fidei explicitos circa omnes veritates, quas legit, vel audit esse de fide; alioquin qui legit Scripturam, vel recitat ejus lectiones in officio divino, deberet sub peccato elicere continuo actus fidei explicitæ circa singula objecta, quæ continuo legit, quod esset intolerabile onus, et deterreret fideles a lectione sacræ Scripturæ. Si ergo Ecclesia solum præcipiat notitiæ comparationem externam, et ibi sistat ejus præceptum, non est, unde consequatur obligatio habendi fidem internam explicitam circa ea, quæ continentur v. g. in symbolo, nisi eam fidem Deus præceperit, quod si eam præcepit in particulari, consequenter præcepit comparare notitiam eorum mysteriorum, sine qua notitia talis fides interna explicita haberi non poterat. Unde eisdem argumentis rejici potest, quod dicebat Bannes supra adductus, hanc obligationem fidei explicitæ esse ex præcepto divino, atque etiam ecclesiastico humano : neque enim potest Ecclesia actus mere internos præcipere, etiamsi iidem actus præcepto naturali, vel divino debiti essent : per hoc enim quod aliunde debiti sunt, non fiunt magis sensibiles, et per consequens non magis subsunt jurisdictioni visibili Ecclesiæ, si semel concedatur cum communi sententia actus mere internos non posse ab Ecclesia præcipi.

Fatendum ergo est cum Sanch. et aliis supra adductis hanc obligationem fidei explicitæ circa hæc objecta provenire solum ex præcepto divino, licet obligatio notitiæ, quæ per actus externos comparatur, possit etiam provenire ex præcepto ecclesiastico. Quare Ecclesia proponens symbolum declaravit quidem, et proposuit compendiose ea, quæ ex divino præcepto quilibet fidelis scire debeat explicite, et credere. Nam Christus ipse Apostolis præcepit prædicare omnibus, et communicare notitiam Evangelii verbis illis *Marc.* ult. *Prædicate Evangelium omni creaturæ :* quare omnibus etiam præcepta fuit auditio, et fides ejusdem Evangelii ut significant verba sequentia : *qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit : qui vero non crediderit condemnabitur.* Sicut ergo verbis præcedentibus non imponitur magistris obligatio docendi, et prædicandi totum evangelium, et singulas ejus partes in particulari, sed præcipua capita, et ejus substantiam: sic in verbis sequentibus non imponitur obligatio auditoribus audiendi, et credendi explicite totum evangelium, et singulas ejus partes : sed ea, quæ pertinent ad substantiam evangelii. Quia vero dubitare aliqui poterant, quæ essent præcipua capita, et ad substantiam evangelii spectantia, quæ ab omnibus explicite deberent teneri ; ideo Apostoli divino instinctu composuerunt symbolum fidei, quod ea capita complecteretur, ut in superioribus visum est. 159

Marci XVI, 15.

160 Ratio autem a priori hujus obligationis fundatur in iis quæ diximus supra sect. II, nimirum, quia is, qui alicui determinate loquitur, et dicit aliquid determinatum, eo ipso exigit ab eo attentionem et fidem : hoc enim ei loquitur, ut faciat eum venire in notitiam suæ mentis, sive, ut suam mentem ei communicet. Tenentur ergo omnes attendere, et credere explicite Deo aliquid determinatum eis manifestanti, et dicenti. Cum ergo Deus evangelii doctrinam ad hunc finem revelaverit, ut ad omnium hominum notitiam veniat, et ita Apostolis, et eorum successoribus mandaverit et commiserit, ut eam doctrinam omnibus ex ipsius Dei nomine proponant, quod saltem quoad substantiam doctrinæ, et præcipua capita intelligi debet; consequens est ut ab omnibus auditum, attentionem, et fidem explicitam ejusdem doctrinæ quoad substantiam saltem exigat, et per consequens hæc obligatio ex jure divino oriatur, quod in tali locutio-

Digitized by Google

nis divinæ genere imbibitum est, ut citato loco explicuimus.

161 Inferuntur nonnulla. Unde infertur primo, ex eodem divino præcepto prodire obligationem sciendi et credendi explicite non solum ea, quæ in symbolo continentur, sed etiam alia, quæ supra diximus debere explicite credi, ut mysterium eucharistiæ, baptismum, sacramentum pœnitentiæ, decalogum, et si quæ sunt alia. Nam de iis omnibus procedit eadem ratio, quod nimirum obligatio illa assensus fidei explicitæ non possit provenire ex præcepto humano ecclesiastico, cujus materia non potest per se esse actus mere internus; et quod hæc omnia revelaverit Deus, ut determinate et explicite sciantur et credantur a fidelibus; quare talis locutio Dei eo ipso exigit a fidelibus auditum, attentionem, et fidem explicitam ad ea omnia, quæ tali modo revelata sunt: si quæ vero sunt in symbolo, vel in aliis omnibus, quæ propter materiæ parvitatem, vel quia sunt circumstantiæ accidentales, non obligant ad fidem explicitam sub peccato gravi, de quibus in particulari actum est supra, ea omnia neque etiam ex præcepto ecclesiastico inducent obligationem gravem ad actum fidei explicitæ.

162 Infertur secundo, ex eodem divino præcepto provenire obligationem peculiarem fidei explicitæ, quæ licet non sit omnibus fidelibus communis, aliquibus tamen in particulari inest, prout supra diximus eos, qui volunt recipere sacramentum confirmationis, extremæ unctionis, ordinis, vel matrimonii, debere habere fidem explicitam circa hæc sacramenta. Quod idem dicendum videtur de obligatione, quam habent episcopi, prælati, parochi, et alii, quibus ex officio competit alios docere, de quibus supra diximus debere plura explicite scire et credere. Ratio autem est eadem cum proportione debita applicata, quia hæc etiam objecta Deus revelavit; et licet non revelaverit determinate ad hoc, ut singuli fideles ea explicite scire deberent; sed tamen revelavit ad hoc, ut eorum objectorum fides explicita in Ecclesia conservaretur saltem penes eos, quibus eorum notitia explicita ad sua munera obeunda necessaria esset, vel qui ex officio debent reliquos hæc docere, quando opportunitas, et necessitas occurrat; ergo Deus ad hoc ea objecta revelavit, ut mentem suam explicite iis saltem personis communicaret, et per consequens ab iis saltem personis exigit auditum, attentionem, et fidem explicitam circa ea etiam objecta, sicut ab aliis omnibus exigit circa objecta substantialia, et præcipua capita Christianæ religionis.

Infertur tertio. non omnia, quæ Christianus debet scire, debere eum credere fide explicita: nam debet scire præcepta Ecclesiæ, quæ tamen Deus non revelavit, sed Ecclesia imposuit, et ideo sufficit alia notitia humana horum præceptorum, sicut haberi solet de aliis legibus, et præceptis humanis; item judex scire debet leges, juxta quas debet judicare, et confessarius censuras, et casus reservatos, et unusquisque leges et obligationes sui officii, quæ non debet credere fide divina explicita, ut constat.

Dubitari potest, an sicut diximus, præcepta decalogi, et alia etiam, quæ ad aliquos in particulari spectant, debere, vel ab omnibus vel ab iis, ad quos spectant, fide explicita cognosci, sic etiam dicendum sit de omnibus aliis, quorum malitia, vel prohibitio ex sacris litteris, vel fidei doctrina constat, licet vel non contineantur; vel non ita explicite in decalogo v. g. quod pollutio. seu mollities volontaria sit peccatum mortale, vel alia ejusmodi. P. Gran. in præsenti d. tr. X disp. III, n. 14, dicit ea, quæ non sunt ex mysteriis fidei, sed pertinent ad proprium statum, non esse necessarium quod credantur actu fidei divinæ, sed sufficere, ut cognoscantur ea certitudine etiam naturali, quæ satis sit ut recte quis satisfaciat muneri suo. Mysteria vero Trinitatis, Incarnationis, eucharistiæ, et similia debere credi fide divina. Ubi de decalogi præceptis nihil dicit, sed magis videtur inclinare, ut nec de his requirat assensum fidei, non enim apparet, cur magis eam obligationem debeamus credere fide explicita divina, quam alia præcepta, quæ Deus nobis imposuit, et revelavit, et pertinent ad nostrum statum.

Alii tamen actum fidei explicitæ circa præcepta decalogi exigunt. Ita Suar. in præs. d. disp. XIII, sect. IV, n. 11, in fine his verbis: « Unde sine dubio dicendum est, explicitam fidem, et cognitionem præceptorum decalogi ex præcepto necessariam esse. » Hurt. etiam in præs. d. disp. XLIV, §. 13, dicit teneri singulos credere decem præcepta decalogi. Verum cum statim addat, *et quinque Ecclesiæ*, non constat, an loquatur de fide divina, cum quinque Eccle-

Digitized by Google

siæ præcepta non sint a Deo revelata. Clarius videtur loqui Lorca dict. disp. XXIII, memb. I, n. 19, ubi cum de præcepto fidei explicite agat, dicit « necessarium esse cognoscere, et credere decalogum, et præcepta communia omnibus. » Alii tamen non explicant obligationem credendi per actum fidei divinæ circa decalogum, sed dicunt esse obligationem sciendi præcepta decalogi. Sic loquitur Sanch. dict. cap. III, nu. 10, Azor. tom. I, lib. III, cap. VII, qu. V, dicens sufficere, si rusticus rogatus, an furtum, perjurium, etc. licita sint, respondeat non esse licita, quia suapte natura sunt mala, et sic cætera sciat : eodem modo loquitur Kon. dict. disp. XIV, dub. X, num. 193, et Valentia disp. I. quæst. II. punct. 5.

Ego juxta ea, quæ dixi d. sect. II. distinguendum puto : aliqua enim præcepta sunt naturalia, quæ Deus in sacris litteris non solum revelavit, manifestando eorum objecta naturali jure esse debita, vel prohibita, sed etiam denuo præcepto suo corroboravit, quod præceptum omnibus intimari voluit, qualia fuerunt præcepta decalogi, quæ Deus lege communi denuo lata promulgavit : alia vero sunt quorum obligatio in divinis litteris invenitur revelata, non per modum præcepti denuo additi, sed per modum doctrinæ, prout in epistolis Pauli Apostoli inveniuntur commemorata cum detestatione, aliqua peccata contra legem naturæ, ut fideles ab iis caveant. Quamvis ergo de præceptis prioris generis concedatur debere ea credi per actum fidei explicitæ ob rationem d. sect. II assignatam, non est tamen necesse id etiam concedere de præceptis generis posterioris. Et quidem si semel ea obligatio concedatur circa præcepta Decalogi, et alia omnibus fidelibus communia, non video cur non debeat idem dici de præceptis non communibus, sed spectantibus ad aliquos fideles in particulari, ut ab his saltem debeant etiam fide divina credi. Nam sicut revelatio Dei de præcepto communi ordinata ad omnes fideles, ut iis ex parte Dei tale præceptum intimetur, exigit ab omnibus fidelibus auditum, attentionem, et fidem illius præcepti, quia Deus illis omnibus determinate loquitur, et vult ab omnibus illis audiri; ita præceptum a Deo latum pro aliquo hominum genere, ut ab iis observetur, et illis intimetur, exigit ab illis similiter auditum, attentionem, et fidem talis præcepti. Alia vero est ratio de præceptis secundi generis, quæ in Scriptura solum commemorata inveniuntur, et non lata, sed supposita : nam tunc eorum obligatio narratur solum ibi, sicut alia, quæ in eadem Scriptura ad instructionem, et abundantiam doctrinæ narrantur : non tamen videtur eorum notitia ex eo præcise capite, quod in Scriptura contineatur specialiter obligare, sed solum quatenus præceptum quodvis naturale obligat ad sui notitiam, ut possit observari. Cum enim tunc Deus non utatur verbis præcipiendi, aut promulgandi legem, quæ subditis intimetur, sed solum se gerat, ut magister docens subditos ea, quæ aliunde scire debebant, et hoc ad majorem doctrinæ abundantiam; non videtur tunc obligare singulos, ut attendant et audiant, sicut non obligat in aliis, quæ in eadem Scriptura narrantur. Et hæc sufficiant de obligatione ad actum internum fidei. Nunc dicamus de ejus actu externo, qui est confessio, seu professio externa ejusdem fidei.

DISPUTATIO XIV.

DE ACTU EXTERNO, SEU DE CONFESSIONE FIDEI EXTERNA, ET EJUS OBLIGATIONE.

Postquam egimus de actu interno fidei, tam quoad intellectum, quam quoad voluntatem, sequitur, ut de ejus actu externo dicamus; de quo in primis videndum est, an, et quo sensu sit actus fidei, deinde, quando, et quomodo sit sub præcepto, in quo puncto quamplures, et gravissimæ quæstiones morales comprehenduntur.

Digitized by Google

SECTIO I.

An, et quomodo confessio externa fidei sit actus fidei.

1 Affirmant communiter theologi, confessionem fidei externam esse actum fidei, cum S. Th. in præs. q. III, ar. 1. Quæ conclusio probari potest a contrario : quia negatio fidei externa est proprie actus infidelitatis, et adversatur fidei, et punitur ab Ecclesia pœnis et censuris, tanquam peccatum commissum contra fidem ; ergo fides ipsa prohibens infidelitatem prohibet negationem externam fidei, et inclinat ad ejusdem fidei confessionem externam,

Cæterum hæc communis doctrina difficultatem habet non exiguam. Difficile enim est explicare, quomodo confessio fidei externa oriatur a virtute fidei tanquam ejus actus, nam in primis non videtur esse posse actum fidei elicitum, cum habitus fidei non concurrat immediate ad locutionem externam, sed potentia motiva hominis : neque etiam videtur posse esse actum imperatum a fide; quia assensus fidei est in intellectu, et non habet pro objecto locutionem externam, sed mysterium creditum, unde non potest locutionem imperare : Tum quia intellectus non imperat immediate actus potentiarum exteriorum, sed voluntas, ut suppono : tum etiam, quia dato, quod intellectus imperaret ejusmodi actus externos, id tamen fieret per actus habentes pro objecto ipsam actionem externam, quæ imperatur, quales non sunt actus fidei, qui certe non habent pro objecto motum labiorum, sed mysteria revelata, et divinam auctoritatem, ac revelationem, quod est motivum credendi.

2 Theologi præsertim recentiores hanc difficultatem senserunt, et varias rationes assignant, vel variis modis rationem explicant hujus communis assertionis. Prima aliquorum ratio est, quod confessio externa est actus fidei, quia procedit ab ipsa fide, quatenus connaturale est homini conceptum internum exterius propalare, et ipsemet conceptus ad hoc instigat. Hoc argumento utitur Lorca d. q. III, art. 1, *in comment. articuli* nu. 2, ubi hanc rationem breviter attigit, et posset explicari et confirmari magis, quia ideo ex dolore, vel vulnere quod sentis, oriuntur suspiria et gemitus, quibus dolorem internum significas, quæ quidem suspiria non eliciuntur, nec imperantur ab amore sanitatis, cum non deserviant ad eam acquirendam ; sed supposito illo dolore, naturaliter procedunt propter propensionem significandi exterius sensum internum. Quod adeo connaturale videtur homini esse, ut etiam nobismetipsis interius manifestemus sensus et voluntates nostras, formando fere semper interius voces aliquas idiomatis nobis magis familiaris, quibus nostrum sensum vel affectum exprimimus, quæ vocum internarum efformatio procedit sane ex nostris sensibus, vel affectibus, quos exprimimus. Sic ergo assensus internus fidei ex generali illo appetitu inclinat ad sui manifestationem externam ; quæ locutio et manifestatio appellatur externa propter dependentiam ab interna ; Quo sensu intelligi potest illud *Psal.* CXV, 1. *Credidi, propter quod locutus sum*, quæ verba afferuntur etiam ab Apostolo II *ad Cor.* IV, 13, et addit, *et nos credimus, propter quod, et loquimur*. Nam sicut urina dicitur sana, quia in ea agnoscitur sanitas interna, tanquam in effectu procedente a sanitate interna ; sic confessio fidei dicitur fides, quia est signum fidei internæ, a qua procedit.

Hæc ratio plausibilis fortasse apparebit; 3
sed revera non videtur satisfacere : retorqueri enim potest, cum videamus id non sufficere in aliis materiis, ut verba externa dicantur simpliciter actus alicujus habitus, vel virtutis ; nam quando dicis, te velle jejunare, vel dare eleemosynam, illæ voces externæ non sunt temperantia, vel misericordia, sed manifestatio tuæ voluntatis circa eas virtutes, ad quarum finem non conducit dicere, te velle jejunare, vel dare eleemosynam : quamvis ergo ex abundantia cordis os loquatur, et ideo in voces illas prorumpas, quia taliter affectus es ; non tamen id satis est, ut testificatio tui desiderii dicatur actus illius virtutis : et per consequens nec testificatio externa fidei internæ dicetur ex hoc capite proprie actus ipsius fidei.

Secunda ratio aliorum est, quia confessio 4
externa, et assensus internus ordinantur ad eumdem finem, nempe ad eamdem veritatem, quam sicut per internum assensum credimus, ita per confessionem externam significamus. Ita arguit Valentia in præs. disp. I, q. III, pun. 1. Hæc etiam ratio difficilis est; quia si sermo sit de fine intrinseco, hic non

Digitized by Google

est veritas quæ creditur; nam per assensum fidei circa Pilatum non intenditur Pilatus, sed ejus notitia et perfectio, quam talis notitia affert intellectui, neque etiam per confessionem externam intenditur objectum, imo nec assensus internus, sed manifestatio ejusdem assensus interni, cujus notitiam aliis communicare intendimus. Sicut non est idem in rigore finis magistri discentis, et docentis; nam discendo intendit ipse scire, docendo vero intendit ut discipuli sciant: qui duo fines non pertinent ad eamdem virtutem proprie: neque enim est castus, qui aliis castitatem prædicat, cum ipse impurissimus sit, nec est liberalis, qui aliis liberalitatem persuadet, cum sit ipse avarissimus. Sic ergo, qui fidem suam internam aliis prædicat, et persuadet, non ideo est fidelis, nec exercet proprium actum fidei.

Tertia ratio, qua idem Valentia utitur, est, quia propositio vocalis externa, et assensus fidei internus innituntur eadem ratione formali, nempe revelatione Dei, qua niti etiam debet confessio externa, prout vera est et laudem meretur. Hæc etiam ratio difficilis est, quia confessio exterior, sicut non est assensus, sed manifestatio assensus interni, ita non habet proprie motivum assentiendi, sed ad summum manifestat motivum assensus interni, qui solus habet motivum. Unde neque etiam quatenus vera, confessio externa habet pro motivo revelationem Dei. Imo proprie, et in rigore loquendo, non datur motivum propositionis, ut vera est, sed solum ut est assensus; nam veritas propositionis est conformitas cum objecto affirmato, atque ideo solum provenit ex veritate objecti: motivum autem non movet, ut propositio sit vera, sed ut nos assentiamur tali objecto: nam licet Deus non revelasset Incarnationem, si tamen Incarnatio facta esset, propositio illam affirmans esset vera: ad veritatem ergo non requiritur motivum, sed ad assensum, ut assensus est. Denique minus potest esse verum, quod in illa ratione additur, confessionem externam, prout laudem meretur, habere idem motivum revelationis divinæ: quia confessio externa, prout laudabilis est et honesta participat solum honestatem, et laudabilitatem extrinsecam a voluntate honesta et laudabili, a qua imperatur; voluntas autem imperans, quæcumque illa sit, non potest habere pro motivo revelationem, quæ solum potest esse motivum intellectus, cui persuadet veritatem rei revelatæ; voluntas autem debet habere pro motivo honestatem, quæ apparet in confessione fidei internæ: non potest ergo habere revelationem pro motivo, sed aliquod bonum honestum, quod sit motivum voluntatis imperantis fidei confessionem.

Alii ergo dicunt, confessionem fidei esse fidei actum, non quidem fidei, prout pertinet ad intellectum, sed prout pertinet ad voluntatem; cum enim fides ut virtus includat habitum intellectualem, a quo elicitur assensus, et habitum etiam piæ affectionis in voluntate, a quo elicitur voluntas credendi, ille poterit etiam dici proprie actus externus fidei, qui oritur ab habitu voluntatis, qui pertinet ad eamdem virtutem fidei: ita fatetur Hurt. in præs. disp. XLVIII, sect. I, § 8. Porro in confessione externa fidei reperiri honestatem, quæ ametur ab habitu piæ affectionis, explicat dupliciter idem Hurtado § 9, et in primis dicit, illam non esse honestatem veritatis, ut voces conformemus menti, sed aliam honestatem nempe ut cum aliis communicemus in unitate fidei, et propter conservationem ejusdem unitatis. Hoc tamen subsistere non potest: quia motivum proprium piæ affectionis, non est conservatio unitatis fidei cum aliis fidelibus: nam licet maneret, vel fuisset unus solus homo in mundo, deberet credere fidei articulos sibi sufficienter a Deo immediate, vel per Angelos propositos; et tunc motivum voluntatis non esset communicatio fidei cum aliis fidelibus, sed reddere divinæ auctoritati cultum debitum intellectualem. 6

Ideo fortasse idem Auctor ibid. aliam rationem dederat § 7, dicens, confessionem externam imperari a pia affectione propter eamdem honestatem assensus interni; quia amatur, ut signum articuli crediti: quare ratio, inquit, amandi actionem externam non est sola convenientia ipsius, sed etiam amatur, quia creditus est articulus. Unde concludit, quod articulum esse creditum, non est sola conditio sine qua non amaretur externa confessio per affectionem piam, sed est ratio formalis amandi. Sed contra hoc urgere videtur, quod non apparet, quomodo bonitas assensus interni, sit ratio formalis amandi confessionem externam: nam assensus internus non est finis confessionis externæ, sed potius est medium ad illam: medium autem non communicat honestatem fini, sed eam potius accipit a fine: quomodo ergo confessio externa accipit suam hones- 7

Digitized by Google

tatem ab assensu interno : sed neque potest eam accipere sicut actio externa : quia confessio externa non imperatur ab assensu interno fidei, sed a voluntate honesta manifestandi fidem internam. Quare adhuc indigere videtur explicatione modus, quo confessio externa potest participare ab assensu interno honestatem et bonitatem, propter quam ametur et imperetur ab eodem habitu piæ affectionis. Imo idem Hurt. tandem § 10. in fine fatetur, posse facillime defendi, quod confessio externa pertineat ad aliam virtutem, cujus objectum formale sit ipsa honestas confessionis externæ, quæ distincta sit ab assensu interno.

8 Aliam denique rationem indicat Lorca ubi sup. n. 2, in fine dicens, confessionem externam pertinere ad eamdem virtutem fidei, quia confessio externa per se non habet alium finem magis intrinsecum et proprium, quam ut veritas fidei, cui credendo adhæremus firmior sit, et omnibus conspicua. Sed contra hoc est, quia vel intenditur per fidei confessionem, quod assensus fidei sit firmior apud nos, vel solum quoad alios, apud quos ex nostra confessione fides propagetur. Primum non est ad propositum, cum testificatio externa rei non sit apta ad faciendam fidem ipsi asserenti, sed potius ejus assensum supponat. Secundum vero non pertinet ad objectum formale fidei; quia sicut temperans non est, qui alios vult esse temperantes, sed qui in seipso temperantiam servat, ita non est fidelis, qui aliis fidem persuadet, sed qui ipse fideliter credit quod Deus revelat.

9 Ego libenter admitto, confessionem externam fidei esse verum, et proprium ejusdem fidei actum, quatenus per se, et proprie imperatur ab eodem habitu piæ affectionis, a quo imperatur assensus fidei internus. Ad quod asserendum, præter communem auctoritatem adduci possunt duæ rationes, quas breviter indicavit S. Th. d. q. III, art 1, in corp. et easdem fortasse insinuare voluerunt plures ex citatis auctoribus, et eas etiam reddere videtur Suar. in præs. disp. XIV, sect. I, n. 7, primam indicavit S. Th. dicens; « Confessio autem eorum, quæ sunt fidei, secundum suam speciem ordinatur, sicut ad finem ad id quod est fidei. » Quod ego ita explico : finis proprius et honestus quem intendit et respicit pia affectio imperans fidei assensum, est cultus, et reverentia debita veracitati divinæ aliquid testificanti, cui sine gravissima irreverentia non possumus dissentire, vel assensum non præbere, id enim cederet in contemptum gravem divinæ auctoritatis, cujus excellentiam ipso assensu firmissimo profitemur, ut vidimus supra agentes de objecto piæ affectionis requisitæ ad credendum: hoc autem bonum, et hæc eadem honestas formaliter loquendo reperitur in confessione externa fidei. Nam excellentia veracitatis divinæ eadem est, cujus cultum intendit voluntas imperando assensum fidei, et captivando intellectum in ejus obsequium ad vitandam irreverentiam, quæ divinæ veracitati inferretur, dissentiendo, vel non assentiendo ejus dictis, ut diximus loc. cit. Cederet autem in gravissimam irreverentiam ejusdem divinæ veracitatis negare exterius fidem objectis a Deo revelatis : sicut econtra cedit in cultum et reverentiam ejusdem, eorum objectorum veritatem palam confiteri et profiteri : ad eumdem ergo habitum voluntatis pertinet utrumque actum imperare et amare. Nam licet cultus, qui Deo tribuitur per confessionem externam, distinctus sit a cultu, qui tribuitur per assensum internum, illa tamen differentia est materialis, et non impedit, quod possit uterque cultus imperari et amari ab eodem habitu voluntatis. Sicut habitus, quo colimus regem non solum potest imperare et velle genuflexionem, et alia signa servitutis erga regem, sed etiam, ubi in usu esset, scripto publico fateri, se regi genuflexisse, et alia signa servitutis exhibuisse, quod etiam scriptum esset signum summissionis erga regem, et actus reverentiæ debitæ : posset idem habitus velle et imperare hoc testimonium, et hanc scripturam, cum hæc etiam cedant in reverentiam regis propter ejus excellentiam, et dignitatem regiam, quod est motivum illius habitus. Sic ergo idem habitus piæ affectionis, quo propter reverentiam debitam divinæ veracitati ob ejus auctoritatem, et excellentiam, volumus ei firmissime credere, poterit ex eodem motivo deservire, ut velimus hanc firmam fidem manifestare, cum hæc etiam manifestatio sit cultus, et reverentia debita Deo ob eamdem ejus veracitatem et auctoritatem infinitam : quod multo magis locum habere potest in habitu infuso, cujus sphæra latius multo patet, quam sphæra habitus acquisiti, ut sæpe diximus, et omnes concedunt; et hæc est prima et præcipua ratio conclusionis.

Secunda ratio et minus principalis ad hoc

Digitized by Google

ipsum probandum esse potest, quam indicat idem S. Thomas eodem loco, quod scilicet « exterior locutio ordinatur ad significandum id, quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum, quæ sunt fidei, est proprie fidei actus, ita etiam et exterior locutio. » Quam rationem ego sic intelligo, et explico : quilibet habitus voluntatis extendi potest per redundantiam quamdam ad ea omnia objecta, quæ aliquo modo participant etiam extrinsece bonitatem et motivum principale illius habitus, propter quod primarium objectum amatur, vel attingitur. Sic charitas amat Deum, et homines etiam, quia imagines sunt Dei, et ad Deum attinent, et hoc propter bonitatem ipsius Dei, quæ licet non sit in hominibus, sufficit tamen illa attinentia ad Deum, et ille titulus, ut amari possint propter bonitatem Dei. Sic amicus propter bonitatem amici, quem diligit amat ejus etiam famulos, et alia quæ ad amicum pertinent. Sic habitus latriæ, vel duliæ inclinat ad colendas imagines Christi, vel Sanctorum, quorum imagines sunt. Quid ergo mirum, quod habitus piæ affectionis, qui amat assensum fidei internum propter ejus bonitatem, amet etiam confessionem externam, quæ est imago, repræsentatio, et manifestatio assensus interni : et hæc propter bonitatem ejusdem assensus interni, cujus externa confessio, imago, et repræsentatio est? Quare non solus assensus internus, sed etiam confessio externa poterit per redundantiam ab eodem habitu piæ affectionis imperari a quo amari potest propter bonitatem eamdem fidei internæ. Hanc rationem videtur etiam indicare Hurt. ubi supra § 7 et 8, dicens confessionem externam amari ut signum assensus interni.

Objici potest primo contra primam rationem a nobis adductam ; quia si in ipsa externa fidei confessione apparet honestas objectiva, et cultus veracitatis, et in ipsa negatione externa fidei, prout condistincta a dissensu interno, apparet turpitudo, et irreverentia gravissima contra eamdem Dei veracitatem, consequens est, ut negatio externa etiam sine dissensu interno sit peccatum externum contra fidei virtutem, quare ad incurrendas pœnas ecclesiasticas non erit necessarius dissensus internus, sed sufficiet negatio externa, quod tamen theologi communiter non concedunt. Resp. loquendo de possibili, non dubito, quin potuerit Ecclesia punire censuris, et aliis pœnis ecclesiasticis negantem exterius fidem, etiamsi interius eam mente retineret : quia illa negatio est peccatum externum gravissimum contra præceptum divinum confitendi fidem : et certe olim in Ecclesia pœna non levis erat negantibus ex tormentorum metu fidem apud judices infideles, qui tamen sæpissime solum exterius fidem negabant, ut tormenta, vel mortem vitarent, quam tamen fidem interius non negabant. De facto tamen Ecclesia non punit excommunicatione propter solum actum externum sine defectu interno assensus debiti, quia has pœnas imponit hæreticis, vel apostatis, etc. quibus nominibus non significatur, nisi qui a catholica fide discedit ; non dicitur autem discedere, qui eam mente retinet, licet exterius ostendat, et fingat se discedere : ideo de facto ejusmodi pœnæ non incurruntur propter negationem fidei solum externam sine defectu interno, quamvis potuissent incurri propter negationem solum externam culpabilem, si eam etiam voluisset eo casu Ecclesia punire.

Secundo objici potest contra eamdem rationem, quia si in confessione ipsa externa fidei reperitur eadem honestas, et bonitas objectiva in quam habitus piæ affectionis intendit, et in negatione fidei externa reperitur irreverentia gravis contra Dei veracitatem, quam idem habitus piæ affectionis intendit vitare ; ergo negatio fidei externa etiam sine dissensu interno erit verum peccatum directe contra fidei virtutem, atque adeo erit peccatum infidelitatis sufficiens, ut perdatur habitus fidei infusæ, qui solo infidelitatis peccato amittitur. Cur enim magis Deus auferet habitum fidei infusum propter dissensum internum sine actu externo, quam propter negationem fidei externam sine dissensu interno, cum utrumque peccatum opponatur secundum propriam malitiam virtuti fidei? Resp. rationem petendam esse ex dicendis infra disp. XVI. sect. III. Potuit quidem Deus justissime habitum fidei infusum tollere propter negationem externam fidei fictam, imo et propter quodlibet peccatum mortale, sicut aufert habitum gratiæ et charitatis, et aliarum virtutum præter fidem, et spem ; de facto tamen voluit remanere habitum fidei, ut peccator habeat principium permanens intrinsecum, ut se ad justificationem disponat, et eliciat fidei actus, sine quibus se disponere non potest. Non tamen manet hic habitus posito dissensu interno graviter culpabili contra fi-

oI. 12 Objectio II.

dem, quia non manet homo in statu habituali credendi, quamdiu dissensum illum per actum contrarium non retractat; et quia homo abjicit a se ipsum habitum, nolendo ejus usum, et Deus sicut non dat hæc dona habitualia adultis nisi volentibus, ita non conservat in nolentibus et invitis; ideo non oportebat conservari habitum ad actus, qui in eo statu fieri non possunt quamdiu illa voluntas habitualiter perseverat non retractata. Posita autem sola negatione externa fidei etiam culpabili, non aufertur habitus, quia adhuc manet homo in statu habituali credendi, et frequenter elicit actus fidei internos, ad quos habitus concurrat. Posito autem dissensu interno, non manet status habitualis eliciendi actus fidei, vel piæ affectionis; quia quamvis possit in eo statu confiteri fidem exterius, illa tamen confessio non imperabitur a virtute fidei, nec ab habitu piæ affectionis; est enim confessio ficta et mendax, et ideo non potest habitus piæ affectionis imperare talem confessionem externam, et per consequens maneret otiosus in eo statu, cum tamen post negationem fidei externam fictam non maneat otiosus, sed utilis ad actus fidei internos, qui adhuc in eo statu frequenter eliciuntur, de quo dixi etiam disp. XVI. *de Pœnit*, sect. IV. nu. 194. et seqq. Denique licet hoc peccatum negationis fidei externæ opponatur virtuti fidei, ut diximus, non tamen ideo dicendum est, simpliciter peccatum infidelitatis, quando mente retinetur vera fides : quia *infidelitatis* nomen non tribuitur omni peccato gravi, quod fidei contrarium sit, ut cum aliis notavit Suar. infra disp. XVI. sect. I. num. 2, sed est nomen privativum significans illud peccatum, quod privat fide, quia nimirum tollit fidem ab intellectu, quod non habet negatio externa fidei ficta, cum possit adhuc in intellectu manere vera fides. Quare dum in Trident. sess. VI, c. XV, dicitur, per infidelitatem fidem ipsam amitti, non vero per quodlibet aliud peccatum mortale, sermo est, non de peccato quocumque contra fidem, sed de illo solum, quod simpliciter et proprie appellatur *infidelitas*, quale non est negatio sola externa fidei. Unde non est intelligendum, ut sonat, sed pie interpretandum, quod dixit auctor imperfecti *in Matthæum* hom. XXV. « non habere in corde fidem illum, qui exterius eam negat. » Debet enim intelligi, vel per exaggerationem, ut voluit Granado in præsenti tract XI, sect. I, n. 1, vel quod non habeat fidem perfectam, vel fortasse melius, quod non habeat fidem in corde, id est, non eam amet eo affectu quo deberet; si enim eam pro dignitate amaret, non erubesceret illam profiteri, sicut nec servus erubescit profiteri dominum suum, quem ex corde diligit, et quem plurimi facit.

13 Objectio. Tertio objici potest contra secundam rationem, quia si habitus piæ affectionis amare potest confessionem externam fidei, quia est imago et repræsentatio assensus interni, quem amat, poterit etiam habitus temperantiæ amare verba, quibus homo significat se jejunare, et justitiæ amare verba quibus homo dicit se restituere, et sic de aliis, quia hæc etiam verba externa sunt signum repræsentans jejunium, et restitutionem, ut objecta, quæ eadem objecta amantur a temperantia, et justitia, et sic de aliis. Item eodem modo habitus piæ affectionis meus poterit amare verba, quibus alius homo dicit, me habere fidem, et credere ejus articulos : nam illa etiam verba sunt repræsentatio meæ fidei internæ, quam per habitum piæ affectionis amo. Propter hæc dixi supra secundam rationem esse minus principalem, et ostendere solum quomodo habitus piæ affectionis possit quasi per quamdam redundantiam extendi ad volendam confessionem externam; primam vero rationem esse præcipuam, quæ declarat, quomodo directe, et per se possit pia affectio velle confessionem externam propter bonitatem, quæ in ipsa externa fidei confessione reperitur. Potest tamen secunda ratio utilis esse ad ostendendum, quomodo etiam per redundantiam, et aliquo modo possit pia affectio extendi ad volendam confessionem externam, ut imaginem fidei internæ, et propter bonitatem ipsius fidei internæ, quæ solùm extrinsece afficit confessionem externam, sicut signum dicitur bonum a bonitate rei, quam significat. Ad exempla vero in contrarium adducta dici potest, alias etiam virtutes posse per similem redundantiam amare testificationes, et imagines suorum objectorum quæ directe et per se amant. Sic enim temperans, vel misericors gaudet de laudibus temperantiæ, vel eleemosynæ a se, vel aliis exibitis, et de illis gaudet quantum est ex eo capite, licet ex aliis capitibus non possit, eo quod testificationes, et manifestationes ejusmodi periculum afferant vanæ gloriæ, et

Digitized by Google

minus puræ intentionis in operibus bonis. Quod tamen periculum regulariter cessat in manifestatione nostræ fidei a nobis, vel ab aliis facta, quia si fiat apud fideles, parum honoris ex hoc resultat; si vero apud infideles, vel hæreticos; timeri potius poterit dehonoratio, aut vexatio propter illam confessionem. Denique adverto, quando nostra fides, vel nostra temperantia, aut justitia ab aliis manifestatur, licet manifestatio illa posset aliquo modo per redundantiam a pia affectione, aut aliis virtutibus, ex eo capite amari, ut diximus, non tamen dici actum fidei, temperantiæ, vel justitiæ nostræ, cum illa manifestatio a nobis non procedat, sed ab aliis : confessio autem proprie nostræ fidei dici potest fidei actus, quia procedit a nobis, et a virtute fidei, saltem quatenus includit habitum piæ affectionis, et prout fides pertinet ad voluntatem.

14. Confessio fidei actus elicitus, an solum imperatus a virtute fidei.

Ex dictis inferri potest primo decisio illius dubii, an confessio fidei sit actus elicitus, an solum imperatus a virtute fidei. Aliqui supponunt, esse actum elicitum ; ita loquitur Lorca in commentario dicti articuli I, nu. I. et alii, quibus videtur favere S.Thomas illo art. 1 ad 3, sed controversia est de vocibus. Hi enim auctores nomine actus imperati, intelligunt illum, qui imperatur ab aliqua virtute extranea, non propter honestatem objectivam, quæ per se et directe inest tali actui imperato, sed propter finem alium, ut quando pœnitentia imperat actus misericordiæ et eleemosymæ ad satisfaciendum Deo ; tunc motivum formale imperandi non est honestas eleemosynæ, et misericordiæ, sed totum hoc assumitur materialiter propter utilitatem, quam habet ad satisfaciendum pro peccatis, et placandum Deum, quod est motivum pœnitentiæ ; quare eleemosynæ largitio erit actus imperatus pœnitentiæ, respectu autem misericordiæ dicitur actus elicitus, quia fit a misericordia propter honestatem ipsam misericordiæ, quæ immediate resplendet in eleemosyna, neque hæc eligitur ad finem alium alterius virtutis, in quo sensu actus aliarum virtutum dicuntur aliquo modo imperati respectu fidei, quæ ad eos concurrit, non immediate, sed mediis aliis virtutibus. Confessio vero fidei dicitur actus elicitus fidei, quia immediate, et sine interventu alterius virtutis ad eum concurrit propter suum proprium motivum, et honestatem propriam confessionis. Alii tamen appellant eam actum imperatum, quia nomine actus eliciti intelligunt eum solum, qui fit immediate ab habitu talis virtutis, quo pacto confessio fidei non fit immediate ab habitu fidei intellectualis, nec etiam ab habitu piæ affectionis, sed a potentia executiva externa, quæ ad imperium piæ affectionis producit voces, vel format characteres externos. Sed hæc, ut dixi, est quæstio de nomine, et loquendum est cum multis, cum de re ipsa nulla sit dissensio.

15. Confessio fidei potest imperari ab aliis virtutibus præter fidem.

Infertur secundo, posse confessionem fidei imperari ab aliis vitutibus præter fidem, quatenus potest earum honestatem participare saltem extrinsece v. g. a veracitate, si quis fidem internam fateatur, ut verba menti conformet : quo casu posset confessio fidei appellari actus elicitus veracitatis in sensu supra explicato. Nec video, cur Hurtado ubi supra § 9, renuat concedere, confessionem fidei pertinere per se ad veracitatem. Nam licet possit etiam per se pertinere ad fidem, seu ad piam affectionem, poterit etiam per se pertinere ad veracitatem quatenus est conformitas honesta verborum cum mente. Sicut etiam jejunium debitum ex voto potest per se pertinere ad religionem, quia est res Deo promissa, vel etiam ad temperantiam. Ratio enim, et regula generalis hæc debet esse, quoties actio amatur propter unam honestatem, ad quam deservit media alia honestate, quam in se habet, tunc dicitur esse actus imperatus ab aliena virtute, et transferri in aliam virtutem non sibi propriam, ut quando eleemosyna imperatur a pœnitentia ; tunc enim prius attenditur honestas propria eleemosynæ, et hæc eligitur ut utilis ad satisfaciendum Deo, et eum placandum, quæ est honestas pœnitentiæ. Quando vero non amatur una honestas propter aliam, tunc dicitur esse actus elicitus, et proprius illius virtutis, ut cum misericordia vult eleemosynam, non vult honestatem eleemosynæ propter aliam honestatem. Cum ergo veracitas possit velle confessionem fidei, non propter cultum divinæ auctoritatis, sed solum propter conformitatem verborum cum mente, quæ honestas reperitur per se, et immediate in fidei confessione, consequens est, ut possit pertinere per se ad virtutem veracitatis.

Potest tamen per accidens, et indirecte pertinere ad alias virtutes, ut fatentur Suarez dict. sect. I, n. 7, et cum aliis Granado tract. XI, sect. I, n. 1, et alii communiter.

Digitized by Google

Potest enim imperari a religione, quia est cultus externus Dei : potest imperari a charitate, quia placet Deo, vel quia auget gloriam Dei extrinsecam. Potest etiam imperari a pœnitentia, quia deservire potest ad placandum Deum : potest imperari a misericordia spirituali erga proximos, quia potest deservire ad eos instruendos, et docendos, et sic de aliis virtutibus excogitari potest.

17 *An idem sit habitus in voluntate, qui imperat et vult assensum internum fidei, et qui imperat et vult actum externum?*

Infertur tertio, decisio alterius etiam dubii, an idem sit habitus in voluntate, qui imperat et vult assensum internum fidei, et qui imperat et vult actum externum, seu fidei confessionem. Aliqui enim, quos refert Granado ubi supra n. 3, dicunt piam affectionem amplecti duas partes specie incompleta distinctas ad illa duo munera, ex quibus conflatur integra virtus piæ affectionis ad fidem ; et Hurtado ubi supra § 10, in fine fatetur, posse facillime defendi, quod sit virtus diversa, quæ imperat confessionem externam, habens pro objecto formali honestatem peculiarem confessionis externæ, quæ distincta videtur esse ab honestate assensus interni.

18 Hanc sententiam cujuscumque sit, impugnat Granado ubi supra, quia in reliquis virtutibus nemo dicet, esse duas partes, unam ad actum externum, alteram ad internum, v. g. unam partem habitus charitatis, quæ inclinat ad amandum Deum, alteram ad manifestandum exterius hunc amorem. Hoc tamen argumentum parum est efficax, imo retorqueri potest, quia si volumus manifestare amorem Dei exterius, et hoc propter gloriam, quæ inde resultat Deo, certum est id fieri ex eodem habitu charitatis, quia motivum formale est idem, nempe bonitas Dei ; quem amamus per actus internos, ratione cujus bonitatis ei volumus bonum extrinsecum, et gloriam quæ ei resultat ex manifestatione nostri amoris. Hæc autem ratio non militat in confessione externa fidei, cum possit esse diversum motivum volendi credere Deo, et volendi manifestare exterius nostram fidem internam, sicut potest esse diversa honestas utriusque actus. Si vero manifestatio amoris Dei non fiat propter Dei gloriam, sed propter alium finem, et propter honestatem propriam talis manifestationis, tunc negabunt adversarii procedere ab habitu charitatis, prout expresse negat Hurtado ubi supra § 8, manifestationem externam voluntatis restituendi procedere ab habitu justitiæ, vel esse actum justitiæ. Exemplum etiam aliarum virtutum non est ad rem : certum enim est, voluntatem dandi eleemosynam, et actionem externam, qua datur, procedere ab eodem habitu misericordiæ, quia datio externa procedere debet a voluntate interna dandi, quare non potest habere aliud motivum, nisi quod est motivum illius voluntatis : at vero confessio fidei externa non procedit a voluntate sola credendi, cum sint diversa objecta, et possimus velle fidem internam non volita confessione externa, unde non potest ab uno ad alium argumentum desumi ; imo retorquetur, ut dixi, argumentum adversus eum auctorem, quia ipse fatetur, potuisse esse duos habitus, et duas virtutes specie saltem incompleta distinctas, quarum una versetur circa honestatem solam actus interni fidei, et altera solum circa honestatem confessionis externæ, quod tamen de aliis virtutibus concedi non potest, nec potest dari virtus misericordiæ, quæ inclinet solum ad actus internos volendi dare eleemosynam, et non inclinet eo ipso ad eam dandam, et idem est de virtute justitiæ, et temperantiæ, etc., non potest ergo quoad hoc deservire exemplum cæterarum virtutum, in quibus idem habitus inclinat ad actus internos, et externos ejusdem virtutis.

Aliunde ergo ratio peti potest ad probandum, unum esse habitum voluntatis ad imperandum assensum internum, et confessionem externam fidei, loquendo saltem de habitu infuso : et in primis mihi satis verisimile est, has duas voluntates posse esse specie diversas, quia possunt tendere ad honestatem propriam assensus interni, vel propriam confessionis externæ, quas esse inter se specie diversas videtur colligi ex diversitate peccati contra assensum internum, vel peccati solum contra confessionem externam, quæ videntur esse specie diversa, et explicanda in confessione, nec enim videtur sufficere dicere *peccavi contra fidem*, sed debet explicari, an habuerit dissensum internum ; quare utraque obligatio videtur specie diversa, et per consequens actus versantes circa eas obligationes, ut tales sunt, potuerunt esse specie diversi, quo argumento in simili utitur Suarez, tom. I *de Relig.* lib. II, cap. IV, n. 8.

Addo tamen, posse etiam utramque voluntatem esse ejusdem speciei, quia potest voluntas imperare assensum fidei internum 19

non propter honestatem propriam illius, sed præcise propter reverentiam debitam ut sic, divinæ veracitati et auctoritati, per cultum intellectualem exhibitum vel manifestatum : quæ ratio præscindit ex se a reverentia per assensum internum, vel per confessionem externam fidei ; propter quam eamdem rationem reverentiæ potest voluntas velle confessionem externam : quo casu, cum idem sit motivum utriusque voluntatis, non apparet, unde specie distinguantur, quia objecta materialia volita diversa non sufficiunt, ut suppono, ad differentiam specificam inter ejusmodi actus. Hic autem est fortasse communis modus volendi eos actus, ut non intendat formaliter voluntas honestatem propriam, et infimam talis reverentiæ, ut talis est, sed honestatem reverentiæ debitæ erga divinam veracitatem et auctoritatem. Sicut nec religio intendit formaliter, communiter loquendo, honestatem individualem, quæ est in genuflexione vel in capitis inclinatione, sed honestatem præcise adorationis; nec pia affectio intendit formaliter, communiter loquendo, honestatem credendi talem articulum propter talem revelationem, sed honestatem præcise credendi revelata propter Dei revelationem, ad quam honestatem reliqua omnia materialiter se habent, et non intenduntur formaliter.

Denique addo, licet possint, ut dixi, fieri voluntates specie diversæ circa assensum internum, et confessionem fidei externæ, non ideo ponendos esse habitus infusos distinctos ad eos actus : quia una et eadem virtus infusa simplex potest extendi ad eos omnes actus, quando invenitur proportio, et convenientia sub eodem motivo principali. Sic enim loquendo de habitu religionis, idem Suarez dict. c. IV, dict. n. 4, fatetur differre specie voluntatem vovendi, et voluntatem solvendi votum, et voluntatem jurandi, et n. 11 exemplum ponit in voluntate offerendi sacrificium, quæ specie differt a voluntate jurandi : et tamen postea lib. III, c. VIII, n. 9 dicit, unicum esse habitum infusum virtutis religionis ad eos omnes actus : quia habitus infusus, non acquiritur per actus, sed est quasi potentia quædam, quæ facilius admittit specificam distinctionem in suis actibus. Infunditur autem, inquit, hæc virtus religionis per se primo ad digne, et cum debita reverentia tractandum omnia, quæ ad exhibendam Deo servitutem illi debitam ratione suæ excellentiæ, et supremi dominii pertinent : in quo objecto, et fine videtur esse sufficiens unitas, ut virtus ipsa una sit. Maxime quia tota illa varietas, quæ est in actibus hujus virtutis, habet connexionem quamdam ratione unitatis divinæ excellentiæ, quæ tota in quolibet illorum actuum semper attenditur. Hæc Suarez, quæ omnia eodem modo, et facilius applicari possunt ad casum nostrum; nam habitus etiam piæ affectionis per se primo infunditur ad exhibendam reverentiam debitam divinæ veracitati et auctoritati in dicendo, in quo objecto et fine est sufficiens unitas, ut ipsa virtus una sit, cum omnes ejus actus habeant connexionem quamdam ratione unitatis veracitatis divinæ, quæ, et cujus excellentia in his omnibus actibus semper attenditur, præsertim cum multo plures actuum differentiæ sub religionis virtute contineantur, quam sub habitu piæ affectionis, sub qua solum ponimus voluntatem assensus interni, et confessionis externæ. Confirmari 22
autem potest ex iis etiam, quæ diximus supra disp. I, nempe ipsos assensus fidei omnes pertinere ad eumdem habitum fidei infusum intellectualem, licet revelationes actuales, quibus nituntur, videantur aliquando esse specie diversæ : quia nimirum manet adhuc unitas sufficiens ex parte unius et ejusdem veracitatis divinæ, quæ est nobilius motivum, et attingitur idem per omnes fidei assensus. Sic ergo idem erit habitus in voluntate ad volendum cultum veracitatis divinæ sive internum et intellectualem, sive vocalem et externum ; quia licet cultus ipsi videantur esse diversi ; veracitas tamen divina, cujus excellentia attenditur, et cujus cultus et reverentia intenditur, eadem est et per omnes ejusmodi voluntates attingitur.

Hæc dicta sunt de unitate habitus infusi piæ affectionis, nam de habitu acquisito, qui per actus generatur, et ad similes solum actus inclinat, aliter dicendum est, posse de facto unicum habitum ad utrumque cultum volendum deservire, si motivum non sit honestas propria assensus interni, vel confessionis externæ, sed honestas, ut sic, reverentiæ erga divinam veracitatem : posse etiam esse habitus distinctos ; si non intendatur honestas illa ita abstracta, sed prout est propria hujus, et illius cultus erga divinam veracitatem. Vide, quæ dixi in simili de habitu acquisito in ordine ad adoratio-

Digitized by Google

nem, et cultus diversos disp. XXXIV *de Incarnatione,* sect. I, n. 20, ne iterum eadem repetamus.

23 Non omnia verba aut signa externa, quibus significatur fides interna sunt actus Fidei.

Infertur quarto non omnia verba, aut signa externa, quibus quomodocumque significatur fides interna, esse actum fidei, sicut neque e contra verba omnia, aut signa, quibus quomodocumque manifestatur error, aut dissensus internus circa fidem sunt proprie actus infidelitatis. Prima pars probari facile potest ex dictis, quia confessio externa in tantum est actus fidei, in quantum ordinatur ad reverentiam divinæ veritatis, et auctoritatis, ut diximus : si ergo aliquis in suis verbis ejusmodi reverentiam divinæ veracitatis nullo modo intendat, sed solum mentem suam manifestare amico interroganti, tunc verba illa non haberent honestatem fidei externæ, cum non procederent ex voluntate, et intentione colendi divinam veracitatem, sed ex alio fine.

24 Neque omnia verba, aut signa, quibus manifestatur error aut dissensus internus circa fidem sunt proprie ctus infidelitatis.

Secunda pars explicari et probari potest in eo qui consilii et instructionis petendæ gratia manifestat confessario suam hæresim internam, et se non credere præsentiam Christi in eucharistia v. g. vel quid simile, et hoc non dicit ad affirmandum exterius errorem illum, sed præcise ad manifestandam suam mentem, et statum suum internum, ut instrui possit a confessario; quam manifestationem interni erroris eo casu non esse peccatum externum infidelitatis, vel hæresis, nec ideo incurri hæresim, docent Simancas, Perez, et Victoria, quos affert, et sequitur Henriquez lib. III *de Pœnitentia,* cap. XXI, nu. 4, littera S, in margine : et idem dicunt Covarruvias, Guttierez, Sairus, Azor, Aragonius, Sa, Azevedo, et Corduba, quos affert, et sequitur Sanchez lib. II *in Decalogum,* cap. VIII, n. 19 et 20, qui cum aliis addit, id verum esse, etiamsi non solum dicat, se antea in ea hæresi interna fuisse, ed etiam nunc esse, et licet de peccato illo non doleat, nec dicat animo acquiescendi Ecclesiæ, si tamen animus ille non manifestetur, sed solum animus petendi consilium, et instructionem, ac remedium. His denique accedit Hurtado infra disp. LXXXII, sect. III, § 32 et seqq.

Ratio autem a posteriori esse potest, quia actio illa bona et honesta esse potest, nam supposito, quod habeas illum errorem in corde, bonum et honestum est quærere consilia et remedia ad eum excutiendum; sicut, et qui habet desiderium turpe contra castitatem, laudabiliter illud manifestat suo patri spirituali, ut remedia quærat adversus tentationem, sub qua turpiter jacet. Non ergo prohibetur pœnis et censuris ab Ecclesia id, quod ex suppositione peccati interni laudabile et desiderabile est ; hoc enim esset præcludere viam remedii quærendi, nam vulnus quod ignorat, medicina non sanat.

Ratio a priori difficilius redditur, cur ea confessio erroris interni non sit contra reverentiam debitam divinæ veracitati, et per consequens contra virtutem fidei. Omissis autem aliis, quæ apud dictos auctores videri possunt, petenda videtur, ex iis, quæ indicavi disp. XXIII *de Pœnitentia* sect. IV. et alibi, ubi adverti, omnem propositionem et locutionem vocalem, aut externam significare immediate mentem loquentis, et mediate, seu indirecte objectum quod affirmatur, vel negatur. Quando v. g. dico *Petrus est in foro,* directe et immediate significo et manifesto judicium quod habeo, vel quod fingo me habere de existentia Petri in foro; mediate vero et indirecte significo Petrum esse in foro, quod tamen aliter significare non possum, nisi significando directe judicium, quod habeo de tali objecto. Quamvis autem directe et immediate significem solum meum judicium, et mediate et indirecte ejus objectum, nempe Petrum esse in foro ; hoc tamen ultimum solum dicor simpliciter et absolute testificari et affirmare ; quia testificari et affirmare est confirmare aliquid meo testimonio, seu me ipsum in testem adducere alicujus veritatis, cui quasi subscribo, et interpono meam auctoritatem : ego vero non adduco me in testem mei judicii de existentia Petri in foro nec illud judicium testor aut confirmo, quia ad hoc necesse esset significare judicium aliud quod habeam de illo judicio, quo judicio reflexo, testificarer de illo judicio directo; solum ergo significo, non testificor judicium directum, quo judicio confirmo veritatem existentiæ Petri in foro, et hoc est illam veritatem testificari interponendo meam auctoritatem, et scientiam ad illam confirmandam et roborandam, et hoc modo ei veritati subscribo, quod nihil aliud est, quam me auctorem et testem scribere, et hoc denique est illam veritatem affirmare exterius, id est, mea auctoritate et testimonio firmare. Quod idem cum proportione de propositionibus negativis intelligi debet, ex quibus hoc ipsum magis declaratur :

Digitized by Google

nam in propositione vocali negativa, qua nego Petrum esse in foro, significo etiam meum judicium internum negans Petrum esse in foro, non tamen nego ullo modo illud judicium, sed solum Petrum esse in foro, cujus falsitatem meo testimonio, et judicio confirmo, et cujus me testem facio, et cui meam auctoritatem interpono. Significo ergo judicium meum, et nego solum ejus objectum. Sic etiam in propositione vocali affirmativa significo meum judicium, testificor tamen solum ejus objectum, quod etiam solum meo testimonio confirmo, et affirmo. De hoc tamen dicemus latius infra hac ead. disp. sect. v.

Hinc jam videtur explicari malitia propositionis externæ, qua directe res fidei aliquis negat, vel contrarium affirmat, affert enim se ipsum in testem falsitatis fidei, vel veritatis contrariæ, quam suo testimonio directe confirmare et roborare intendit, suam ad hoc auctoritatem interponens : quæ sine gravissima divinæ auctoritatis irreverentia fieri non possunt, cum etiam inter homines gravis offensa existimetur, si aliquid affirmanti contradicas, et objectum contrarium testificeris, et tuo testimonio confirmes. A fortiori ergo gravissima erit irreventia Deo aliquid revelanti et testificanti, testimonium nostrum opponere, et nosmetipsos in testes falsitatis divini testimonii afferre, prout facit, qui exterius fidem negat, vel contrarium affirmat.

Quando vero aliquis non solum significat, sed affirmat etiam, et testificatur suum solum dissensum internum circa res fidei, aliter se res habet : tunc enim objectum affirmatum et testificatum non est falsitas articuli fidei, sed dissensus internus : significatur autem immediate, et directe aliud judicium reflexum, quod habemus circa ipsum dissensum rerum fidei; Unde quando dicis, *ego interius non credo Trinitatem, vel credo esse falsam;* sensus est; ego scio me habere dissensum internum circa Trinitatem: atque adeo testificaris non falsitatem Trinitatis, sed existentiam tui dissensus interni, quam existentiam tuo testimonio confirmas, de Trinitate autem, vel ejus negatione nihil affirmas, aut testificaris, et per consequens non contradicis Deo, quia Deus affirmat Trieitatem, tu affirmas dissensum tuum internum circa Trinitatem, quæ duo non sibi contradicunt, nec adversantur. Unde peccas quidem habendo illum dissensum; ex suppositione tamen, quod illum habeas, laudabile aliquando erit, et honestum dissensum illum et peccatum interius manifestare exterius ad petendum remedium, cum per hoc non affirmes, vel testificeris, nisi id, quod verum est, et quod Deus ipse scit esse verum, et quod non repugnat existentiæ Trinitatis, quam Deus affirmat et testificatur.

Potest autem hæc eadem differentiæ ratio aliter explicari; quia nimirum, qui loquitur, intendit suam mentem audientibus communicare, ut quantum fieri possit eamdem mentem cum ipso habeant. Unde, qui affirmat Patrem esse incarnatum, intendit communicare hanc suam mentem et hoc judicium de Incarnatione Patris, ut auditores idem judicent; cum autem judicium illud erroneum sit, et in materia gravissima, non potest licite intendi ejus communicatio. Qui vero solum affirmat reflexe suum assensum, non intendit communicare mentem suam circa incarnationem Patris, sed mentem suam, et judicium circa assensum suum de incarnatione Patris; quod quidem judicium verum est, cum vere judicet se habere assensum de Patris incarnatione, atque adeo per talem locutionem mentem solum veram intendit communicare. 28

Circa hoc tamen duo sunt advertenda. Primum est, quando aliquis dicit : « *Ego habeo dissensum Trinitatis,* seu *ego credo falsum esse articulum Trinitatis;* » licet his vocibus possit velle affirmare et testificari solum suum dissensum internum, et nihil testificari, vel negare de Trinitate; frequenter tamen easdem voces usurpari solere ad loquendum de ipsa Trinitate : nam sicut confessio fidei externa fieri solet per voces, quæ videntur reflexæ, dicendo v. g. « *Ego credo Trinitatem personarum,* ita negatio fidei fieri frequenter solet per similes voces, quæ videntur reflexæ, dicendo v. g. *Ego non credo Trinitatum,* vel, *ego apud me habeo, quod non sit Trinitas.* Nam licet hæ et similes voces videantur secundum sonum reflexæ, et quod significent judicium reflexum de dissensu directo interno, quem solum dissensum videntur affirmare : sed tamen eædem voces ex communi hominum usu usurpari frequentissime solent ad loquendum de ipsa Trinitate v. g. et ad illam affirmandam, vel negandam. Quari si hac intentione proferantur, non est dubium, quod erit peccatum externum infidelitatis, et hæ- 29

Digitized by Google

nem, et cultus diversos disp. XXXIV *de Incarnatione*, sect. I, n. 20, ne iterum eadem repetamus.

23 Non omnia verba aut signa externa, quibus significatur fides interna sunt actus Fidei.

Infertur quarto non omnia verba, aut signa externa, quibus quomodocumque significatur fides interna, esse actum fidei, sicut neque e contra verba omnia, aut signa, quibus quomodocumque manifestatur error, aut dissensus internus circa fidem sunt proprie actus infidelitatis. Prima pars probari facile potest ex dictis, quia confessio externa in tantum est actus fidei, in quantum ordinatur ad reverentiam divinæ veritatis, et auctoritatis, ut diximus: si ergo aliquis in suis verbis ejusmodi reverentiam divinæ veracitatis nullo modo intendat, sed solum mentem suam manifestare amico interroganti, tunc verba illa non haberent honestatem fidei externæ, cum non procederent ex voluntate, et intentione colendi divinam veracitatem, sed ex alio fine.

24 Neque omnia verba, aut signa, quibus manifestatur error aut dissensus internus circa fidem sunt proprie ctus infidelitatis.

Secunda pars explicari et probari potest in eo qui consilii et instructionis petendæ gratia manifestat confessario suam hæresim internam, et se non credere præsentiam Christi in eucharistia v. g. vel quid simile, et hoc non dicit ad affirmandum exterius errorem illum, sed præcise ad manifestandam suam mentem, et statum suum internum, ut instrui possit a confessario; quam manifestationem interni erroris eo casu non esse peccatum externum infidelitatis, vel hæresis, nec ideo incurri hæresim, docent Simancas, Perez, et Victoria, quos affert, et sequitur Henriquez lib. III *de Pœnitentia*, cap. XXI, nu. 4, littera S, in margine: et idem dicunt Covarruvias, Guttierez, Sairus, Azor, Aragonius, Sa, Azevedo, et Corduba, quos affert, et sequitur Sanchez lib. II *in Decalogum*, cap. VIII, n. 19 et 20, qui cum aliis addit, id verum esse, etiamsi non solum dicat, se antea in ea hæresi interna fuisse, ed etiam nunc esse, et licet de peccato illo non doleat, nec dicat animo acquiescendi Ecclesiæ, si tamen animus ille non manifestetur, sed solum animus petendi consilium, et instructionem, ac remedium. His denique accedit Hurtado infra disp. LXXXII, sect. III, § 32 et seqq.

Ratio autem a posteriori esse potest, quia actio illa bona et honesta esse potest, nam supposito, quod habeas illum errorem in corde, bonum et honestum est quærere consilia et remedia ad eum excutiendum; sicut, et qui habet desiderium turpe contra castitatem, laudabiliter illud manifestat suo patri spirituali, ut remedia quærat adversus tentationem, sub qua turpiter jacet. Non ergo prohibetur pœnis et censuris ab Ecclesia id, quod ex suppositione peccati interni laudabile et desiderabile est; hoc enim esset præcludere viam remedii quærendi, nam vulnus quod ignorat, medicina non sanat.

Ratio a priori difficilius redditur, cur ea confessio erroris interni non sit contra reverentiam debitam divinæ veracitati, et per consequens contra virtutem fidei. Omissis autem aliis, quæ apud dictos auctores videri possunt, petenda videtur, ex iis, quæ indicavi disp. XXIII *de Pœnitentia* sect. IV. et alibi, ubi adverti, omnem propositionem et locutionem vocalem, aut externam significare immediate mentem loquentis, et mediate, seu indirecte objectum quod affirmatur, vel negatur. Quando v. g. dico *Petrus est in foro*, directe et immediate significo et manifesto judicium quod habeo, vel quod fingo me habere de existentia Petri in foro; mediate vero et indirecte significo Petrum esse in foro, quod tamen aliter significare non possum, nisi significando directe judicium, quod habeo de tali objecto. Quamvis autem directe et immediate significem solum meum judicium, et mediate et indirecte ejus objectum, nempe Petrum esse in foro; hoc tamen ultimum solum dicor simpliciter et absolute testificari et affirmare; quia testificari et affirmare est confirmare aliquid meo testimonio, seu me ipsum in testem adducere alicujus veritatis, cui quasi subscribo, et interpono meam auctoritatem: ego vero non adduco me in testem mei judicii de existentia Petri in foro nec illud judicium testor aut confirmo, quia ad hoc necesse esset significare judicium aliud quod habeam de illo judicio, quo judicio reflexo, testificarer de illo judicio directo; solum ergo significo, non testificor judicium directum, quo judicio confirmo veritatem existentiæ Petri in foro, et hoc est illam veritatem testificari interponendo meam auctoritatem, et scientiam ad illam confirmandam et roborandam, et hoc modo ei veritati subscribo, quod nihil aliud est, quam me auctorem et testem scribere, et hoc denique est illam veritatem affirmare exterius, id est, mea auctoritate et testimonio firmare. Quod idem cum proportione de propositionibus negativis intelligi debet, ex quibus hoc ipsum magis declaratur:

Digitized by Google

nam in propositione vocali negativa, qua nego Petrum esse in foro, significo etiam meum judicium internum negans Petrum esse in foro, non tamen nego ullo modo illud judicium, sed solum Petrum esse in foro, cujus falsitatem meo testimonio, et judicio confirmo, et cujus me testem facio, et cui meam auctoritatem interpono. Significo ergo judicium meum, et nego solum ejus objectum. Sic etiam in propositione vocali affirmativa significo meum judicium, testificor tamen solum ejus objectum, quod etiam solum meo testimonio confirmo, et affirmo. De hoc tamen dicemus latius infra hac ead. disp. sect. v.

6 Hinc jam videtur explicari malitia propositionis externæ, qua directe res fidei aliquis negat, vel contrarium affirmat, affert enim se ipsum in testem falsitatis fidei, vel veritatis contrariæ, quam suo testimonio directe confirmare et roborare intendit, suam ad hoc auctoritatem interponens : quæ sine gravissima divinæ auctoritatis irreverentia fieri non possunt, cum etiam inter homines gravis offensa existimetur, si aliquid affirmanti contradicas, et objectum contrarium testificeris, et tuo testimonio confirmes. A fortiori ergo gravissima erit irreventia Deo aliquid revelanti et testificanti, testimonium nostrum opponere, et nosmetipsos in testes falsitatis divini testimonii afferre, prout facit, qui exterius fidem negat, vel contrarium affirmat.

7 Quando vero aliquis non solum significat, sed affirmat etiam, et testificatur suum solum dissensum internum circa res fidei, aliter se res habet : tunc enim objectum affirmatum et testificatum non est falsitas articuli fidei, sed dissensus internus : significatur autem immediate, et directe aliud judicium reflexum, quod habemus circa ipsum dissensum rerum fidei ; Unde quando dicis, *ego interius non credo Trinitatem, vel credo esse falsam;* sensus est ; ego scio me habere dissensum internum circa Trinitatem: atque adeo testificaris non falsitatem Trinitatis, sed existentiam tui dissensus interni, quam existentiam tuo testimonio confirmas, de Trinitate autem, vel ejus negatione nihil affirmas, aut testificaris, et per consequens non contradicis Deo, quia Deus affirmat Trieitatem, tu affirmas dissensum tuum internum circa Trinitatem, quæ duo non sibi contradicunt, nec adversantur. Unde peccas quidem habendo illum dissensum ; ex suppositione tamen, quod illum habeas, laudabile aliquando erit, et honestum dissensum illum et peccatum interius manifestare exterius ad petendum remedium, cum per hoc non affirmes, vel testificeris, nisi id, quod verum est, et quod Deus ipse scit esse verum, et quod non repugnat existentiæ Trinitatis, quam Deus affirmat et testificatur.

Potest autem hæc eadem differentiæ ratio aliter explicari ; quia nimirum, qui loquitur, intendit suam mentem audientibus communicare, ut quantum fieri possit eamdem mentem cum ipso habeant. Unde, qui affirmat Patrem esse incarnatum, intendit communicare hanc suam mentem et hoc judicium de Incarnatione Patris, ut auditores idem judicent ; cum autem judicium illud erroneum sit, et in materia gravissima, non potest licite intendi ejus communicatio. Qui vero solum affirmat reflexe suum assensum, non intendit communicare mentem suam circa incarnationem Patris, sed mentem suam, et judicium circa assensum suum de incarnatione Patris ; quod quidem judicium verum est, cum vere judicet se habere assensum de Patris incarnatione, atque adeo per talem locutionem mentem solum veram intendit communicare. 28

Circa hoc tamen duo sunt advertenda. Primum est, quando aliquis dicit : « *Ego habeo dissensum Trinitatis,* seu *ego credo falsum esse articulum Trinitatis;* » licet his vocibus possit velle affirmare et testificari solum suum dissensum internum, et nihil testificari, vel negare de Trinitate ; frequenter tamen easdem voces usurpari solere ad loquendum de ipsa Trinitate : nam sicut confessio fidei externa fieri solet per voces, quæ videntur reflexæ, dicendo v. g. « *Ego credo Trinitatem personarum,* ita negatio fidei fieri frequenter solet per similes voces, quæ videntur reflexæ, dicendo v. g. *Ego non credo Trinitatum*, vel, *ego apud me habeo, quod non sit Trinitas.* Nam licet hæ et similes voces videantur secundum sonum reflexæ, et quod significent judicium reflexum de dissensu directo interno, quem solum dissensum videantur affirmare : sed tamen eædem voces ex communi hominum usu usurpari frequentissime solent ad loquendum de ipsa Trinitate v. g. et ad illam affirmandam, vel negandam. Quari si hac intentione proferantur, non est dubium, quod erit peccatum externum infidelitatis, et hæ- 29

Digitized by Google

resis sufficiens ad incurrendas censuras, et alias pœnas. Quod etiam comprobat communis hominum sensus, qui æque offenduntur, et æstimant sibi exterius etiam contradici, si illis aliquid testificantibus, alius dicat, *Ego apud me habeo, id falsum esse, vel ego contrarium credo verum.* » Utimur enim hac formula verborum reflexa elegantiæ vel modestiæ causa, cum tamen animus sit directe contradicendi, quo sensu verba illa communiter ab audientibus accipiuntur.

29 Secundum advertendum est, licet ille, qui ejusmodi verbis solum intendit affirmare, et testificari dissensum suum internum, non neget directe veritatem articuli, nec ejus falsitatem testificetur formaliter, adhuc hoc ipsum regulariter opponi virtuti fidei : et esse posse peccatum infidelitatis externum, nisi circumstantiæ sint tales quæ excusent ab ea indecentia, eo quod locutio illa magis procedat ex affectu erga fidem, quam ex irreverentia contraipsam. Porro adhuc ejusmodi manifestationem meram dissensus reflexam continere malitiam gravem contra fidei debitum, probari potest, quia si eam non contineret, posset fidelis interrogatus a tyranno de sua fide eam hac via occultare sine peccato gravi : nimirum nihil asserendo de veritate, vel falsitate fidei, sed solum affirmando, se habere internum dissensum. vel se eam in corde non credere, quo responso procul dubio tyrannus contentus esset, et fidelis vitaret imminentem sibi mortem. Nemo autem dicet, posse responsum illud eo casu dari sine gravissimo contra fidem peccato : fatendum ergo est, reperiri malitiam et irreverentiam gravem contra fidem in manifestatione, et testificatione etiam reflexa dissensus et infidelitatis internæ, saltem nisi aliunde ex reverentia erga eamdem fidem excusetur. Ratio autem est, quia illa testificatio reflexa de dissensu, saltem indirecte et arguitive præjudicat divinæ auctoritati, nam licet non dicas, esse falsum id quod fides docet, nec ejus veritatem neges, fateris tamen te eam interius negare. Quare haberes te, sicut doctor, qui rogatus approbare opinionem aliquam vel ei subscribere diceret, ego sane apud me eam veram existimo, nolo tamen propter reverentiam auctoribus contrariæ sententiæ debitam, hanc meo calculo approbare, vel docere, aut inter ejus auctores annumerari; ex quo respondendi modo is, qui interrogavit, licet non posset dicere approbatam ab eo doctore fuisse illam sententiam, posset tamen dicere esse juxta ejus mentem, et sensum. Sic ergo possumus hoc saltem dicere, quod fidei articuli sint contra tuam mentem et sensum, licet eos reprobare non velis, nec contraria dogmata affirmare, quando de eorum veritate, vel falsitate nihil vis asserere, sed solum de tuo interno sensu. Negari autem non potest, hunc ipsum respondendi modum esse contra reverentiam fidei debitam, et in re tanti momenti continere gravissimam irreverentiam.

Dixi tamen, nisi circumstantiæ sint tales, 30
quæ excusent ab ejusmodi indecentia. Excusatur enim ut dixi, quando ipse modus manifestandi, et testificandi reflexe solum dissensum internum ostendit, id non fieri ex aversione, sed potius ex affectu et reverentia erga fidem, nempe ad quærendum consilium et remedium, ut tollatur dissensus, qui manifestatur, et ponatur assensus qui quæritur : hujusmodi enim interrogatio et manifestatio, licet supponat irreverentiam internam et dissensum illicitum, non tamen addit novam irreverentiam, sed potius minuit; cum non fiat ad contradicendum Deo exterius, sed ex suppositione dissensus interni melius sit illum manifestare ad eum expellendum, quam obstinato corde retineri, quare in iis circumstantiis magis Deo placet quam displiceat talis manifestatio, quæ humilitatem aliquam et reverentiæ desiderium ostendit. Hinc autem a fortiori fit, manifestationem dissensus mere præteriti, et ut præteriti, non reddere aliquem hæreticum externum, cum non significet hæresim præsentem internam, sed præteritam, quæ ut præterita non potest integrare hæresim præsentem cum manifestatione præsenti et multo minus, quando id fit in confessione sacramentali ad confitendum peccatum præteritum; alioquin semper hæresis interna esset reservata, cum non possit confessarius eam audire, quin eo ipso facta sit externa et afferat censuram Pontifici reservatam. Videatur Hurtado ubi supra §. 30. qui tamen addit, si neque hæresim præteritam revocavit, nec se eam revocasse significat, fieri hæreticum externum per illam manifestationem hæresis præteritæ, quod ego intelligo, quando verba externa possint modo manifestare statum habitualem internum præsentem : alioquin non videntur manifestare exterius, hunc esse nunc hæreticum, sed fuisse olim hæreticum internum.

Digitized by Google

SECTIO II.

Quale sit præceptum non negandi exterius fidem.

31 Duplex est præceptum, alterum negativum non negandi fidem; alterum affirmativum illam positive confitendi, illud obligat semper contra Helceseitas, et alios hæreticos, quos refert Valentia, in præsenti qu. III punct. 2 et Suarez disp XIV sect. I et constat ex *Matth.* cap. X, 33 *qui negaverit me coram hominibus, negabo eum coram Patre meo*, ubi adverte ex Augustino tract. CXIII *in Joan.* non solum negari Christum, quando aliquis dicit, Christum non esse Deum, sed etiam quando negat se esse Christianum vel ejus discipulum. Petrus enim non negavit Christi divinitatem, sed negavit se ejus discipulum, et tamen gravissime peccavit, non solum ob perjurium in tertia negatione adjunctum, sed etiam ob simplicem negationem duarum priorum. Loca sanctorum Patrum in hujus dogmatis confirmationem vide apud Suarez, ubi supra, et lib. VI *ad Regem* Angliæ, cap. 9.

Solet probari malitia hujus negationis, quia qui negat fidem, consequenter dicit Deum esse fallacem, qui eam revelavit. Hæc tamen ratio non videtur firma. Primo, quia ille simul negat esse a Deo revelatam, et per consequens adhuc concedit Deum esse summe veracem. Deinde, quia posset dicere, se adhuc non esse Christianum, quia nunquam ei proposita sunt fidei mysteria, et motiva ad credendum; ex eo autem quod mihi non sint proposita fidei motiva, non sequitur ipsam non esse veram; ergo negare me Christianum solum esset tunc mendacium leve.

32 Melius probatur ex obligatione, qua servus Christi tenetur non erubescere fateri Dominum suum; est enim dedecus Domini, quod servus dedignetur eum pro Domino fateri; nam eo ipso negat illi debitum cultum; quare cum hæc obligatio tanto sit major in creatura ad creatorem, obligat etiam cum vitæ periculo; ideo Christiani cum confirmantur, accipiunt in fronte signum crucis; ideo enim Lucæ IX, 26 hanc negationem debiti honoris nomine erubescentiæ de sua doctrina appellavit dicens: *Qui me erubuerit, et meos sermones hunc filius hominis erubescet.* Dices ergo etiam erit mortale, si sacerdos, vel religiosus metu mortis neget se esse sacerdotem, vel religiosum. Aliqui concedunt sequelam, quia hic etiam erubescit statum perfectionis Christianæ. Sed Sanchez ubi supra n. 10 et Suarez n. 11 cum aliis negant quod secluso scandalo verum videtur. Probant, quia ex hoc non videtur negari fidem, nec sequitur fidem esse falsam. Verum hæc ratio jam supra rejecta est. Melius probatur. Quia adhuc negato sacerdotio, vel statu religioso, possum profiteri me Christi servum et discipulum; quod vero negem tale, vel tale genus obsequii, et famulatus, non est gravis injuria Dei. Alioquin etiam peccaret mortaliter sæcularis, qui ob verecundiam negat amicis se habere votum castitatis, et religionis, quod est omnino falsum. Unde infertur etiam posse negari quod missam celebraverit, vel audierit, ut notat Suarez n. 11 propter eamdem rationem.

Advertendum etiam est cum communi, aliud esse, si aliquis negat se Christianum, quando agitur de ipso fidei negotio; aliud quando nomine Christianorum intelligitur nomen nationis inimicæ, ui si gerentibus bellum Turcis cum Christianis, aliquis metu mortis dicat se non esse Christianum, sed Turcam. Ratio autem discriminis est, quod tunc non agitur de religione, sed solum de dignoscendis personis; quare tunc non tam nego religionem, quam meam personam, fingendo aliam; ut si aliquis fingeret se esse regem Angliæ, qui est hæreticus; non peccaret contra fidem, sed contra veracitatem. Sicut neque est injuria Domini, si ejus famulus aliquando fingat, se esse alium hominem; esset tamen irreverentia contra Dominum, si servus retinendo suam personam negaret se servum illius; sic etiam in præsenti. Monet autem bene Suarez, et alii, negari e contra fidem ab eo, qui interrogatus ab hæreticis, an sit Papista, Romanista, Pontificius, id negat; quia hæc nomina apud ipsos, licet per contemptum imposita sint, re tamen ipsa significant sectatores fidei Ecclesiæ Romanæ, et agnoscentes Romanum pontificem, ut caput Ecclesiæ. Si tamen nomen Pontificii, vel Papiste non usurparetur ad significandos adhærentes Papæ in spiritualibus, sed ejus milites in aliqua factione, ob bellum contra alium fortasse principem Catholicum, tunc qui apud adversarios negaret se Papistam, vel Pontificium, non ideo

[Margin notes: 31 Præceptum alterum negativum, alterum affirmativum. — Christus simpliciter negari potest. — Unde probetur malitia hujus negationis. — 32 Melius probatur. — 33 Christianorum nomine intelligi potest nomen nationis inimicæ.]

Digitized by Google

resis sufficiens ad incurrendas censuras, et alias pœnas. Quod etiam comprobat communis hominum sensus, qui æque offenduntur, et æstimant sibi exterius etiam contradici, si illis aliquid testificantibus, alius dicat, *Ego apud me habeo, id falsum esse, vel ego contrarium credo verum.* » Utimur enim hac formula verborum reflexa elegantiæ vel modestiæ causa, cum tamen animus sit directe contradicendi, quo sensu verba illa communiter ab audientibus accipiuntur.

29 Secundum advertendum est, licet ille, q
ejusmodi verbis solum intendit affirmare
testificari dissensum suum internum
neget directe veritatem articuli, n
falsitatem testificetur formaliter, a
ipsum regulariter opponi virtut
esse posse peccatum infidelitat
nisi circumstantiæ sint tales
ab ea indecentia, eo quod
procedat ex affectu erg . ap-
irreverentia contraipsa nam ad
modi manifestatione quando hoc
flexam continere d ad nationem,
fidei debitum, p gnificandam usur-
non contineret num difficile videri po-
tyranno de s in propositione negativa pos-
sine peccat iri sensus commodus verus
de verit æquivoce sine mendacio, et ad
affirm te esse Christianum, vel Italum,
vel ut id tenearis, vel passis respon-
po sed non facile invenietur talis sensus
in propositione affirmativa, ut asseras
Turcam, cum non sis : et ideo for-
idem Suarez, quamvis dixerit eamdem
rationem de affirmante se esse Turcam,
addidit tamen, si nomen illud sumatur ut nomen nationis vel muneris, sive officii, « cessat negatio fidei propter rationem supra factam, quæ hic facile cum proportione applicari potest, » non vero explicuit, quod cesset ratio mendacii, prout in negante se Christianum dixerat, quia id fortasse difficilius erat in propositione affirmativa. Si tamen inveniatur sensus sufficiens ad amphibologiam, eadem erit ratio in hoc sensu.

5 Hinc infertur primo, eum, qui non negat plane veritatem nostræ fidei, negat tamen ejus omnimodam certitudinem, aut ostendit se de illius veritate dubitare. vel formidare, facere etiam contra hoc præceptum negativum non segandi fidem. Ita cum aliis Suarez ubi supra n. 9. quia non solum derogatur fidei, negando veritatem articuli revelati, sed negando ejus certitudinem, cum eo doctore fuisse ill ei revelatæ, et
tamen dicere ess llibilitati divini
sensum. Sic er nem negat, qui-
cere, quod stendit se dubitare
mentem e
velis, r eque etiam licere in
quan ere verbis æquivocis,
vis accipiantur pro nega-
se dente alius verus sensus
Suarez dicta disp. XIV
nado dict. tract. XI sect. II
colligitur ex verbis Christi
, *qui me erubuerit, et meos ser-*
enim utitur verbis ambiguis,
infidelis, erubescit certe pro-
evangelicæ doctrinæ, et de iis lo-
S. Cletus in epist. VII lib. II episto-
um S. Cypriani his verbis : « Qui fallaces
in excusatione præstigias quærit, negavit, et qui vult videri satisfecisse legibus adversus evangelium positis, hoc ipso jam paruit, quod videri paruisse se voluit. » Ad quod etiam induci possunt verba Augustini relata in cap. *quisquis* XI qu. 3. « Qui metu, inquit, potestatis veritatem occultat, iram Dei super se provocat, quia magis timet hominem, quam Deum. » Non ergo desumitur hæc malitia ex mendacio, quod quidem vitaretur utendo verbis ambiguis, cum judex non interroget juridice, sed desumitur ex scandalo, et ex erubescentia, et injuria contra divinam auctoritatem, cujus doctrinam erubescimus, et ideo videri volumus ejus contemptores. Confirmarique potest a simili ex blasphemia, in qua non excusabitur culpa ex eo quod aliquis utatur verbis ambiguis, et quæ habere possunt bonum sensum; si tamen apud audientes non in eo, sed in sensu blasphemo, accipienda sint, et ad hunc finem proferuntur, ut proferens blasphemus reputetur : eadem enim est irreverentia externa contra Deum, cum ille alius sensus maneat in occulto. Idemque ex communi hominum sensu constat, qui merito de tali convicio, et injuria querelam habebunt, quamdiu sensus ille alius non explicatur, præsertim si ad hunc finem verba æquivoca proferuntur, ut in sensu contumelioso ab auditoribus accipiantur.

Infertur tertio, quid dicendum sit de eo, qui interrogatus non negat fidem, sed tacet, vel dicit nolle se respondere. Aliqui enim absolute dicunt, id non licere, quos refert Suarez d. sect. III n. 6. Alii communiter distingunt de interrogato a persona publica, et

Digitized by Google

... a persona privata : illum dicunt ...ere, hunc vero posse : quod ...dunt, quando persona pu...at in publico, sed in pri... apud Suarez d. sect. III ... c. IV n. 6. Alii tamen ...inctiones materia... hanc obligatio... ...aliter loquen... ...is omnibus, ...ilentium, ...ignum ... non ... si ... , ... quo ...uez, ubi disp. XLVIII ...ab. V n. 109 et ..., et tandem totum ...ircumstantias, ex quibus ...c silentium tunc in ordine ad ...ionem, vel scandalum, vel ad de...s veræ religionis æquivaleat negationi, vel indiciis formidinis, aut inconstantiæ, vel erubescentiæ. Unde inferunt, quia id regulariter contingit in interrogatione facta ab homine habente potestatem publicam, ideo eam regulam, et distinctionem fuisse ab aliis traditam, licet non sit universaliter, et formaliter vera, ut diximus.

8 Potest itaque aliquando contingere, ut licite aliquis precibus aut etiam pecunia apud magistratum impetret, ne de sua fide interrogetur, vel postquam interrogatus fuit ne cogatur respondere : quando scilicet hæc non arguerent defectum fidei, vel constantiæ in ipso, sed potius fidem et constantiam; ideo enim hæc procurat, quia si interrogetur vel respondere cogatur, fassurus sit omnino suam fidem, unde jam eo ipso implicite ostendit, se esse fidelem, ut adducto Baronio anno 205, n. 17, et Lorca, probat Coninch ubi supra n. 111 et 113. Facilius tamen potest silentium excusari, quando interrogaris ab homine privato, cui poteris respondere : quid ad te? aut : unde tibi hæc potestas examinandi meam fidem? quibus verbis magis indicas contemptum personæ interrogantis quam fidei defectum. Hæc enim verba apud magistratum communiter loquendo plus nocerent irritando judicem, ut acerbius te puniat ob sui contemptum, licet defectum fidei non ostenderent, imo regulariter magis confirmarent judicem in suspicione de tua fide, quam negando potuisses facile ejus furorem vitare.

Regula ergo universalis est, ut quando tergiversatio, vel silentium æquivalent negationi, vel erubescentiæ, aut formidinis indicio in ordine ad inconvenientia, ob quæ hæc sunt illicita, illa etiam non liceant, sive id fiat in publico, sive in occulto, sive apud magistratum, sive apud hominem privatum; cum enim formalis negatio fidei utrobique sit illicita, utrobique etiam illicita erit negatio virtualis, vel æquivalens, unde Libellatici olim gravissimi peccati rei habiti sunt, ut constat ex Baronio anno 205 et 253, et ex epist. Cleti *ad Cyprianum*, quæ est XXXI inter epistolas Cypriani, et ex epistola LII ejusdem Cypriani, et aliis locis. Dicti autem sunt Libellatici illi, qui secreto per se vel per alios apud magistratum agebant, ut contentus esset secreta fidei negatione quam per se, vel alios offerebant, ne eos ad publicam cogeret, et libellum ab ipso magistratu accipiebant, aliquando etiam impetrabant, ne eos ad fidem etiam in occulto negandam cogeret, sed daret eis libellum, quin testaretur ipsos sacrificasse, imo ipsis non petentibus judices hos libellos ultro offerebant, ut pecuniam ab eis extorquerent. Quæ omnia irreverentiam gravissimam continebant contra fidei confessionem, quam saltem exterius simulare volebant se negasse, et judicis testificationem approbabant et admittebant : de quibus videri potest Coninch, loco citato. 39

Libellatici, gravissimi peccati rei. Unde dicti.

Similiter silentium damnandum esset, quando multi simul de neganda fide rogati a judice, multisque eorum annuentibus aliqui tacerent, quod silentium jam tunc videretur esse consensus cum pluribus. Item si per errorem ii qui tacent, putarentur et ipsi respondisse, et fidem negasse, ideoque referrentur in eorum catalogum qui parati essent ad negandam fidem, ipsis interim videntibus, et non contradicentibus. Item si te tacente alius respondeat te fidem negare, cui tamen ob verecundiam non contradicas, quod quidem etiam apud privatos non liceret, multo minus in publico judicio. Addit Coninch. n. 114, idem esse si multi interrogarentur, aliis eminus spectantibus, nec audientibus quid diceretur, et dum constantes ejiciuntur ad carceres, tu impetres a judice ne te ad respondendum cogat, et idcirco dimissus puteris ab aliis negasse fidem, et ideo dimitti. Hoc tamen limitatione etiam indigere videtur : quid enim si 40

resis sufficiens ad incurrendas censuras, et alias pœnas. Quod etiam comprobat communis hominum sensus, qui æque offenduntur, et æstimant sibi exterius etiam contradici, si illis aliquid testificantibus, alius dicat, *Ego apud me habeo, id falsum esse, vel ego contrarium credo verum.* » Utimur enim hac formula verborum reflexa elegantiæ vel modestiæ causa, cum tamen animus sit directe contradicendi, quo sensu verba illa communiter ab audientibus accipiuntur.

29 Secundum advertendum est, licet ille, q[illegible] ejusmodi verbis solum intendit affirmar[illegible] testificari dissensum suum internum [illegible] neget directe veritatem articuli, [illegible] falsitatem testificetur formaliter, [illegible] ipsum regulariter opponi virt[illegible] esse posse peccatum infidelit[illegible]qua nisi circumstantiæ sint tal[illegible] aliquem ab ea indecentia, eo quo[illegible] reus a ju- procedat ex affectu er[illegible], et n. 11. ap- irreverentia contraip[illegible]em doctrinam ad modi manifestatior[illegible] Turcam, quando hoc flexam continere [illegible] religionem, sed ad nationem, fidei debitum [illegible] civilem significandam usurnon contine[illegible] ultimum difficile videri potyranno d[illegible] Quod in propositione negativa possine pec[illegible] licet inveniri sensus commodus verus de ve[illegible] facile æquivoce sine mendacio, et ad affir[illegible] loquendum te esse Christianum, vel Italum, v[illegible] negandum ut id tenearis, vel passis respon- [illegible] nempe etc. sed non facile invenietur talis sensus *directe verus* in propositione affirmativa, ut asseras *te esse* Turcam, cum non sis : et ideo fortasse idem Suarez, quamvis dixerit eamdem esse rationem de affirmante se esse Turcam, addidit tamen, si nomen illud sumatur ut nomen nationis vel muneris, sive officii, « cessat negatio fidei propter rationem supra factam, quæ hic facile cum proportione applicari potest, » non vero explicuit, quod cesset ratio mendacii, prout in negante se Christianum dixerat, quia id fortasse difficilius erat in propositione affirmativa. Si tamen inveniatur sensus sufficiens ad amphibologiam, eadem erit ratio in hoc sensu.

5 Hinc infertur primo, eum, qui non negat plane veritatem nostræ fidei, negat tamen ejus omnimodam certitudinem, aut ostendit se de illius veritate dubitare. vel formidare, facere etiam contra hoc præceptum negativum non segandi fidem. Ita cum aliis Suarez ubi supra n. 9. quia non solum derogatur fidei, negando veritatem articuli revelati, sed negando ejus certitudinem, cum eo doctore fuisse ill[illegible] rei revelatæ, et tamen dicere ess[illegible] infallibilitati divini sensum. Sic er[illegible] [illegible]udinem negat, quicere, quod [illegible] [illegible]el ostendit se dubitare mentem [illegible] [illegible]o, neque etiam licere in velis, r[illegible] [illegible]spondere verbis æquivocis, quan[illegible] [illegible]gante accipiantur pro negavis [illegible] respondente alius verus sensus [illegible] Ita Suarez dicta disp. XIV [illegible]. 7. Granado dict. tract. XI sect. II [illegible] alii : et colligitur ex verbis Christi [illegible]adductis, *qui me erubuerit, et meos ser*[illegible]*os*, etc. qui enim utitur verbis ambiguis, [illegible] appareat infidelis, erubescit certe professionem evangelicæ doctrinæ, et de iis loquitur S. Cletus in epist. VII lib. II epistolarum S. Cypriani his verbis : « Qui fallaces in excusatione præstigias quærit, negavit, et qui vult videri satisfecisse legibus adversus evangelium positis, hoc ipso jam paruit, quod videri paruisse se voluit. » Ad quod etiam induci possunt verba Augustini relata in cap. *quisquis* XI qu. 3. « Qui metu, inquit, potestatis veritatem occultat, iram Dei super se provocat, quia magis timet hominem, quam Deum. » Non ergo desumitur hæc malitia ex mendacio, quod quidem vitaretur utendo verbis ambiguis, cum judex non interroget juridice, sed desumitur ex scandalo, et ex erubescentia, et injuria contra divinam auctoritatem, cujus doctrinam erubescimus, et ideo videri volumus ejus contemptores. Confirmarique potest a simili ex blasphemia, in qua non excusabitur culpa ex eo quod aliquis utatur verbis ambiguis, et quæ habere possunt bonum sensum; si tamen apud audientes non in eo, sed in sensu blasphemo, accipienda sint, et ad hunc finem proferuntur, ut proferens blasphemus reputetur : eadem enim est irreverentia externa contra Deum, cum ille alius sensus maneat in occulto. Idemque ex communi hominum sensu constat, qui merito de tali convicio, et injuria querelam habebunt, quamdiu sensus ille alius non explicatur, præsertim si ad hunc finem verba æquivoca proferuntur, ut in sensu contumelioso ab auditoribus accipiantur.

Infertur tertio, quid dicendum sit de eo, qui interrogatus non negat fidem, sed tacet, vel dicit nolle se respondere. Aliqui enim absolute dicunt, id non licere, quos refert Suarez d. sect. III n. 6. Alii communiter distingunt de interrogato a persona publica, et

Digitized by Google

a persona privata : illum dicunt ˀre, hunc vero posse : quod ˀdunt, quando persona pu- ˀt in publico, sed in pri- ˀud Suarez d. sect. III c. IV n. 6. Alii tamen ˀctiones materia- ˀhanc obligatio- liter loquen- ˀ omnibus, ˀentium, ˀnum non vero si ˀerrogantis, ˀnstantiæ, quo , n. 6, Sanchez, ubi , Hurtado disp. XLVIII ˀp. XV dub. V n. 109 et ˀos referunt, et tandem totum ˀcunt ad circumstantias, ex quibus ˀet, an hoc silentium tunc in ordine ad existimationem, vel scandalum, vel ad dedecus veræ religionis æquivaleat negationi, vel indiciis formidinis, aut inconstantiæ, vel erubescentiæ. Unde inferunt, quia id regulariter contingit in interrogatione facta ab homine habente potestatem publicam, ideo eam regulam, et distinctionem fuisse ab aliis traditam, licet non sit universaliter, et formaliter vera, ut diximus.

Potest itaque aliquando contingere, ut licite aliquis precibus aut etiam pecunia apud magistratum impetret, ne de sua fide interrogetur, vel postquam interrogatus fuit ne cogatur respondere : quando scilicet hæc non arguerent defectum fidei, vel constantiæ in ipso, sed potius fidem et constantiam; ideo enim hæc procurat, quia si interrogetur vel respondere cogatur, fassurus sit omnino suam fidem, unde jam eo ipso implicite ostendit, se esse fidelem, ut adducto Baronio anno 205, n. 17, et Lorca, probat Coninch ubi supra n. 111 et 113. Facilius tamen potest silentium excusari, quando interrogaris ab homine privato, cui poteris respondere : quid ad te? aut : unde tibi hæc potestas examinandi meam fidem? quibus verbis magis indicas contemptum personæ interrogantis quam fidei defectum. Hæc enim verba apud magistratum communiter loquendo plus nocerent irritando judicem, ut acerbius te puniat ob sui contemptum, licet defectum fidei non ostenderent, imo regulariter magis confirmarent judicem in suspicione de tua fide, quam negando potuisses facile ejus furorem vitare.

Regula ergo universalis est, ut quando 39
tergiversatio, vel silentium æquivalent negationi, vel erubescentiæ, aut formidinis indicio in ordine ad inconvenientia, ob quæ hæc sunt illicita, illa etiam non liceant, sive id fiat in publico, sive in occulto, sive apud magistratum, sive apud hominem privatum; cum enim formalis negatio fidei utrobique sit illicita, utrobique etiam illicita erit negatio virtualis, vel æquivalens, unde Libellatici olim gravissimi peccati rei habiti sunt, ut constat ex Baronio anno 205 et 253, et ex epist. Cleti *ad Cyprianum*, quæ est XXXI inter epistolas Cypriani, et ex epistola LII ejusdem Cypriani, et aliis locis. Dicti autem sunt Libellatici illi, qui secreto per se vel per alios apud magistratum agebant, ut contentus esset secreta fidei negatione quam per se, vel alios offerebant, ne eos ad publicam cogeret, et libellum ab ipso magistratu accipiebant, aliquando etiam impetrabant, ne eos ad fidem etiam in occulto negandam cogeret, sed daret eis libellum, quin testaretur ipsos sacrificasse, imo ipsis non petentibus judices hos libellos ultro offerebant, ut pecuniam ab eis extorquerent. Quæ omnia irreverentiam gravissimam continebant contra fidei confessionem, quam saltem exterius simulare volebant se negasse, et judicis testificationem approbabant et admittebant : de quibus videri potest Coninch, loco citato.

Libellatici, gravissimi peccati rei. Unde dicti.

Similiter silentium damnandum esset, 40
quando multi simul de neganda fide rogati a judice, multisque eorum annuentibus aliqui tacerent, quod silentium jam tunc videretur esse consensus cum pluribus. Item si per errorem ii qui tacent, putarentur et ipsi respondisse, et fidem negasse, ideoque referrentur in eorum catalogum qui parati essent ad negandam fidem, ipsis interim videntibus, et non contradicentibus. Item si te tacente alius respondeat te fidem negare, cui tamen ob verecundiam non contradicas, quod quidem etiam apud privatos non liceret, multo minus in publico judicio. Addit Coninch. n. 114, idem esse si multi interrogarentur, aliis eminus spectantibus, nec audientibus quid diceretur, et dum constantes ejiciuntur ad carceres, tu impetres a judice ne te ad respondendum cogat, et idcirco dimissus puteris ab aliis negasse fidem, et ideo dimitti. Hoc tamen limitatione etiam indigere videtur : quid enim si

Digitized by Google

negaret fidem, ut notavit Coninch in præsenti disp. XV dub. II n. 10. Denique notant omnes, a fortiori negari fidem ab eo, qui dicit se esse Calvinistam, Lutheranum, Turcam, Mahometanum, etc. quia eo ipso quod profiteretur veritatem, alterius sectæ contrariæ, negat veram fidem catholicam, cui illa alia contradicit. Si autem *Turca*, vel alia similia nomina non usurparentur ad significandam religionem, sed nationem, qui se talem fingeret, aut nominaret, non ideo negaret Christianam fidem, ut notavit Suarez dicta sect. I num. 11.

34 Negans se christianum vel Papistam, cum æquivocatione an possit excusari etiam a peccato veniali mendacii?

Addit autem idem Suarez ibi nu. 10 contra alios, quos adducit, negantem se Christianum, vel Papistam in prædicto casu, posse facile excusari etiam a peccato veniali mendacii; quia potest uti prudenti aliqua æquivocatione ad dandum verum aliquem sensum suis verbis, sicut potest reus a judice non juridice interrogatus, et n. 11. applicat in communi eamdem doctrinam ad eum, qui diceret se Turcam, quando hoc nomen non ad religionem, sed ad nationem, vel factionem civilem significandam usurparetur. Quod ultimum difficile videri potest, quia licet in propositione negativa possit facile inveniri sensus commodus verus ad loquendum æquivoce sine mendacio, et ad negandum te esse Christianum, vel Italum, etc. nempe ut id tenearis, vel passis respondere etc. sed non facile invenietur talis sensus verus in propositione affirmativa, ut asseras te esse Turcam, cum non sis: et ideo fortasse idem Suarez, quamvis dixerit eamdem esse rationem de affirmante se esse Turcam, addidit tamen, si nomen illud sumatur ut nomen nationis vel muneris, sive officii, « cessat negatio fidei propter rationem supra factam, quæ hic facile cum proportione applicari potest, » non vero explicuit, quod cesset ratio mendacii, prout in negante se Christianum dixerat, quia id fortasse difficilius erat in propositione affirmativa. Si tamen inveniatur sensus sufficiens ad amphibologiam, eadem erit ratio in hoc sensu.

5 Hinc infertur primo, eum, qui non negat plane veritatem nostræ fidei, negat tamen ejus omnimodam certitudinem, aut ostendit se de illius veritate dubitare. vel formidare, facere etiam contra hoc præceptum negativum non segandi fidem. Ita cum aliis Suarez ubi supra n. 9. quia non solum derogatur fidei, negando veritatem articuli revelati, sed negando ejus certitudinem, cum sit etiam de fide certitudo rei revelatæ, et ejus negatio opponatur infallibilitati divini testimonii: quam certitudinem negat, quicumque profitetur, vel ostendit se dubitare de rebus fidei.

Infertur secundo, neque etiam licere in materia fidei respondere verbis æquivocis, quæ ab interrogante accipiantur pro negatione, licet a respondente alius verus sensus intendatur. Ita Suarez dicta disp. XIV sect. III n. 7. Granado dict. tract. XI sect. II n. 6 et alii: et colligitur ex verbis Christi supra adductis, *qui me erubuerit, et meos sermones*, etc. qui enim utitur verbis ambiguis, ut appareat infidelis, erubescit certe professionem evangelicæ doctrinæ, et de iis loquitur S. Cletus in epist. VII lib. II epistolarum S. Cypriani his verbis: « Qui fallaces in excusatione præstigias quærit, negavit, et qui vult videri satisfecisse legibus adversus evangelium positis, hoc ipso jam paruit, quod videri paruisse se voluit. » Ad quod etiam induci possunt verba Augustini relata in cap. *quisquis* XI qu. 3. « Qui metu, inquit, potestatis veritatem occultat, iram Dei super se provocat, quia magis timet hominem, quam Deum. » Non ergo desumitur hæc malitia ex mendacio, quod quidem vitaretur utendo verbis ambiguis, cum judex non interroget juridice, sed desumitur ex scandalo, et ex erubescentia, et injuria contra divinam auctoritatem, cujus doctrinam erubescimus, et ideo videri volumus ejus contemptores. Confirmarique potest a simili ex blasphemia, in qua non excusabitur culpa ex eo quod aliquis utatur verbis ambiguis, et quæ habere possunt bonum sensum; si tamen apud audientes non in eo, sed in sensu blasphemo, accipienda sint, et ad hunc finem proferuntur, ut proferens blasphemus reputetur: eadem enim est irreverentia externa contra Deum, cum ille alius sensus maneat in occulto. Idemque ex communi hominum sensu constat, qui merito de tali convicio, et injuria querelam habebunt, quamdiu sensus ille alius non explicatur, præsertim si ad hunc finem verba æquivoca proferuntur, ut in sensu contumelioso ab auditoribus accipiantur.

Infertur tertio, quid dicendum sit de eo, qui interrogatus non negat fidem, sed tacet, vel dicit nolle se respondere. Aliqui enim absolute dicunt, id non licere, quos refert Suarez d. sect. III n. 6. Alii communiter distingunt de interrogato a persona publica, et

interrogato a persona privata : illum dicunt non posse tacere, hunc vero posse : quod alii etiam extendunt, quando persona publica non interrogat in publico, sed in privato. Auctores vide apud Suarez d. sect. III n. 5, et apud Sanchez d. c. IV n. 6. Alii tamen melius dicunt, has distinctiones materiales esse ad explicandam hanc obligationem quæ formaliter et universaliter loquendo, sumenda est ex circumstantiis omnibus, ex quibus debet judicari an silentium, vel tergiversatio hic et nunc sit signum negationis, vel erubescentiæ, quo casu non licebit tacere aut tergiversari; secus vero si solum significet contemptum interrogantis, et non defectum fidei, vel constantiæ, quo casu id licebit. Ita Suarez, n. 6, Sanchez, ubi supra, Granado n. 9, Hurtado disp. XLVIII § 20, Coninch disp. XV dub. V n. 109 et seqq. qui alios referunt, et tandem totum hoc reducunt ad circumstantias, ex quibus pendet, an hoc silentium tunc in ordine ad existimationem, vel scandalum, vel ad dedecus veræ religionis æquivaleat negationi, vel indiciis formidinis, aut inconstantiæ, vel erubescentiæ. Unde inferunt, quia id regulariter contingit in interrogatione facta ab homine habente potestatem publicam, ideo eam regulam, et distinctionem fuisse ab aliis traditam, licet non sit universaliter, et formaliter vera, ut diximus.

Potest itaque aliquando contingere, ut licite aliquis precibus aut etiam pecunia apud magistratum impetret, ne de sua fide interrogetur, vel postquam interrogatus fuit ne cogatur respondere : quando scilicet hæc non arguerent defectum fidei, vel constantiæ in ipso, sed potius fidem et constantiam; ideo enim hæc procurat, quia si interrogetur vel respondere cogatur, fassurus sit omnino suam fidem, unde jam eo ipso implicite ostendit, se esse fidelem, ut adducto Baronio anno 205, n. 17, et Lorca, probat Coninch ubi supra n. 111 et 113. Facilius tamen potest silentium excusari, quando interrogaris ab homine privato, cui poteris respondere : quid ad te? aut : unde tibi hæc potestas examinandi meam fidem? quibus verbis magis indicas contemptum personæ interrogantis quam fidei defectum. Hæc enim verba apud magistratum communiter loquendo plus nocerent irritando judicem, ut acerbius te puniat ob sui contemptum, licet defectum fidei non ostenderent, imo regulariter magis confirmarent judicem in suspicione de tua fide, quam negando potuisses facile ejus furorem vitare.

39 Regula ergo universalis est, ut quando tergiversatio, vel silentium æquivalent negationi, vel erubescentiæ, aut formidinis indicio in ordine ad inconvenientia, ob quæ hæc sunt illicita, illa etiam non liceant, sive id fiat in publico, sive in occulto, sive apud magistratum, sive apud hominem privatum; cum enim formalis negatio fidei utrobique sit illicita, utrobique etiam illicita erit negatio virtualis, vel æquivalens, unde Libellatici olim gravissimi peccati rei habiti sunt, ut constat ex Baronio anno 205 et 253, et ex epist. Cleti *ad Cyprianum*, quæ est XXXI inter epistolas Cypriani, et ex epistola LII ejusdem Cypriani, et aliis locis. Dicti autem sunt Libellatici illi, qui secreto per se vel per alios apud magistratum agebant, ut contentus esset secreta fidei negatione quam per se, vel alios offerebant, ne eos ad publicam cogeret, et libellum ab ipso magistratu accipiebant, aliquando etiam impetrabant, ne eos ad fidem etiam in occulto negandam cogeret, sed daret eis libellum, quin testaretur ipsos sacrificasse, imo ipsis non petentibus judices hos libellos ultro offerebant, ut pecuniam ab eis extorquerent. Quæ omnia irreverentiam gravissimam continebant contra fidei confessionem, quam saltem exterius simulare volebant se negasse, et judicis testificationem approbabant et admittebant : de quibus videri potest Coninch, loco citato.

Libellatici, gravissimi peccati rei. Unde dicti.

40 Similiter silentium damnandum esset, quando multi simul de neganda fide rogati a judice, multisque eorum annuentibus aliqui tacerent, quod silentium jam tunc videretur esse consensus cum pluribus. Item si per errorem ii qui tacent, putarentur et ipsi respondisse, et fidem negasse, ideoque referrentur in eorum catalogum qui parati essent ad negandam fidem, ipsis interim videntibus, et non contradicentibus. Item si te tacente alius respondeat te fidem negare, cui tamen ob verecundiam non contradicas, quod quidem etiam apud privatos non liceret, multo minus in publico judicio. Addit Coninch. n. 114, idem esse si multi interrogarentur, aliis eminus spectantibus, nec audientibus quid diceretur, et dum constantes ejiciuntur ad carceres, tu impetres a judice ne te ad respondendum cogat, et idcirco dimissus puteris ab aliis negasse fidem, et ideo dimitti. Hoc tamen limitatione etiam indigere videtur : quid enim si

judex ex se, quia te cognatum vel amicum antiquum recognovit, nollet te ad carceres rejicere, sed liberum dimittere? non liceret tibi gratiam acceptare, ne alii putarent te fidem negasse? si autem acceptare liceret, cur non et impetrare, reducendo ei in mentem veterem amicitiam, vel fortasse cognationem? deberes quidem sinistram opinionem apud alios de te abolere, et palam protestari fidem; non tamen damnarem ut negantem fidem, qui impetraret non respondere, nisi in iis circumstantiis, in quibus talis impetratio scandalum generaret, vel opinionem inconstantiæ, aut defectus in fide tuenda.

41 Fuga Fidelium in persecutione non est contra præceptum non negandi fidem.

Infertur quarto, non esse contra hoc præceptum fugam, quando fideles, vel Catholici inquiruntur, et persecutio grassatur, vel imminet. Quod immerito negavit Tertullianus, in libro *de Fuga in persecutione :* contra quem errorem scripserunt Sancti Patres, præsertim Athanasius, *in Apologia de Fuga*, Cyprianus, in libro *de Lapsis*, aliquando ab initio, et epist. LVI et LXXXVI; August. epist. CLXXX *ad Honoratum*, et tract. XLVI *in Joan.* et alii quos affert Suarez, disp. XIV, sect. III, n. 9, et colligitur ex verbis Christi *Matth.* X, 23. *Si vos per sequentur in civitate ista, fugite in aliam*, et ex ejus exemplo, qui non solum infans fugit Herodem, sed factus vir fugit etiam alterum Herodem *Matth.* IV, et sæpius fugit, et abscondit se a Judæis eum volentibus interficere *Joann.* VIII et X. et XI. Quod fecerunt etiam Apostoli, ut constat de Paulo per murum in sporta demisso II *ad Cor.* XI, et de Petro ex carcere fugiente *Act.* XII. Quod idem fecerant Prophetæ ante adventum Christi, ut Elias qui fugit furorem Jezabel III, *Reg.* XIX et cap. XVIII. Centum Prophetæ eumdem furorem fugerunt : et hoc exemplum secuti sunt quamplures sancti martyres et confessores in ecclesia Christiana, ut Athanasius, Silvester, Blasius, Cyprianus, Polycarpus, et alii innumeri. Ratio autem est clara, quia qui tyrannum fugit, non negat fidem; imo eo ipso eam confitetur, cum eligat sibi exilium, ne tyranno consentiat, et ut dixit Cyprianus supra citatus, « qui interim cedit, non fidem negat, sed tempus expectat, nam forte qui non secedit, negaturus remansit. » Nec obstat, Apostolis ad culpam imputari, quod Christo relicto fugerunt : nam culpa, si quæ fuit non fuit propter fugam secundum se, sed vel propter scandalum, vel propter diffidentiam, et modum fugæ, cum non debuissent timere experti toties Christi potentiam, sed petere ab eo vel auxilium, vel consilium; nimio autem timore correpti non satis prudenter deliberarunt, quare culpam venialem in eis videntur agnoscere Suarez II tom. in III p. disp. XXXIV, sect. III, et latius Cornelius, in cap. XXVI *Matth.* vers. 31 et 56. Nec etiam obstat exemplum illius, qui ex consortio XL. martyrum fugit e balneo, ut mortem evaderet, quæ fuga gravissimum peccatum in illo æstimatur : nam fuga illa fuit virtualis negatio fidei, non solum, quia signum illud a tyranno datum fuerat illis, ut significarent defectionem a fide, ut vult Suarez in præsenti disp. XIV, sect. III, in fine, sed multo magis, quia custodes non sinerent eum ex tormentis exire, nisi tacite saltem negantem fidem, quare illa actio in iis circumstantiis erat quasi petere a janitore licentiam egrediendi, eo quod fidem cum tanto dispendio confiteri nollet.

42 Fuga in quo casu sit illicita.

Cum his tamen stat, fugam aliquando illicitam esse, nempe si fiat cum damno spirituali aliorum fidelium, quibus debeas assistere, et quos fugiendo deseris in periculo manifesto negandi fidem : quam ob causam prælatus aliquando fugere non potest cum damno suarum ovium, sed debet animam ponere pro ovibus suis, ne sit mercenarius, qui *videt lupem venientem, et dimittit oves, et fugit, quia mercenarius est?* Joan. x, 12 in quibus verbis notavit bene S. Thomas, in illud cap. X *Joann.* lect. 3, Christum culpam invenisse in eo, *qui fugit, et dimittit oves :* si enim non dimittat, sed fugiat potius et lateat, ut possit eis commodius assistere, vel sine ovium detrimento fugiat, licitum id erit, et aliquando sub obligatione, quando fuga, et vita pastoris necessaria est ovibus alioquin perituris. Sicut licita etiam est, quando persecutio non est contra oves, sed solum contra pastorem, e contra vero potest aliquando qui pastor non est, teneri ad non fugiendum, si ejus præsentia necessaria est aliis, qui eo fugiente in fide deficient, ut cum aliis concedunt Suarez, dicta sect. III, n. 12, et Coninch dict. dub. V, n. 107, qui n. 106, bene notat, in dubio de necessitate, aut facultate fugiendi prudenter acturum prælatum, si aliorum consilio se regi sinat, ne in causa propria amore suæ vitæ ductus existimetur. Quando vero non omnium sacerdotum præsentia necessaria est fidelibus, posse aliquos

Digitized by Google

fugere aliis remanentibus, qui si ad invicem non consentiant, debere id sorte definiri. Addit Suarez, n. 11, aliquando licitam esse fugam, et tamen non sub obligatione, sed posse adhuc fidelem in publico expectare, de quo dixi tom. I *de Justitia*, disp. x, sect. I, n. 47, et seqq. Quod præsertim videtur procedere, quando aliquis jam ob fidem captus tenetur, quo casu aliqui dicunt esse obligationem non fugiendi ex carceribus : quod tamen ipse negat esse in universum verum, et probat exemplo S. Petri, qui ex ipsis vinculis jam jam occidendus effugit. Adverte denique, minus caute locutum Pesantium, in præsenti qu. III, art. 2 ad 1 conclus. I § *dixi initio*, dum ait, Pastorem tempore persecutionis non posse latere, sed teneri publice profiteri fidem etiam cum vitæ periculo, quia alias oriretur scandalum, quod idem dicit locum habere in homine privato, quando hic solus in ea urbe esset doctus. Quod ex dictis constat esse falsum, ut notavit etiam Coninch. n. 94, quia potius in eo casu pastor, vel doctor deberet latere, ut in occulto posset alios instruere et confirmare in fide, et ita de facto apud Japones, et in hæreticorum provinciis operarii, et sacerdotes catholici latent, quia si sese proderent, statim caperentur, et impediretur in universum fructus, quem intendunt.

43 [...]i negat [...]m qui [...]on [...]paret, [...]ando [...]blico [...]to juntur [...]parere [...]nes [...]istiani suam [...]n pro[...]dam.

Infertur quinto, non negare fidem eum, qui non comparet ad eam confitendam, quando publico edicto, vel aliter citantur, vel jubentur comparere omnes Christiani, vel Catholici ad suam fidem profitendam. Et quidem, quando non citantur, nec jubentur se prodere, certum est quod non tenentur id facere, et constat exemplo sanctorum, qui olim in aulis etiam principum clam Christianam fidem profitebantur, donec aliunde deprehensi martyrii occasionem habuerunt; et ita cum communi notarunt Suarez dict. disp. XIV, sect. III, n. 2, et Coninch dict. disp. XV, dub. v, n. 87 et 92. Ratio autem est, quia illa occultatio non est negatio fidei, sed mera negatio confessionis fidei : cum autem præceptum confitendi fidem non sit negativum, sed affirmativum, non obligat semper et pro semper, sed in certis casibus, quos infra afferemus. Aliunde vero non semper sub peccato tenetur captare occasiones, quibus divina gloria augeri potest, et contingit etiam frequenter, ut major Dei gloria sequatur ex occultatione, quam ex manifestatione fidei, imo aliquando erit obligatio eam occultandi propter gravissima inconvenientia, quæ ex ea intempestive manifestata oriri possunt, ut cum aliis docent Suarez ubi supra sect. III, n. 2, et Coninch n. 95 et seqq.

Porro nec etiam jubente tyranno, ut omnes Christiani se prodant, esse obligationem se prodendi, docent auctores, qui addunt non debere cum gravi periculo uti veste, vel signo a principe instituto, ut Christiani eo signo ab aliis dignoscantur. Ita Suarez dicta disp. XIV, sect. v, n. 10. Coninch. dub. III, n. 70, Sanchez dicto lib. II, cap. IV, n. 29, ubi alios refert. Nam silentium, vel omissio illius vestis aut signi non est tunc negatio fidei, sed mere omissio manifestationis, quam manifestationem non potest mihi præcipere tyrannus, neque ego teneor, ad eam nisi quando censeretur negatio virtualis fidei, vel in aliis casibus infra adducendis cum agemus de præcepto affirmativo confessionis fidei, ubi etiam alia dubia ad hoc punctum spectantia examinabimus.

Quæri potest ultimo, an sint pœnæ ecclesiasticæ statutæ pro mera negatione fidei externa : quando enim concurrit simul cum negatione interna, non est dubium, quod incurrantur pœnæ spirituales statutæ contra hæreticos, vel apostatas : quando vero in corde retinetur fides, sed propter metum, vel alias causas negatur exterius, aliqui dicunt incurri excommunicationem ipso facto, et alias apostatæ pœnas, ut docuit Cajetanus infra qu. XII, art. 1, et qu. XCIV, art. 2, communis tamen sententia fatetur, potuisse quidem ab Ecclesia extendi has pœnas ad negationem fidei mere externam, cum sit actus externus et peccatum gravissimum; de facto tamen pœnas spirituales ipso facto incurrendas non extendisse universaliter ad omnia ejusmodi peccata. Ita Silvester, Angelus, Tabiena, Navarrus, Toletus, et alii plures, quos affert, et sequitur Suarez dicta disp. XIV, sect. VI. An vero, et quomodo propter præsumptionem actus interni ex actu externo procedatur contra ipsos ab inquisitoribus, et quousque puniri possint, et quando torturæ subjaceant, et abjurare debeant de levi, vel etiam de vehementi, videri possunt auctores plures, quos late congerit de his in praxi tractans Diana p. IV, tract. VII, *de Pœnis delictorum ad S. Officium pertinentium* resol. 3 et 34. An vero ob negationem fidei mere externam incurratur aliqua irregularitas, vel suspensio, dicemus

44 An sint pœnæ Ecclesiasticæ statutæ pro mera negatione fidei externa?

Digitized by Google

infra disp. XXV, sect. II, in fine. Nunc tamen, antequam veniamus ad præceptum affirmativum confessionis fidei, et ad alia dubia circa utrumque præceptum, examinandum occurrit dubium unum morale, an in hoc præcepto negativo circa fidei negationem possit dari levitas materiæ excusans a peccato mortali externo, quando deest dissensus, et infidelitas interna.

SECTIO III.

An circa negationem externam fidei in re parvi momenti possit dari peccatum veniale.

45 Casus est satis frequenter occurrens, et parum examinatus, v. g. aliquis concionator, vel in concione, vel privato sermone dicat, Adamum vixisse tot annos, cum tamen constet ex Scriptura vixisse uno anno minus: vel dicat, Davidem habuisse tot filios, cum habuerit pauciores, an esset peccatum grave, an leve ob materiæ parvitatem.

Suppono primo, si esset circa aliquid pertinens ad dogmata Christianæ fidei, vel honorem Dei, vel morum integritatem, aut de quo esset controversia cum hæreticis, et oporteret sanam doctrinam explicare, fore grave peccatum, et mendacium perniciosum, sive id fieret ex industria, sive ex culpabili ignorantia. Suppono secundo, in casu quæstionis non dari assensum internum contra objectum revelatum: alioquin non est dubium, quin assensus contra objectum revelatum, quantumvis leve, scienter præstitus esset peccatum hæresis, et destructivum fidei, ut docent doctores omnes, quos late congerit Diana V part. *de Parvitate materiæ*, resolutione 28. Dubium ergo solum procedit de narratione mere externa alicujus historiæ sacræ cum aliqua levi circumstantia, quæ sit contra veritatem historiæ: in quo etiam casu idem dicendum videtur, sive id dicatur scienter, sive ex ignorantia, vel negligentia culpabili: nam sicut auctoritas Dei postulat fidelitatem, ita etiam advertentiam in referendis fideliter rebus a Deo revelatis.

46 Sententia negativa. Pro parte negativa, quod scilicet non detur parvitas materiæ, videtur esse auctoritas communis doctorum, nam licet in terminis non disputent de hac quæstione, docent tamen generaliter, in materia fidei mendacium esse peccatum mortale. Navarr. *in Man.* cap. XXV, n. 141, et cap. XVIII, n. 4. Cajetanus in *Summa*, vero *Prædicatorum peccata*, Ledesma II part. *Summæ* tract. XVIII, cap. II, in fine, Emmanuel Sa verbo *Prædicare*, n. 4; et alii summistæ communiter ex S. Thoma 2, 2, quæst. CX, art. 4, ubi etiam Cajetanus.

Secundo probatur ratione, quia iste homo saltem exterius opponit se auctoritati divinæ negando aliquam veritatem revelatam. Deo autem non solum fit gravis offensa, negando ejus veracitatem in gravi, sed etiam in re levi: utrumque enim pariter Deo repugnat.

Confirmatur, quia in materia perjurii non datur veniale ex parvitate materiæ, eo quod tam repugnat Deo testificari mendacium leve, quam grave, et ideo in utroque graviter offenditur Deus: ergo similiter graviter offenditur Deus, si afferatur pro auctore rei falsæ etiam levis, quod fieri videtur, quando dicis Scripturam sacram asserere talem circumstantiam, quæ tamen est falsa.

Tertio probatur, quia talis concionator proponit, ut revelatum a Deo id, quod non est revelatum; ex quo fit, ut moveat auditores ad conandum, quantum est de se, credere illud objectum fide divina; quod videtur grave malum: sicut si scienter proponeres populo adorandam hostiam non consecratam, nam hujus malitia ea videtur esse, ut proponatur pro materia et objecto religionis id, quod non est materia; ergo similiter esset lethale proponere pro materia fidei, quod revera non est materia. Hæc faciunt pro hac parte.

In contrarium tamen pro parte affirmativa 47 Sententia affirmativa.
in primis videtur etiam esse auctoritas communis doctorum, qui agentes de mendacio communiter requirunt ad lethalem malitiam mendacii, quod sit graviter perniciosum; quare obiter videntur supponere, ubi non est gravis pernicies, mendacium esse solum veniale. In nostro autem casu mendacium non est perniciosum; supponimus enim, ex eo nullum auditorum incommodum, vel scandalum procedere, ergo non erit mendacium perniciosum et grave, sed officiosum et leve.

Secundo, malitia gravis hujus mendacii, in eo esse posset, quod exterius te opponas contra divinum testimonium negando veritatem objecti revelati, et per consequens implicite concedendo, Deum esse mendacem. Hoc autem non sequitur in nostro casu: nullatenus enim negas Deum esse summe veracem: non interius, ut suppono, neque etiam exterius, nam exterius non dicis aliquid esse verum, licet oppositum sit

Digitized by Google

revelatum, imo potius hoc esse verum, quia hoc est revelatum, et per consequens jam fateris, quod si oppositum esset revelatum, esset etiam verum, ergo tollis fundamentum injuriæ adversus divinum testimonium. Sicut si scires aliquid a rege dictum, et tamen contentionis causa defenderes oppositum, addens hoc regem dixisse, et ideo hoc potius credendum; certe non videreris graviter offendere regiam auctoritatem, et honorem debitum regio testimonio.

Tertio ponamus hominem habentem privatam revelationem suæ mortis; si hic interrogetur an habuerit eam revelationem, quis dicat non posse eum negare sine peccato mortali? Ergo similiter poteris sine lethali negare Deum revelasse aliquam circumstantiam alicujus historiæ, negando simul eam esse in sacra Scriptura : probatur consequentia, quia hæc circumstantia non magis refert ad auditores, quos habes, quam mors aliena, ut suppono, ergo sicut ille sine lethali poterit negare mortem sibi esse revelatam; sic tu sine lethali poteris negare illam circumstantiam esse revelatam; nec illa deceptio erit gravis, sed levis.

Ultimo, quia nimis durum videtur, et præter morem etiam timoratorum hominum, obligare concionatorem ad referendas historias sacras adeo semper exacte et scrupulose, ut nullam circumstantiam quantumvis levem possit sine culpa lethali variare. Pro quo videtur facere id, quod docet Sa verbo *Mendacium*, n. 2, ubi sic ait : « Mentiri in concione in pertinentibus ad doctrinam, quidam aiunt semper esse mortale, alii non semper; quod intellige si sit materia levis. » Imo Cajetanus infra qu. cx, art. 4, in fine, plane docet, quod allegare unum prophetam pro alio non est lethale : quod idem docet Navarrus dicto cap. xviii, n. 4, « quia hoc est mentiri circa accidentalia doctrinæ. » Ex hoc autem possumus arguere ad nostrum casum, quia de fide etiam est Isaiam v. g. dixisse talem prophetiam, ergo qui verba Isaiæ tribuit Hieremiæ, eo ipso negat materialiter aliquid pertinens ad fidem, scilicet verba Isaiæ non esse Hieremiæ, et tamen excusatur a mortali ob parvitatem materiæ, ergo similiter in nostro casu in quo etiam sensu accipiendum videtur quod cum communi docet Thomas Sanchez, lib. II *in Decalogum*, cap. xxxvii, n. 9, peccare mortaliter eos, qui falsa miracula prædicant aut scriptis mandant : et quod Cajetanus in *Summa*, verbo *Prædicatorum peccata*, Navarrus in *Summa*, c. xviii, n. 5, cum aliis dicunt, fingentes gesta Sanctorum peccare mortaliter; nam hæc omnia ex levitate materiæ possent aliquando esse venialia, ut si solum esset mendacium circa aliquam circumstantiam levem. Denique in hoc sensu intelligendi videntur aliqui auctores recentiores, nempe Sairus in *Clave Regia* statim citandus, et Alphonsus de Leone *de Officio confessoris*, parte I, recollect. vii, n. 45, concedens, esse posse veniale in verbo levissimo sapiente hæresim.

Ex quibus potest responderi etiam ad fundamenta partis adversæ. Ad Primum negando, illam esse sententiam communem : nam licet doctores loquantur aliquando generaliter; non tamen loquuntur expresse in nostro casu, in quo eorum verba possunt admittere exceptionem : nam eodem modo dicunt generaliter doctrinam falsam, seu mendacium in materia spectante ad mores aut fidem, esse lethale : et tamen nemo dicet, non posse dari mendacium leve in doctrina morum ob parvitatem materiæ. Adde, aliquos expresse insinuasse hanc exceptionem in materia fidei, ut de Sa, et Cajetano visum est. Navarrus etiam dict. c. xviii, postquam posuit regulam generalem, « quod peccat mortaliter, qui mentitur in materia fidei, sacræ Scripturæ, vel morum : » limitat statim, et addit, « hoc non procedere, quando fit vel solum propter multiloquium, vel alias sine animo, et periculo nocendi notabiliter, et persuadendi aliquod falsum alicui. » In quo videtur contineri exceptio nostræ quæstionis. Quare eamdem exceptionem intendisse videtur Sairus in *Clave Regia*, lib. XII, cap. ii, n. 19, dicens, « in materia fidei potest esse peccatum veniale; potest enim esse tam levissimum verbum, ut esset hæresis tantum venialis. » Quod tamen ultimum explicatione indiget : nam si sit hæresis formalis, jam supponit dissensum internum, in quo non datur parvitas materiæ, quare debet intelligi de hæresi tantum materiali, et mere externa. 49 Respondetur ad fundamenta partis adversæ.

Ad secundam, jam diximus, hunc non se opponere formaliter veracitati divinæ; non enim asserit Deum falsum revelasse conjungendo revelationem cum falsitate, sed asserit aliquid esse falsum, asserendo simul id non esse revelatum, et paratum se ostendens ad mutandam sententiam quando constiterit de contraria revelatione.

Digitized by Google

Ad confirmationem de exemplo perjurii; respondetur non esse simile adhibere Deum testem alicujus veritatis, sicut adhibetur in juramento, et dicere Deum aliquid dixisse : alioquin sicut non possumus licitate jurare rem, cui solum probabiliter assentimur; nisi habeamus aliquam certitudinem, sic nec liceret dicere, Deum aliquid revelasse sine lethali, nisi essemus certi de revelatione : consequens autem est falsum; nam sæpe dicimus absolute; hoc est de fide: Deus hoc revelavit, cum tamen sint opiniones probabiles inter doctores, an illud sit de fide. Ratio autem discriminis videtur esse, quod quando juramus, significamus, nos habere talem certitudinem de objecto, ut audeamus petere a Deo, ut sit testis illius; quod sane esset gravis Dei injuria et dedecus, si in re ipsa esset periculum falsitatis, nam esset velle et petere, quod Deus etiam nobiscum deciperet auditores. At vero quando sine juramento per simplicem narrationem dicimus, Deum aliquid revelasse, non eo ipso volumus, quod Deus id testetur, et decipiat auditores, sed nos ipsi soli volumus mentiri narrando revelationem quæ non fuit, non adducentes Deum in consortium, ut nobiscum mentiatur. Ex quo fit ut viri timorati cautius loquantur, quando jurant, quam cum simpliciter aliquid narrant, etiamsi narrent historias Scripturæ. Ad quod facit id, quod docent communiter theologi in materia de juramento de hac loquendi formula, *Deus scit hoc ita esse sicut dico :* docent enim, si hæc verba proferantur cum animo invocandi Deum in testem, et exigendi quod affirmet id quod dicimus, tunc esse peccatum mortale, si sint cum mendacio : si autem proferantur enuntiative, asserendo Deum hoc scire, tunc non sunt peccatum mortale, sed mendacium leve, quia tunc ego solus volo loqui. Videatur Sanchez, qui alios refert lib. III *in Decalogum*, cap. II, n. 2.

Ad tertium respondetur, eum, qui proponit adorandam hostiam non consecratam, peccare quidem graviter, quia est causa quod cultus debitus Deo tribuatur pani. At vero in nostro casu assensus, quem auditores præstant errori, non est cultus qui tribuatur errori, sed veracitati Dei, quæ etiam per illum assensum colitur, licet objectum materiale creditum falsum sit. Certum enim est, quod objecto ipsi credito nullus cultus defertur : alioquin coleremus Pilatum, quoties symbolum recitantes ipsum etiam de fide credimus.

Hæc possunt afferri pro hac parte, ut ostendatur in hoc posse excusari culpam gravem, præsertim si non frequenter, et ordinarie contingat; nam adeo frequens posset esse hæc variatio in circumstantiis rerum fidei, ut non parum derogaret auctoritati doctrinæ, et pareret contemptum magnum apud auditores. Atque ita senserunt his rationibus convicti plures, et graves magistri Salmanticenses, quos de hac questione consului, et pro ea videtur expresse stare etiam P. Salas I tom. in 1, 2, tract. III, disp. IV, sect. II, n. 15, ubi asserit, non esse mortale aliquam falsam circumstantiam asserere in materia levi contra Scripturam ex negligentia etiam voluntaria. Quod vero neque illam asserere scienter sit mortale, docuit idem auctor obiter in manuscriptis hujus materiæ in præsenti art. 3, dub. I, ubi ex eo probat, malitiam negationis fidei non consistere in eo, quod Deum faciat fallacem, quia « alioquin, inquit, mortaliter peccaret, qui ex industria, vel notabili negligentia referret aliquam Scripturæ historiam cum aliqua falsa circumstantia nihil referente ad dogmata fidei, vel ad mores, ut dicendo aliquem obiisse uno anno, qui obiit alio : consequens autem videtur falsum, et durum. » Et postea addit : « Existimo, non esse mortale negare exterius tantum veritatem fidei, quæ nihil referat ad honorem Christi, Dei, vel Sanctorum, vel ad mores; et quæ non sit dogma fidei, atque versetur in controversia, ac proinde nec ex ejus negatione Ecclesia possit dividi, vel turbari, aut aliud periculum sequatur, dummodo non appareat id dictum esse a Deo : sic enim id negando irrogaretur Deo gravis injuria, quia existimaretur fallibilis, vel fallax. » Hæc sunt verba prædicti auctoris, qui magis in terminis, licet obiter videtur casum nostræ quæstionis attigisse, et hanc sententiam expresse defendere, in qua tamen sufficiat argumenta proposuisse, ut doctiores possint de re ipsa judicium ferre.

Digitized by Google

SECTIO IV.

Quale sit præceptum affirmativum confessionis fidei.

52 Diximus, duplex esse præceptum circa actum externum fidei; alterum negativum non negandi exterius fidem, de quo egimus; alterum affirmativum confitendi exterius fidem, de quo nunc dicendum est. Et quidem cum sit affirmativum non obligat semper et pro semper, sicut obligat negativum, sed in certis casibus. Certum est autem, dari tale præceptum affirmativum, confitendi fidem, et non de solo jure humano, sed etiam divino, ut constat ex verbis Pauli *ad Rom.* x, 9. *Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris, salvus eris : corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Ubi confessio fidei non ponitur necessaria ad justitiam, sicut fides interna, quia non est medium necessarium ad justificationem, sed ponitur necessaria ad salutem, sicut observantia mandatorum, sicut quærenti media necessaria ad salutem
h. xix, 17. Christus respondit, *serva mandata :* quæ tota est necessitas præcepti. Quamvis autem hæc necessitas sit per se, supposito hoc rerum ordine, in quo homo habet vitam socialem cum aliis, si tamen homo existeret solus in mundo, non videtur, quod tunc per se obligaretur ad manifestandam suam fidem per actus externos, nisi ad summum, quatenus obligaretur ad colendum Deum per aliquem cultum externum, qui consequenter esset indicium suæ fidei, de qua obligatione agitur in tractatu *de Religione,* et non pertinet ad hunc locum, in quo de præcisa fidei obligatione agitur. Nunc tamen supposita vita sociali et politica cum aliis, fides ipsa obligat ad sui manifestationem. Et quidem in ipsa petitione, et susceptione baptismi, debet quilibet adultus fidem suam profiteri, et de facto satis eam profitetur, cum petat baptismum, quo ingrediatur in Ecclesiam, et fidelium numero adjungatur. Qui autem in infantia baptizatus fuit, postea, quando venit ad usum rationis, et fides ei sufficienter proponitur, debet non solum eam corde suscipere et amplecti, sed aliquo etiam externo signo hoc ipsum manifestare, ut appareat se eam fidem retinere, cujus professionem in baptismo suscepit, ut notavit Suarez dicta disp. XIV, sect. II, n. 7. Ratio autem a priori esse potest duplex. Prima, quia Deus non voluit de facto Ecclesiam solum invisibilem et mentalem, sed visibilem per unionem et conjunctionem visibilem, ut fieret unum corpus mysticum visibile animatum uno et eodem spiritu invisibili interno. Hæc autem conjunctio visibilis fieri non potest, nisi membra ad invicem sensibiliter conjungantur inter se, quod fit, dum singula sese manifestant sensibiliter esse membra hujus corporis mystici profitendo eamdem fidem et religionem communem aliis membris. Secunda ratio esse potest, quia hoc ipsum exigitur a suprema Dei auctoritate et majestate. Cederet quippe in dedecus principis, si nobilis in ejus famulatum adscriptus, et famuli stipendia atque emolumenta accipiens, ita curaret ea occulte et per interpositam personam accipere, ut nulli de suo famulatu quidquam constaret, nec ullum prorsus famuli vel obsequii signum erga Dominum exhiberet. Videretur enim dedignari dominum, et erubescere professionem suæ servitutis, quam etiam conservis suis, et toti familiæ absque justa causa occultam esse vellet. Quæ irreverentia eo est major adversus Deum, quo infinite major Domini dignitas, et innumerabilia ejus erga famulos beneficia et merita, assiduam ab eis exigunt suæ professionem servitutis, et fidei erga Dominum infinite excellentem, et cui tot sese nominibus obstrictos vident.

Cæterum observantia hujus præcepti nullum quoad praxim addit speciale onus : fit enim satis huic obligationi per opera aliorum præceptorum Christianæ legis, præsertim per receptionem sacramentorum, auditionem missæ, ingressum templi, recitationem precum, et alia opera Christiana, quæ omnibus satis manifestant fidem internam, et licet non fiant ex illo motivo speciali manifestandi, et confitendi fidem, non requiritur opus ex motivo præcepti ad satisfaciendum præcepto, ut suppono, sed sufficit, quod opus ipsum, quod ex alio fine observatur, sit de se manifestivum fidei. Sicut beneficiarius, qui ex motivo misericordiæ et compassionis alit pauperes, satisfacit abunde præcepto religionis de expendendis in usus pios superfluis redituum ecclesiasticorum, et sic de aliis. 53 Observantia hujus præcepti nullum quoad praxim addit speciale onus.

Unde infertur, aliquos casus, in quibus doctores dicere solent, obligare specialiter præceptum hoc affirmativum confessionis 54

Digitized by Google

fidei, non afferre obligationem hanc specialem ortam ex ipsa virtute fidei, sed ex præceptis aliarum virtutum, v. g. fidem debemus saltem implicite profiteri, quando debemus sacramentum aliquod suscipere, audire missam, recitare officium, adire templa, eucharistiam adorare, imagines Sanctorum, vel eorum reliquias colere, observare jejunia, vel dies festos, et similia: hæc autem obligatio in iis casibus non oritur ex virtute fidei, sed ex aliis præceptis, quæ servari non possunt sine explicita, vel implicita fidei confessione.

55 **Duo casus, in quibus obligatio confessionis videtur oriri ex ipsa virtute fidei.** ***Primus***

His ergo casibus omissis, duo sunt casus, in quibus obligatio confessionis videtur oriri ex ipsa virtute fidei: alii sunt, de quibus dubitari potest, an obligatio confessionis tunc oriatur solum ex aliis virtutibus, an etiam ex ipsa virtute fidei. Primus casus est, quando petitur baptismus, vel suscipitur fides, quo casu, ut diximus, ipsa reverentia erga divinam veracitatem et auctoritatem obligat ad exhibendum signum fidei internæ, et profitendos nos ejusdem fidei cultores. Addit Suarez dicto n. 7, eamdem fidem obligare ad idem postea profitendum aliquibus temporibus in decursu vitæ, ita ut unusquisque aliis fidelibus, inter quos vivit, catholicum et fidelem se ostendat. Quod verum puto per se loquendo, nam per accidens excusatur ille, qui postea sejunctus ab omni humano commercio degeret, ut S. Paulus eremita, cui satis fuerat professum fuissem fidem suam coram ecclesia, cui se exterius visibiliter conjunxerat; quare idem dicendum esset de aliis, qui ei similes fuissent, saltem nisi per accidens ob alia præcepta observanda debeant aliquando ad Ecclesiam recurrere. Sicut etiamsi quis apud infideles detineatur, quibus non potest suam fidem sine gravi damno manifestare, non est, cui eo tempore debeat ejusdem fidei signum exhibere, et ideo fortasse Suarez in verbis citatis addidit, se debere fidelem *ostendere aliis fidelibus, inter quos vivit*, significans, cessare aliquando eam obligationem, quando non vivit inter fideles.

56 ***Secundus casus.***

Secundus casus, quo ipsa fides obligat ad sui confessionem ex communi doctorum sensu, est quando aliquis interrogatus de sua fide debet eam confiteri, de quo casu diximus sect. II, quando, et quomodo ejusmodi interrogatio obliget ad respondendum, et confitendam fidem. Potest tamen esse circa hunc casum difficultas, quia tunc obligatio non tam videtur provenire ex præcepto affirmativo confitendi, quam ex præcepto negativo non negandi, eo quod in iis circumstantiis ipsum silentium, et non confiteri esset virtualiter et implicite negare fidem, quare casus ille spectat quidem ad obligationem fidei, non tamen ad præceptum affirmativum confitendi, sed ad præceptum negativum non negandi, de quo dictum jam fuit sectionibus præcedentibus. Puto tamen, discrimen esse inter negationem fidei, et inter meram negationem confessionis debitæ, nam licet sæpe contingat, omissionem confessionis debitæ in aliquibus circumstantiis involvere secum negationem fidei saltem implicitam et æquivalentem: potest tamen contingere, ut eam non involvat, sed sistat in mera omissione confessionis debitæ: quod videtur etiam notasse Suarez dict. sect. II, n. 4, in principio explicans verba illa *Luc.* IX, 26. *Qui erubuerit me, et meos sermones,* etc. «Nam erubescere, inquit, aliquid minus esse videtur, quam negare: est ergo non confiteri, quando Christi honor periclitatur.» Unde minus caute locutus est Hurtado disp. XLVIII, § 15 et 20, fundans totum debitum confessionis in eo, quod non confitendo fidem censemur illam negare; nam, ut dixi, hæc duo distinguuntur, et ipsa omissio confessionis debitæ est prohibita absque ulla negatione formali, vel implicita; in quo etiam sensu intelligi potest Augustinus, *in Psalm.* CXV, dum dixit. «Non perfecte credunt, qui quod credunt, nolunt loqui,» et Auctor imperfecti *in Matth.* homil. XXV, apud Chrysost. Non solum ille, inquit, proditor est veritatis, qui transgrediens veritatem, palam mendacium loquitur, sed etiam, qui non libere veritatem pronuntiat, quando oportet.» Ratio autem est, quia veracitas, et auctoritas divina non solum obligat nos ad non negandam etiam exterius, et ficte fidem ejus dictis, sed etiam ad debitam reverentiam externam ei exhibendam, saltem quando omissio reverentiæ exhibitæ cedit in ejus positivam irreverentiam.

Pro cujus tamen majori explicatione advertendum est, malitiam hujus omissionis, prout nunc loquimur, et prout condistinguitur a negatione fidei formali, vel virtuali, non consistere in eo, quod cesset, vel impediatur honor Dei, qui ex confessione nostra positiva in illis circumstantiis resultaret; in quo minus proprie, vel certe mi-

Digitized by Google

nus clare locutus est Sanchez dict. cap. IV n. 2 et 4. Nam illo n. 2 universaliter dicit: « quoties ergo Dei honos, aut proximi utilitas subtrahitur non confitendo fidem, obligabit confessionis fidei præceptum. » Postea vero n. 4 explicat obligare hoc præceptum non solum quando sequitur ex ejus omissione subtractio honoris divini contraria, quatenus Deus afficietur ignominia, sed etiam quando sequitur subtractio honoris divini privativa, quatenus cessat magnus aliquis Dei honor ex fidei confessione in ipsum redundans. Quod quidem cum ea universalitate est absolute falsum : non enim obligat fides, aut charitas sub peccato gravi ad procurandam Dei gloriam omnibus modis, et in omnibus casibus, et quidem quando ex mea omissione non diminuitur positive honor Dei apud alios, sed solum non crescit quantum posset crescere et augeri, si ego fidem profiterer, raro potest esse obligatio gravis ad hoc augmentum procurandum, ut fatetur Suarez dict. num. 4, in fine.

Tunc ergo omissio confessionis fidei continet culpam gravem contra fidem, quando continet dehonorationem gravem contra divinam veracitatem, et auctoritatem ; quæ dehonoratio gravis potest dupliciter contingere, ut in simili explicui disp. VIII *de Sacramentis in genere* sect. X, nu. 177 et seqq. nempe positive et privative. Quod explicari potest in irreverentia, quæ in politico cultu fieri solet contra alios homines : qui aliquando dehonorantur positive v. g. per contumeliam, alapam, fustem, etc. aliquando solum privative, quatenus non exhibetur eis debitus honor in talibus circumstantiis, ut si superiori intranti non assurgas, si non aperias caput, si titulum proprium honorificum non tribuas, etc. Nam in iis circumstantiis debetur ei talis honor, quo non exibito fit injuria negando honorem positivum ei debitum. Potest autem hæc negatio honoris debiti fieri ad ignominiam, et tunc est dehonoratio positiva, et potest etiam fieri ex alio fine, et tunc erit dehonoratio privativa. Si enim fiat in iis circumstantiis, in quibus significetur animus dehonorandi, et afficiendi ignominia, erit dehonoratio positiva : si vero is animus non significetur, erit solum negativa ; quia sicut cultus est nota summissionis internæ, sic dehonoratio positiva debet esse nota contemptus interni, et debet eum animum significare. Similiter ergo contra fidei præceptum potest per actus externos dupliciter peccari. Primo, per irreverentiam positivam externam negando fidem, vel de ea dubitando, quod est dedecus positivum, et quasi ignominia contra divinam veracitatem. Secundo, per irreverentiam privativam, non exhibendo honorem, et reverentiam tunc debitam divinæ veracitati, quod fit non confitendo fidem, quando deberet esse confessio, quæ negatio, si fiat ex animo negandi fidem, vel de ea dubitandi, et id significet, erit negatio, vel dubitatio positiva externa, et dehonoratio positiva, si vero non fiat eo animo, nec eum significet, erit dehonoratio solum privativa. Utraque tamen erit contra præceptum fidei, quæ obligat non solum ad non dehonorandam positive divinam veracitatem, sed etiam ad exhibendum ei honorem positivum in iis circumstantiis, in quibus talis honor positivus debetur.

59 In his itaque duobus casibus omissio confessionis fidei est per se contra ipsam virtutem fidei directe, et contra ejus præceptum. Alii vero sunt casus, in quibus dubitari potest, an qui non confitetur fidem, peccet contra virtutem fidei, an solum contra alias virtutes, ex quibus debebatur tunc fidei confessio. Primus casus est, quando debes alios instruere, et docere, qui res fidei ignorant, ad quod aliquando ex charitate erga proximos teneris, aliquando etiam ex justitia, quando id tibi ex officio incumbit : non potes autem eos docere et instruere, quin simul fidem tuam confitearis. Quo casu obligationem etiam oriri ex ipsa virtute fidei, docet Coninch dicta disp. XV, dub. IV, nu. 79, quia fidei honor exigit, ut eam non solum in nobis, sed etiam in aliis quantum possumus promoveamus. Sicut virtus castitatis non modo obligat me, ut caste vivam, sed etiam ut quantum possum peccata contra castitatem in aliis impediam. Ex quo infert, et si alii teneantur ex præcepto negativo non negare fidem ; me tamen tunc teneri ex præcepto affirmativo ad fidei confessionem, cujus omissio erit peccatum, quia est omissio actus affirmativi præcepti. Hæc Coninch, cui consentit Palao tom. I, tract. XI, disp. I, puncto 13, n. 8.

60 Alii tamen in eo casu non agnoscunt obligationem ex fidei virtute, sed charitate, vel misericordia erga proximos, vel etiam aliquando ex justitia. Ita Hurtado dicta disp. XLVIII, § 20 in fine, et videtur id satis

Digitized by Google

significare Suarez dicta sect. I, n. 6 et 7, ubi tandem concludit, tunc confessionem fidei pertinere posse ad fidei præceptum, « vel ex parte Dei, quando honor Dei quatenus est fidei auctor et assertor, periclitetur, ut si propter defectum confessionis fidei religio Christiana falsa existimari possit, vel auctorem ejus falsum dixisse; vel etiam ex parte ipsius hominis, si propter non confitendam fidem nimio timori locum daret, et se exponeret periculo, vel deficiendi a fide, vel ostendendi inconstantiam in illa. » Unde non videtur agnoscere obligationem ex ipso præcepto fidei secundum se propter solam utilitatem audientium, quando nec periclitatur honor Dei modo prædicto, nec ipsemet homo non confitens exponit se periculo negandi, vel ostendendi formidinem, sed tunc videtur agnoscere obligationem solam ex charitate, vel aliis virtutibus. Addit vero Hurtado rationem, quia fides tantum obligat ad assensum internum et externum, non tamen ad propagationem sui; ut justitiæ lex obligat ad actus internos et externos, unicuique jus suum servantes; non obligat ad faciendos alios justos : illis autem dare occasionem ad injustitiam pertinet ad vitium scandali.

Ego admitto, aliquando obligationem
61 hanc posse provenire ex sola charitate, vel misericordia erga proximos; neque enim credo, virtutes omnes obligare nos ad eas apud proximos promovendas : nam licet obedientia, vel temperantia obliget me indirecte, ut non concurram positive inducendo alios ad inobedientiam, vel intemperantiam eo modo, quo id latius explicui disp. XVI *de Pœnit.* sect. IV, n. 151 et seqq. non tamen obligat me, ut procurem, alios esse obedientes, vel temperantes, et licet fortasse affectus, quem aliquis habet ad honestatem harum virtutum, possit eum movere ad procurandas et promovendas eas virtutes in aliis; non tamen obligare ad hoc, præsertim sub mortali : quare ex hac generali ratione non facile concipitur, quomodo ipsamet fidei virtus obligare possit ad fidei confessionem ut fides in aliis propagetur et promoveatur.

62 Cum hoc tamen stat, quod aliquando virtus ipsa fidei possit me obligare ad fidem confitendam ob præjudicium ejusdem fidei apud alios impediendum; in quo videtur fidei virtus convenire cum aliquibus virtutibus, licet non cum omnibus in universum : nam licet temperantia, v. g. non me obliget, ut alios ad jejunandum moveam, vel ut eorum intemperantiam impediam : justitia tamen aliquando me obligat, ut impediam aliorum injustitiam; unde magistratus esset injustus, quando licet ipse non furaretur, non tamen aliorum furta impediret, cum posset. Item famuli facerent contra reverentiam suo domino debitam, non solum, quando eum contumeliis afficerent, sed etiam quando viderent dominum ab aliis fustibus, aut colaphis percuti, nec id impedirent, cum possent, sed quieti adstarent videntes domini ignominiam. Ratio autem differentiæ est, quia impediendo crapulam alterius non ideo sobrius, vel temperans sum, ideo temperantia non me obligat ad illam impediendam, sed charitas erga proximum. At vero famulus impediens irreverentiam, et ignominiam domino ab aliis inferri, eo ipso exercet reverentiam domino debitam, et e contra, si quietus maneret considerans quid cum domino ageretur, nec impediens, cum posset, censeretur irreverentiam magnam erga dominum committere. Nam sicut advenienti domino debetur reverentia positiva assurgendi, aperiendi caput, etc. et omissio eorum actuum esset contra debitum reverentiæ positivæ debitæ in iis circumstantiis : ita domino ignominiose ab aliis habito debetur a famulo præsenti actus positivus reverentiæ, qualis est impedire positive ejusmodi contumelias, et ignominias domini, cujus actus positivi omissio est contra debitam reverentiam in iis circumstantiis. Similiter ergo dicendum videtur de fide, quæ respicit reverentiam debitam divinæ veracitati per cultum intellectualem exhibitum, vel manifestatum; obligat enim semper ad non faciendum actum positivum irreverentiæ internum, vel externum; aliquando vero ad exhibendum cultum positivum internum; aliquando etiam ad externum, et sicut ad hunc obligat, quando interrogamur de fide in certis circumstantiis, ut supra vidimus, ita etiam ad obligat talem cultum externum, et confessionem positivam, quando eadem fides, et veracitas divina contumeliose tractatur ab aliis quos possumus impedire. Itaque motivum obligandi non est tunc, ne ab aliis fides negetur, quod potius videretur reduci ad præceptum negativum non negandi fidem, sed potius motivum obligandi tunc est, ut debita reverentia a nobis tunc exhibeatur, quæ in talibus circumstantiis positive debetur.

Digitized by Google

3 ex ate fidei mur, mos e, et uere dant.

Dices, hinc sequi, quod ex virtute ipsa fidei tenemur proximos docere et instruere, ut credant : quia nobis non docentibus, illi non credent et negabunt fidei doctrinam, quæ negatio continet contumeliam, et dedecus positivum fidei. Si ergo ex virtute fidei tenemur impedire irreverentias contra divinam fidem, et ad hoc eamdem fidem profiteri ; tenebimur etiam ad ejus confessionem, quoties necessaria fuerit ad proximorum instructionem, ne et ipsi ob ignorantiam eam negent. Respondetur, in primis quoties proximi laborant solum infidelitate negativa, nec peccant positive contra fidem, cessare in nobis hanc obligationem ex virtute fidei, licet sæpe remaneat illa alia obligatio ex charitate. Deinde quando non est spes proficiendi et impediendi eorum infidelitatem, et irreverentias, non erit obligatio ex virtute fidei ad id conandum. Nec etiam fides videtur obligare nos ad alios quærendos et adeundos, ut eorum infidelitatem impediamus, licet sæpe charitas ad id obliget. Neque enim famulus videtur peccare contra reverentiam domino debitam ex eo quod non adeat, et quærat alios, quos scit irreverentes domino suo esse, ut eos reverentes reddat, licet aliquando imputetur ei ad irreverentiam, si aliorum contra dominum irreverentiam præsens, et potens non impediat, sed dissimulet. Denique quando nobis præsentibus, et potentibus impedire, alii fidem contemnunt, considerandæ sunt circumstantiæ omnes, et videndum an sint tales, et talis tantusque fidei contemptus, ut ipsum silentium et dissimulatio nostra sit contra reverentiam, quam fidei et veracitati divinæ debemus, sicut erubescentia ipsa absque fidei negatione æstimatur omissio gravis reverentiæ debitæ, neque enim omnis actus infidelitatis nobis præsentibus ab aliis factus talis est, ut fides ipsa obliget nos ad non dissimulandum, vel tacendum, neque id ad erubescentiam nobis semper imputatur, sed ex rei gravitate, et aliis circumstantiis pensandum hoc est.

64 ndus us, in omis- confes- s fidei tur esse ntra i præ- ptum.

Secundus casus, in quo omissio mera confessionis fidei videtur esse contra fidei præceptum, esse potest, quando præcepto ecclesiastico tenemur fidem profiteri : extat enim præceptum positivum humanum de professione nostræ fidei præscripta formula facienda a certis personis, et in certis casibus, ex Bulla Pii IV et Pii V, et quidem omissio professionis fidei in iis casibus, meo judicio est non solum contra obedientiam Ecclesiæ debitam, sed etiam contra virtutem fidei : quia præcepta Ecclesiæ de actibus alicujus virtutis, eo ipso faciunt, ut actus præceptus sit intra eamdem virtutem, et ejus violatio sit etiam contra illam specialem virtutem. Sic enim jejunium præceptum ita pertinet ad virtutem temperantiæ, ut violatio jejunii sit etiam contra virtutem temperantiæ, et debeat in confessione explicari hæc specialis malitia contra temperantiam ; et simonia prohibita solum jure humano est etiam contra religionem, et sic de aliis. Cum ergo confessio fidei de se sit actus virtutis fidei, consequens est, ut accedente præcepto Ecclesiæ, omissio hujus confessionis sit non solum contra obedientiam, sed etiam contra virtutem fidei, ad quam confessio illa de se pertinet, et ideo hæc specialis malitia explicari debet in confessione, et sufficienter explicatur, dum pœnitens dicit, se omisisse fidei professionem quam ex præcepto Ecclesiæ debebat facere. Quando autem, et quas personas obliget præceptum illud ecclesiasticum pertinet magis ad materiam *de Beneficiis*, et ideo de hoc puncto videri possunt Thomas Sanchez, lib. II *in Decalog.* cap. V. Castro Palao I tom. tract. IV puncto 19 et alii, quos congerit Diana p. III tract. II *de dubiis regularium*, resolut. 78.

Tertius casus, quo ex ipsa virtute fidei obligatur homo ad illam confitendam, esse potest, quando putatur in iis circumstantiis fidei confessio necessaria, ut homo ipse vitet periculum morale, quod habet deficiendi a fide, nisi per actum illum contrarium, et protestationem externam, timorem et erubescentiam semel excutiat, et se fidelem profiteatur. Quo casu monet bene Suarez dicta disp. XIV sect. II n. 7 obligationem hanc confitendi fidem provenire ab ipsa fidei virtute, quia licet confessio non sit necessaria tunc propter se, sed aliunde, et per accidens ad vitandum aliud peccatum, et licet quando actus fidei non est necessarius propter se, sed propter aliud præceptum, ut propter sacramentum recipiendum, vel propter opus misericordiæ debitum, obligatio illa non sit ex fide, sed ex illa alia virtute, ut supra diximus; in hoc tamen casu, cum peccatum illud, ad quod vitandum necessaria judicatur confessio fidei, sit etiam contra fidem, nempe negatio fidei interna, vel externa, 65

65 Tertius casus, quo ex ipsa virtute fidei obligatur homo ad illam confitendam.

Digitized by Google

consequens est ut omissio confessionis fidei in illo casu non sit contra aliam virtutem, nisi contra ipsam fidem : quæ tamen non obligat per se, et primario ad confessionem tunc faciendam, sed secundario, et per accidens, ad vitandum illud aliud peccatum negationis, vel defectus a fide, et ideo magis videtur esse contra præceptum negativum non negandi fidem, quam contra affirmativum illam confitendi.

66 An hoc præceptum confitendi fidem obligaverit etiam Angelos in via?

Dubitant aliqui, an hoc præceptum confitendi fidem exterius obligaverit etiam Angelos in via. Quod dubium movet Turrianus in præsenti disp. III dub. III ante finem, et ipse breviter respondet, manifestationem externam, et materialem non fuisse Angelis necessariam, quia hæc ab illis fieri non poterat, nisi in corpore assumpto, quæ corporis assumptio illis necessaria non erat in brevi illa morula viæ, et sine corpore non poterant bene suos conceptus aliis Angelis manifestare. An vero per locutionem spiritualem debuerint suam fidem aliis Angelis patefacere, dicit dependere ab eo, an intervenerunt circumstantiæ, quæ necessariæ sunt ut obligetur fidelis ad confessionem fidei externam.

67 Ego inprimis fateor, non debuisse Angelum in via manifestare, et profiteri suam fidem per actionem aliquam sensibilem exercitam per corpus assumptum : id enim non erat necessarium ad fidem manifestandam aliis Angelis, cum quibus sufficientem communicationem habere poterat absque ullo signo corporeo, prout de facto eam habuisset, licet Angeli soli absque ullo prorsus ente materiali et corporeo conditi fuissent. Et quidem ipsa locutio spiritualis, qua unus Angelus alteri loquitur, dicitur vere actus externus fidei, cum producat, vel generet notitiam in audiente. Loquendo itaque de hoc genere confessionis, et manifestationis fidei, consequenter ad supradicta, dicendum videtur, debuisse Angelum viatorem suam fidem manifestare : nam rationes, quibus supra eam obligationem in homine probavimus, procedunt etiam in Angelis, cum ipsos etiam Deus creaverit, non ut singuli seorsim, sed ut omnes simul vitam socialem ducerent, et rempublicam intellectualem ac corpus politicum constituerent, ut ita dicam, Ecclesiam Angelicam cujus membra singula debebant aliis suam professionem, et servitutem erga Deum manifestare, atque adeo notam submissionis internæ exhibere per actus religionis externos, qui aliis Angelis noti esse possent, ne viderentur velle suam servitutem clam occultare, nullo prorsus signo se Dei famulos, et asseclas, ac discipulos manifestando, sicut supra de hominibus dictum est.

SECTIO V.

De usu vestium, actionum, rituum; ciborum, et aliorum quæ propria sunt infidelibus, an, et quomodo sit contra virtutem fidei.

Plura sub hoc titulo complectimur, quæ singillatim examinanda breviter sunt, ut explicetur melius obligatio virtutis fidei in ordine ad actiones externas. Quia vero diximus duplex esse præceptum fidei in ordine ad hos actus externos, alterum negativum non negandi fidem, et alterum affirmativum fidem confitendi : ideo post utriusque præcepti differentiam explicatam, quærimus de usu vestium, rituum, etc. quia hic usus aliquando est contra præceptum negativum, aliquando vero solum est contra præceptum affirmativum confitendi fidem, et ideo quæstio hæc utrique præcepto communis est : quam majoris claritatis gratia in plures § seu dubia dividemus. Pro quibus tamen omnibus communiter advertunt doctores in præsenti, sermonem hic esse de usu serio, non de usu ludicro, qualis in comœdia esse solet, in qua repræsentationis gratia absque peccato usurpantur et vestes, et ritus, et verba infidelium, et hæreticorum : nam in iis circumstantiis actiones illæ non significant ullo modo infidelitatem internam, vel erubescentiam, cum constet omnibus animus usurpantis omnino contrarius.

De occultatione negativa, qua aliquis fidem suam aliquamdiu non manifestat, diximus supra sect. III non esse peccatum, quando non occurrit obligatio positiva confitendi fidem : nunc autem sermo est, non de occultatione mere negativa, sed affirmativa, quatenus aliquis usurpat signa aliqua, vestes, cibos, etc. ad hunc finem occultandi suam fidem, de qua etiam occultatione in genere supponendum est, eam esse etiam illicitam, quando adest obligatio confitendi fidem : si enim tunc occultatio negativa illicita est, a fortiori erit illicita occultatio positiva. Nunc ergo dicamus in particulari de iis, quæ ad hunc finem assumi solent, et imprimis de vestibus infidelium.

Digitized by Google

§ I.

De usu vestium infidelium, an liceat.

Vestes claritatis gratia possunt ad quatuor classes reduci. In prima sunt vestes, quibus infideles distingui solent materialiter a fidelibus, non quidem formaliter prout infideles sunt, sed prout ad talem nationem pertinent, quales sunt vestes Turcarum, quæ magis pertinent ad nationem, aut provinciam, quam ad religionis sectam; unde licet omnes Christianam fidem reciperent, vestes tamen antiquas retinerent. His autem vestibus consentiunt doctores posse fidelem uti, quando transiens per infidelium regionem, occultari vult, ad periculum vitandum : vestis enim illa nec explicite, nec implicite continet negationem fidei, aut professionem alterius sectæ, et licet alii putantes esse ex natione illa, decipiantur putantes esse ex eadem nationis secta; id tamen est per accidens, et ex ignorantia. Advertunt tamen, requiri ad hoc aliquam justam causam Sanchez lib. II *in Decal.* cap. IV n. 17, et Suarez in præs. disp. XIV sect. V n. 5, quia, licet hæc actio per se non sit mala, habet tamen speciem mali, et ideo vitanda est juxta illud *Pauli* I *Thes.* V, 22 : *Ab omni specie mali abstinete vos :* nec enim sine causa sufficienti possumus proximi deceptionem intendere, præsertim in re tanti momenti, ut nos falsæ sectæ cultores judicet; quam licet nos non profiteamur, damus tamen fundamentum aliquod, ut alii existiment; quod in rigore plus est, quam occultare veram fidem per meram negationem professionis illius : tunc enim non damus fundamentum positivum, ut judicemur infideles, sicut damus in casu præsenti, et ideo major causa requiritur ad hoc justificandum, sine qua videtur esse contra reverentiam debitam veræ fidei, et religionis : sicut magis videtur esse contra reverentiam Domino debitam, si ejus famulus aliqua positive faciat ut æstimetur alienus ab ejus famulatu, quam si solum negative se habeat non profitendo se ejus famulum.

Secundum genus est earum vestium, quæ usurpantur ad dignoscendos infideles formaliter, ut infideles sunt, ut Romæ Judæi uti debent galero flavi coloris, ut cognoscantur, et feminæ flavo etiam velo in capite. De his est magna controversia, an Christianus possit uti eodem signo absque peccato contra fidem. Negant plures, Cajet Navarr. Tabiena, Toletus, et alii plures, quos affert Sanch. ubi supra n. 18, quia utens illo signo implicite profitetur se esse illius falsæ sectæ cultorem, et parum refert, quod id verbis, aut rebus ipsis dicatur, cum eadem sit malitiæ ratio in utroque usu.

Alii tamen plures, et graves auctores putant id ex gravi causa licitum esse. Azor, Bannes, Aragon. Emman. Ludov. Lopez, et alii quos affert et sequitur Sanchez ubi supra num. 19, Suarez dicta sect. V, n. 7, Coninch in præsenti disp. XV, dub. III, num. 66, Castropal. dicto I tom. tract. IV, disp. I, punct. 17, n. 3, et alii quos afferunt, et probabilem putant hanc sententiam Becanus *de Fide*, cap. IX, q. V, num. 28 et 29, et alii quos affert et sequitur Hurtado in præsenti disp. XLVIII, sect. III, § 27, quibus alios addit Diana V part. tract. VII, *de scandalo*, resol. XXXII, ubi eidem sententiæ subscribit.

Probant aliqui, quia licitum est ex causa usurpare verba ambigua ad occultandam veritatem, et decipiendum auditorem, quia de re secreta instanter interrogat; ergo a fortiori licebit usus talis vestis in necessitate; est enim quasi ambiguum, et æquivocum signum, quod potest ad hunc, vel illum finem usurpari. Ita arguit Suarez dict. n. 7. Hæc tamen ratio per se sumpta nimium probaret, quare retorqueri posset ab adversariis; quia etiam in necessitate non possumus licite usurpare verba æquivoca, quibus audientes intelligant nos veram fidem negare, etiamsi ex nostra intentione alium sensum habere possint, ut supra vidimus, et omnes fatentur; ergo nec possumus usurpare alia signa ambigua ad decipiendos alios in hac materia.

Secundo probari solet eadem sententia, quia usus talis vestis de se non est malus, nec continet professionem falsæ religionis : alioquin Judæi peccarent Romæ galerum flavum gestantes, unde nec posset illis præcipi usus talis signi, hoc enim esset præcipere eis aliquid illicitum : si ergo licite id Pontifex præcipit, et ipsi licite obediunt, consequens est, ut usus ille non sit malus, nec professio falsæ religionis, atque adeo Christianus idem signum usurpans non profitetur explicite falsam religionem. Ita arguit Sanch. ubi supra et alii.

Digitized by Google

Sic tamen hoc etiam argumentum nimis probat, et æque retorqueri potest ab adversariis : quia Judæi etiam interrogari licite possunt a magistratu, an sint Judæi, vel Christiani, et illis licite præcipi potest, ut respondeant, imo ut ex se manifestent se ipsos singulis mensibus, et dicant quam sectam profitentur; et quidem ipsi Judæi respondere et obedire debent, et per consequens non peccant manifestando se et dicendo se esse Judæos; et tamen si aliquis ex Christianis diceret magistratui, vel aliis, se non esse Christianum, sed Judæum, peccaret gravissime contra fidem : non ergo sequitur, quod usus pilei flavi licitus sit Christianis ex eo, quod Judæi licite illum usurpent, omnes enim differentiam aliquam inter illos invenire debemus.

73 Melius ergo iidem, et alii ostendunt probabilitatem hujus sententiæ ex differentia, quæ est inter voces, et alia signa : nam voces ex sua natura institutæ sunt ad significandam mentem; et licet ad placitum applicentur ad hoc, vel illud in particulari significandum; datæ tamen sunt homini a natura ipsa, ut suos conceptus manifestet, et ut iis non utatur, nisi juxta significationem semel impositam. Vestes autem, et alia similia habent alios fines diversos, neque est obligatio iis non utendi, nisi ad significandum. Hinc ergo est, ut licet non possimus dicere, *ego non sum Christianus*, absque fidei negatione; possimus tamen uti veste, qua Judæi dignosci solent, absque fidei negatione, quia possumus veste illa uti, non ut signo, sed ut veste solum, et ad finem tegendi caput, ad quem potissimum finem vestes introductæ sunt.

74 Hæc ratio non videtur mihi contemnenda, sed indiget fortasse majori explicatione : possumus autem illam declarare, et confirmare ex alia obligatione, quæ ex eadem vocum natura oritur. Nam, ut diximus in superioribus disp. IV, sect. I, non est in potestate libera voces proferentis, ut eas proferat materialiter, et non ex intentione significandi, nec hoc sufficiet ad vitandam culpam mendacii, et perjurii, quando aliunde ex circumstantiis non possunt audientes intelligere, quod voces non proferantur ad significandum. Rationem autem diximus esse, quia sicut necessitas commercii, et convictus humani exigit veracitatem in vocibus, et conformitatem cum mente; ita exigit etiam animum significandi ; si enim liceret voces contra mentem proferre materialiter, et absque animo significandi ; sequerentur eadem prorsus incommoda, sicut si mendacium esset licitum : neque sibi invicem homines crederent : cum possemus semper prudenter formidare, quod voces proferrentur materialiter in sensu tamen externo falso. Quare lex naturæ, quæ obligat ad non mentiendum, eadem propter easdem rationes obligat ad non proferendas voces, nisi ad usum significandi juxta significationem illis impositam, vel nisi hic ipse animus proferendi solum materialiter possit auditoribus ex circumstantiis constare : quæ obligatio in usu rerum aliarum non reperitur, quæ ad alios fines introductæ sunt, et propter quos usurpari possunt independenter ab animo significandi. Qui profert itaque voces habet obligationem semper loquendi : qui autem utitur vestibus, vel aliis ejusmodi rebus. non habet obligationem loquendi, aut testificandi, sed potest alios fines intendere, quia natura ejusmodi res ad loquendi usum non alligavit.

Contra hanc tamen rationem sic explicatam restat adhuc duplex difficultas. Prima est, quia licet voces a natura datæ sint alligatæ ad usum loquendi, et significandi mentem, et ideo non possint absque eo usu usurpari : cum hoc tamen stat, ut quando vox est æquivoca, et habet duplicem significationem, possimus aliquando ex causa eam usurpare in uno sensu, etiamsi ab audientibus accipienda sit in alio, imo ad hoc ipsum, et ut audientes decipiantur, possumus ex justa causa aliquando æquivocationibus uti : ergo sicut ex causa gravi possumus usurpare vestem propriam et distinctivam infidelium, quia non est alligata vestis ex se ad significandam infidelitatem, sed indifferens ad alios usus : sic etiam ex causa gravi poterimus usurpare voces ambiguas, quia licet ab audientibus accipiantur in sensu, ut significent nos esse infideles : possunt tamen habere alium sensum, nec ex se alligatæ sunt ad illum, in quo ab audientibus accipiuntur. 75

Propo... duple... difficult... Prima.

Huic difficultati, quæ non levis est, responderi adhuc probabiliter potest negando consequentiam, et assignando differentiam inter voces, et vestes : nam vocibus, ut diximus, uti non possumus, nisi ad loquendum, et ad manifestandam nostram mentem juxta earum significationem. Quamvis autem vocem æquivocam usurpare possimus in una 76

Digitized by Google

ejus significatione, et non in alia, et id quidem etiam ab audientibus in alia significatione accipiatur, quando tamen causa subest sufficiens id faciendi : cæterum non possumus his æquivocationibus uti, quando adest obligatio respondendi, et loquendi juxta mentem interrogantis, vel audientis, sed debemus vocem in ea significatione usurpare, in qua ab audientibus accipitur. Sic testis juridice interrogatus non potest amphibologia uti, sed debet usurpare voces ad mentem judicis interrogantis : alioquin, licet voces in alio sensu possent esse veræ, si tamen ad mentem judicis non sint veræ, non vitabitur culpa mendacii, et perjurii. Sic etiam qui serio auditoribus persuaderet, Petrum virum religiosum et modestum esse parricidam, et hominem honoris cupidum, non vitaret culpam detractionis et calumniæ gravis, licet ipse alium sensum intenderet, nimirum, Petrum suis peccatis occasionem dedisse neci Christi Domini, qui noster Pater est, et cupidum esse honoris æterni, qui a Beatis possidetur, et sic de aliis. Ratio autem universalis, et a priori est, quia sicut non possumus voces proferre materialiter, et sine animo significandi, ut diximus; ita nec possumus uti voce æquivoca in alio sensu, quando sensum illum et significationem habere non potest : tunc enim perinde est, ac si non esset æquivoca, sed univoca. Quoties autem est obligatio usurpandi voces ad mentem auditorum, sive id sit ob præceptum judicis juridice interrogantis, sive ob præjudicium proximi, sive ob quamlibet aliam causam, voces in his circumstantiis amittunt æquivocationem, et unum solum sensum significare possunt, cum non possint usurpari, nisi ad sensum audientium : ergo qui quamlibet aliam significationem intenderet, non usurparet voces in sua significatione, quæ in his circumstantiis unica esse poterat, sed haberet se sicut qui voces materialiter proferret absque intentione significandi. Similiter ergo peccat gravissime, qui usurpat verba ambigua, quæ ab audientibus pro fidei negatione accipiuntur, quamvis ipse alium verum sensum intendat; v. g. si dum de consubstantialitate Filii agitur, dicas, Arius bene sensit de persona Verbi, intelligens id de Ario, antequam in hæresim laberetur, cum tamen auditores ea verba intelligant de Ario, post discessionem ab Ecclesia. Ratio autem est eadem, quia in his circumstantiis, et in materia tanti ponderis voces usurpari debent ad sensum auditorum, ac per consequens, tunc non sunt voces ambiguæ, sed habent se, sicut si unicam tantum significationem sortirentur : quare cum voces debeant usurpari in sua significatione, et hæc non sit duplex, sed unica earum vocum in his circumstantiis, in quibus est obligatio loquendi ad sensum audientium, consequens est, ut non possint in alio sensu usurpari, etiamsi in aliis circumstantiis possent eadem voces aliam significationem habere.

77 Hæc autem ratio non procedit in vestibus, et aliis ejusmodi rebus : nulla enim est obligatio non utendi vestibus nisi ad manifestandam mentem, sicut est obligatio non usurpandi voces, nisi ad loquendum et ad exprimendum sensum internum; eo quod si possemus ad alios fines voces usurpare tolleretur fides humana, et commercium necessarium : vestes autem habent alios fines, et licet possint homines eas etiam usurpare ad significandam mentem et affectum suum, possunt tamen non hunc, sed alios fines intendere : sic vestes lugubres usurpantur ad significandam mœstitiam internam ob parentis, vel domini mortem : aliqui tamen his vestibus utuntur, non ad significandam mœstitiam, sed ad commodum vel quia pretiosiores vestes non habent : consuetudo enim usurpandi eas vestes in signum animi mœsti non abstulit facultatem usurpandi eas ad alios fines sibi proprios : differunt quippe a vocibus, quæ solum ad mentem significandam datæ sunt propter gravissima damna quæ sequerentur, si absque eo fine proferri licite possent.

78 Secunda difficultas.

Restat tamen contra eamdem doctrinam secunda difficultas; quia quamvis voces proferri non possint sine animo significandi mentem internam, et in hoc differant a vestibus; Judæus tamen, et infidelis sicut vestibus, sic etiam et vocibus potest licite significare suam mentem circa religionem falsam, quam profitetur. Sicut enim potest Judæus uti galero flavo, ut cognoscatur cujus sectæ sit, sic etiam interrogatus de sua religione, potest licite respondere, se profiteri legem Judæorum : et sicut princeps Christianus potest Judæis præcipere usum pilei flavi, ut agnoscantur, sic posset præcipere eis, ut singulis mensibus, vel annis ad eumdem finem coram notario testarentur religionem suam, ut constaret, an in Judaismo adhuc permanerent. Quam profes-

Digitized by Google

sionem, seu confessionem diximus sup. sect. I, non esse in illis peccatum, alioquin non posset licite ab eis peti, quia nimirum illa sunt verba reflexa, quibus non tam asserunt veritatem sectæ falsæ, quam mentem suam internam in quo nihil falsum dicunt, sed verum, nempe se interius habere talem mentem circa ejusmodi religionem, sicut qui ad petendum consilium, vel remedium, fatetur amico, vel confessario errorem internum, quem habet circa fidem, quod diximus fieri posse absque peccato contra fidem, nec per ejusmodi confessionem externam, si debito modo fiat, incurri pœnas hæresis externæ. Hinc ergo oritur difficultas cur sicut potest fidelis aliquando ex causa gravi licite usurpare galerum flavum, v. g. quia potest non habere animum significandi falsam religionem, non possit etiam ex causa gravi dicere aliquando se esse professione Judæum, usurpando quidem voces illas, non ad profitendam sectam Judaicam, vel illam asserendam, sed solum in sensu reflexo affirmando errorem suum internum, sicut Judæus eum licite per easdem voces affirmat. Quo casu cum nihil affirmet de veritate illius sectæ, ad summum erit mendacium contra se ipsum, quatenus sibi imputat errorem internum quem non habet, non tamen erit peccatum contra fidem, cum verba illa non contineant irreverentiam gravem contra fidem; alioquin nec verus Judæus posset voces illas proferre absque gravi peccato, et per consequens non possemus eum cogere ad respondendum, et manifestandam suam religionem.

79 Ad hanc etiam difficultatem responderi potest, negando verba illa posse etiam ex causa gravi licite proferri ab homine fideli, vel absque peccato gravi usurpari; licet a vero Judæo, vel infideli licite usurpentur: ratio vero esse potest, quia in homine fideli non solum mendacium continerent, sed mendacium perniciosum et grave, sine quo non potest homo Catholicus sibi imponere hæresim, vel infidelitatem internam, licet possit absque gravi peccato aliquando alia gravia peccata sibi falso imponere, sic enim legimus in vitis Patrum de sancto Abbate Agathone homine patientissimo, cujus humilitatem et patientiam ut probarent aliqui fratres, dixerunt ei, quod a multis existimaretur superbus, et qui alios omnes contemneret, eisque passim detraheret, idque ex invidia, eo quod cum lascivus esset, nollet alios puros et sanctos æstimari. Quibus omnibus vitiis sanctus senior quasi per silentium concessis deprecabatur solum, ut pro ipso orarent, et tantorum criminum ei veniam impetrarent a Deo. Tunc illi addiderunt, a multis etiam ipsum hæreticum esse credi: quo audito abbas excanduit, et zelo magno negavit se talis criminis reum esse; rogatus autem de causa tantæ indignationis respondit, reliquorum vitiorum humilitatis causa posse Christianum notam in se permittere, hæresis non posse; unde a fortiori minus licebit eam de se absolute affirmare et fateri. Ratio autem ex dictis esse potest, quia voces illæ a fideli prolatæ continerent mendacium gravissimum et perniciosum: nam licet non negarent directe veritatem fidei, nec affirmarent veritatem Judaismi, quando solum reflexe affirmaretur ipse consensus internus ad Judaismum: hic tamen ipse consensus internus falso affirmaretur, et contra mentem proferentis, et per consequens cum magna injuria divinæ auctoritatis et veræ religionis. Nec enim ille solus peccat graviter contra divinam auctoritatem, qui mentitur directe contra illam, affirmando esse falsum objectum a Deo revelatum, vel negando id esse verum, sed etiam qui cum mendacio negat se id credere, nam eo ipso affert, et exhibet se in testem contra id quod Deus revelavit. Dicere enim, ego interius assentior Judaismo, est dicere, ego interius credo, quod falsa sit fides Christiana, quod est afferre se in testem contra fidem Christianam. Certum est autem, irrogari gravem injuriam alicui contra quem falso affertur aliquis testis, prout falso affert se in testem contra fidem Christianam ille, qui in corde credit eam esse veram. Ille vero qui utitur ex causa galero flavo non affert se in testem contra fidem, sed eam solum occultat, et dat occasionem, quod alii ex errore putent ipsum contra fidem sentire, quod tamen ipse non dicit, nec testatur. Adde, quando Catholicus id de se falso affirmaret, etiamsi solum reflexe loqueretur de suo assensu interno, et non de veritate, aut falsitate doctrinæ, regulariter tamen intervenire erubescentiam vitiosam; neque enim solum peccat contra fidem, qui eam negat, sed etiam qui eam erubescit, prout vere erubescit, qui ob aliquem metum negat se eam interius credere, cum tamen eam vere credat. In Judæo autem vero, qui fatetur se esse Judæum, nulla

Digitized by Google

intervenit erubescentia, non enim erubescit, qui manifestat vere sensum, quem de facto habet. Nec etiam falso adducit se testem contra fidem nostram, sed verissime, cum de facto in corde suo contra eam sentiat : et quamvis hoc ipsum, si sine causa fiat, habeat aliquam irreverentiam contra fidem : quatenus contra eam affertur et proditur testis aliquis : non tamen est tanta hæc irreverentia, ut non possit compensari aliqua utilitate, vel causa, ut si id fiat ad remedium, vel consilium petendum, vel saltem si fiat ad manifestandam veritatem et statum internum, ut alii possint ab hoc homine cavere, ob quem finem Judæis præcipitur signum peculiare in veste, et ob quem etiam finem possunt interrogari de sua fide, et ipsi possunt licite respondere, ut dictum est.

0 iom ves- m. Tertium genus vestium est earum, quibus utuntur infideles, non solum ut dignoscantur, sed etiam ad profitendam suam falsam religionem. De quibus multi absolute negant ullo casu licitum esse earum usum. Ita Arag. et Ludovic, Lopez apud Sanch. c. IV, sup. n. 20, Ant. Tabien. Tolet. Navar. et alii plures quos refert et sequitur Castropal. pun. 17, n. 7, qui pro eadem sententia affert patrem Suarez dicta sect. V, n. 13, sed immerito, nam Suarez, n. 2, distinxerat plura genera vestium, et ultimo loco vestes non habentes communem usum, vel utilitatem corporis, sed præcise institutas ad aliquem usum sacrum, vel quasi sacrum, quales sunt vestes sacerdotales, et de iis solis loquitur illo n. 13. Nos autem nunc loquimur de vestibus institutis ad utilitatem corporis, sed quæ simul significare solent professionem alicujus religionis, quales sunt vestes clericales, vel monacales, de quibus idem Suarez locutus videtur n. 7, et concedere illarum usum ex gravi causa, et cum aliquibus limitationibus.

Alii ergo mitius loquuntur, et non audent in universum damnare harum vestium usum ; ita loquitur Coninch. disp. XV, dub. III. n, 66. ubi earum usum concedit licitum ad vitandum grave periculum : imo nu. 72 addit non esse improbabile, quod ex gravissima causa liceat aliquando usus vestis deputatæ ad solum usum, et cultum falsæ religionis. Suarez etiam loco supra citato eidem sententiæ videtur aperte favere, pro qua ab omnibus affertur Sanch. dict. cap. IV, n. 20, sed ut verum fatear, satis obscure loquitur, nam statim n. 21 dicit, id non intelligi, quando vestes destinatæ sunt ad cultum auctoris falsæ sectæ, eo modo, quo n. 16 explicuerat : ubi autem in eadem classe constituerat vestes omnes primario institutas ad falsæ sectæ professionem, quas omnes distinxerat ab aliis vestibus, quæ non sunt institutæ ad professionem sectæ, sed ad discernendos homines talis sectæ ab aliis ob finem politicum, qualis est usus galeri flavi Romæ pro Judæis; quare non satis apparet de quibus vestibus loquatur postea nu. 20. Sed tamen videtur ibi distinguere rursus illam classem vestium, quam unicam fecerat num. 16, in alias duas, in quarum una sunt vestes significantes solum professionem falsæ sectæ, et has dicit aliquando licere; in altera vero sunt vestes destinatæ ad cultum solum auctoris falsæ sectæ et has dicit nunquam licere. In quo tamen parum consequenter eum loqui, dicunt Palao ubi supra nu. 6, et Hurtado disp. XLVIII, §. 57, qui utrarumque vestium usum videtur aliquando licitum agnoscere, quod late probat §. 54, et sequentibus.

Ego ex supradictis unam regulam generalem credo statui posse, in qua, si bene explicetur, auctores prædictos convenire fortasse, vel parum dissentire putarim. Itaque quoties usus vestium talis fuerit, ut qui personam utentem noverint, eum omnino judicent fidem negare, et falsam religionem amplecti, usus ille nullo casu licitus erit; quando vero, qui personam norunt, poterunt dubitare, an ob alium finem diversum vestis usurpetur, poterit aliquando usus licitus esse ex gravi causa, quæ eo gravior debet esse, quo ex circumstantiis vestis illa magis accedat ad significandam negationem veræ fidei, quamvis non omnino determinate eam significet. Sensus, et veritas hujus regulæ probari, et explicari potest per analogiam, vel comparationem ad voces quas diximus nullo casu fideli licere, quia ex natura sua habent, quod proferri debeant ad significandam mentem, et non ob alios fines. Si ergo esset vestis, quæ propter circumstantias, vel institutionem ita esset determinata ad significandam negationem fidei, sicut sunt verba, vel voces ex natura sua ad significandam mentem; idem omnino dicendum esset de veste illa, quod de vocibus dicitur, atque ideo sicut nullo casu fideli licet proferre voces, quibus significetur ipsum esse alterius sectæ, ita nunquam licebit ei usus talis vestis habentis æque de- 82 Quandonam usus supradictarum vestium licitus, et quando illicitus.

Digitized by Google

terminatam significationem, ac habent voces. Non repugnat autem, quod circumstantiæ tales sint, in quibus vestis possit habere significationem æque determinatam, ac habent voces, et a qua non possit abstrahi, v. g. si Princeps infidelis præcipiat subdito Christiano negare fidem, et in signum negatæ fidei assumere, et gestare imaginem idoli in veste, vel coronam, aut rosarium proprium illius idoli; non est dubium, quod in iis circumstantiis gestatio illius signi, vel vestis non posset præscindi a significatione negatæ fidei, atque ideo, quod esset omnino illicita. Si ergo consuetudo recepta tribueret eamdem vim determinatam significandi negatam fidem, quam tribuit imperium principis infidelis præcipientis gestare tale signum; eodem modo dicendum esset, de veste, vel signo illo, non esse licitum, stante tali consuetudine. Quare totum judicium de hoc puncto reducendum est ad determinationem significationis, quæ optime colligitur a posteriori, si videntes signum illud, et cognoscentes personam quæ antea fidelis et Christiana erat, inducuntur tamen omnino, et determinate ad judicandum, quod priorem fidem reliquerit; tunc enim vestis illa in talibus circumstantiis habebit se, sicut voces, cum non possit a tali significatione determinata separari.

83 E contra vero contingit frequenter, ut vestis aliqua, consuetudine, vel etiam ex institutione principis destinata sit ad significandam professionem falsæ sectæ : et tamen quando Christianus eam usurparet ad se occultandum, et vitandum vitæ periculum, ii, qui hominem antea agnoscerent, et viderent in ea veste, non ideo judicarent, eum negasse fidem, sed vel dubitarent, vel fortasse putarent non ad id significandum, sed potius ad se occultandum et vitandum vitæ periculum assumptam fuisse vestem illam : quo casu ex gravi, vel saltem gravissima causa licite assumeretur, cum vestis illa non esset sicut voces, sed posset ab ea significatione separari, et assumi ad alios fines, vel tegendi corpus, vel ad ornatum et elegantiam, vel ad aliquid aliud; quare procederet tunc ratio, propter quam diximus cum communi sententia, licite usurpari posse ex gravi causa a Christiano galerum flavum, quia potest separari a significatione, quam ex publica institutione habet, ut dignoscantur Judæi a Christianis. Nam licet vestes de quibus nunc loquimur, non solum sint signa politica ad dignoscendos infideles, sed etiam ad significandam professionem falsæ sectæ, vel ad eam tacite profitendam, et ideo gravior causa requiratur ad harum vestium, quam ad illarum usum licitum; adhuc tamen utraque vestis convenit in hoc, quod ex natura sua non sit ita alligata etiam in his circumstantiis ad talem significationem, ut non possit ab ea præscindere, et usurpari sine animo talis significationis.

Doctrina vero hæc potest imprimis applicari cum proportione debita ad quartum genus vestium, nempe illarum, quæ non solum utcumque continent, et significant professionem falsæ sectæ, sed etiam continent cultum actualem auctoris falsæ sectæ, vel idoli, etc., de quibus auctores etiam varie loquuntur. Sanchez enim dict. n. 21, de iis vestibus negare videtur esse licitas ullo casu, sicut et Bannes, Arag. Petrus de Ledesm. Emman. Rodrig. et Rutilius Benzonius, quos affert idem Sanchez ibidem. Idem docet Castro Palao ubi sup. Suarez vero dicta sect. v, nu. 8, dicit non licere usum vestis, qua peculiaris honor idolo, aut falso prophetæ defertur, ut si idolum, vel character Mahometis in veste feratur, nam id videtur institutum in ejus honorem, et ideo vel occultandum erit tale signum, vel alio modo cavendum, ne talis demonstratio cultus, et honoris deferatur, nam hoc semper superstitiosum est. Postea vero n. 13, in universum docet, ut probabilius et securius, non licere usum vestis per se primo deputatæ ad superstitiosum cultum alicujus sectæ falsæ, quæ non habet communem et corporalem usum, sed sacrum, vel quasi sacrum in tali secta, nisi forte aliquis uteretur tali veste modo profano et vulgari, ita ut magis videretur contemnere superstitiosum usum; ejusque institutionem. 8 Qua ge vest

Alii tamen non videntur harum etiam vestium usum in universum damnare : nam Coninch dict. dub. III, n. 72, agens de vestibus quæ directe sunt institutæ ad profitendam fidem falsam absque ulla distinctione dicit, non esse improbabile, quod in aliquo casu ex causa gravissima licitus sit earum usus. Clarius Hurtado dicta disp. XLVIII, § 54, de veste instituta ad cultum, et cæremoniam falsæ sectæ dicit probabile esse, quod liceat instante necessitate mortis fugiendæ, dum non formaliter usurpetur ut tale signum est, sed solum materialiter. Postea vero § 56, de veste sacerdotali idem 8

probat, quia vestis illa in rigore non est cultus, sed habitus, quo exerceantur cæremoniæ, et cultus in Deum ; et § 58, probat licere vestes in quibus depictæ sunt imagines hominum sceleratorum, aut idolorum, quia usus illarum imaginum non significat determinate cultum, sed potest habere alias significationes, nam multæ familiæ nobiles gestant in suis gentilitiis imagines solis, lunæ, stellarum, ursorum, et leonum, quas quasi deorum imagines ethnici colebant, sic ergo posset imago Mahometis gestari non in cultum, sed ad significandum triumphum reportatum de Mahometismo. Concludit denique contrariam sententiam veram esse, quando usus signorum determinatus est ad significandam falsam religionem.

86 • Juxta regulam a nobis supra positam conciliari posse videntur horum auctorum placita : nam de his etiam vestibus verum est, quod earum usus ex causa gravissima liceat, quando non sunt ita determinatæ ad cultum falsum significandum, ut qui hominem antea Christianum cum ea veste videt, eo ipso determinate judicet fidem reliquisse, sed possit dubitare, vel putare, quod ad alium diversum finem tali veste utatur : secus vero quando ex institutione, vel circumstantiis determinata est ad eam significationem. Et quidem, si quæ vestes apud infideles sunt, quæ correspondeant vestibus, non sacris, sed communibus nostrorum clericorum, vel monachorum, facilius intelligi potest in illis indeterminatio ad significationem : nam hæ vestes non videntur continere cultum actualem, aut professionem fidei, sed sunt habitus decens, et aptus ad naturalem usum corporalem vestium pro iis, qui statum modestum, et religiosum profitentur. Unde religiosus ethnicus, qui ad fidem Christianam converteretur, posset absque scandalo habitum suum ex causa aliquamdiu retinere absque eo quod falsum cultum profiteretur, quia habitus non facit monachum, sed posset ad usum solum naturalem habitus retineri.

87 [...]is cum [im]agine an ex[cu]sari [p]ossit.

Difficilius excusari potest vestis cum imagine idoli, vel Mahometis, quæ in ejus cultum gestari solet : nam licet imago illa ex se indifferens sit, ut ad alium finem, vel usum deferatur : sed tamen in his circumstantiis, et tali modo gestata videtur satis determinata ad significandum cultum, sicut equites Christiani nobiles, qui crucem S. Jacobi, vel alterius militiæ in pectore gestant, significant omnino cultum erga crucem, et religionem Christianam. Unde si ad Mahometismum transirent, crucem statim abjicerent. Sic imago idoli, vel Mahometis ex se indifferens est, ut ad cultum, vel ad alium finem deferatur ; sed tamen in his circumstantiis, et tali modo gestata in pectore v. gr. non videtur esse indifferens, sed determinata omnino ad cultum significandum. Sicut etiam thurificatio ex se indifferens est, ut fiat in cultum, vel etiam ad finem naturalem expellendi odorem noxium ; sed tamen in his circumstantiis accendere thus coram idolo determinate omnino significat cultum.

Unde obiter notandum est, non excusari hanc malitiam ex eo quod talis vestis signum etiam sit nobilitatis apud illam gentem, atque ideo retineri possit non ad cultum, sed in signum nobilitatis. Hoc, inquam, non excusat : quia etiam apud nos crux S. Jacobi, vel alterius militiæ signum est nobilitatis, non tamen potest retinere hanc significationem sine significatione cultus, cum ab hac significatione cultus illa alia significatio nobilitatis omnino dependeat. Ideo enim significat nobilitatem, quia soli nobiles admittuntur ad cultum illum crucis, qui exhibetur eam cum tali figura in pectore gestando : quare, qui vult se illo signo nobilem manifestare, eo ipso vult talem cultum publicum exhibere, ad quem publice tali signo exhibendum soli nobiles admittuntur. Similiter ergo inveniri possunt apud infideles signa aliqua nobilitatis in vestibus, quæ tamen non aliter nobilitatem significent, nisi quatenus continent cultum aliquem idolo exhibitum, ad quem publicum cultum taliter exhibendum soli nobiles admittuntur; et hoc genus signorum non poterit licite retineri ad nobilitatem significandam, nisi forte, vel communi consensu, vel per oblivionem una significatio ab alia separetur. Potest enim contingere, ut licet initio signum illud cultum idoli contineret, et solis nobilibus concederetur, postea tamen origo illa ex cultu in oblivionem abierit, et sola significatio nobilitatis remanserit : vel certe significetur nobilitas independenter a significatione falsi cultus, et sint duæ significationes separatæ, et non subordinatæ, quo casu æstimari aliquando poterit signum illud inter signa non omnino determinata ad significandum falsum cultum, sed indifferens ad alias significationes disparatas, et non subordinatas.

88 Et an si retineatur in signum nobilitatis.

Digitized by Google

89 Quid dicendum de vestibus sacris.

Denique de vestibus sacris non continentibus ejusmodi imagines, sed deservientibus ad locum, et tempus rituum sacrorum, vel sacrificiorum, dicendum erit juxta supra positam regulam, eas non licere fidelibus, si ita determinate significent, ut videntes, eo ipso judicent Christianum illnm fidem deseruisse; quod maxime locum habere poterit, si vestes illæ non solum dispositive deserviant ad cultum, quatenus decentius, et magnificentius ornant ministrum, ut cum majori dignitate, et splendore accedat ad ritum celebrandum, sed etiam formaliter in se contineant ipsum cultum, prout videtur formaliter cultum continere crux illa, quam episcopus celebraturus imponit sibi pendentem ex collo, in quo cultus, et veneratio ipsius crucis videtur intervenire; et simile aliquid apud infideles posset inveniri, de quibus omnibus non potest regula generalis alia tradi, sed in singulis consideranda prudenter est, et qualitas signi, et determinatio ad significandum, ut dictum est.

90 Duo advertenda.

Sunt autem circa hoc duo advertenda. Primum est, quando dicimus, vestes illas non esse in universum, et in omni casu damnandas, quæ non sunt omnino determinatæ, ad significandum, id est, quibus visis, ii qui hominem antea fidelem noverunt, non statim judicabunt ipsum fidem reliquisse; hoc, inquam, non ita esse intelligendum, ut sufficiat si aliqui sciant, eum non ex animo, sed ob alium finem ea signa usurpare, sicut nec sufficeret, si aliqui scirent eum ficte proferre verba significantia negationem fidei, sed requiri, quod vel omnes id sciant, vel certe signa ipsa talia sint, ut in iis circumstantiis, qui aliunde fictionem non noverunt et sciunt ipsum antea fuisse fidelem, non possint ex vestibus, vel signis illis determinate judicare, quod fidem reliquerit, ita ut nec ipsi infideles, si nossent hominem antea fuisse Christianum, possent ejusmodi, fidei mutationem judicare. Per hoc enim a posteriori colligitur debilitas, et indeterminatio illius signi ad manifestandam fidei negationem, et differentiam illius signi a vocibus, quæ ex natura sua determinatæ sunt ad negationem manifestandam, quæ sicut nunquam licite usurpantur ab homine fideli, ita neque alia signa, quæ vel ex institutione, vel ex consuetudine æqualem determinationem habuerint, ut supra explicuimus.

Secundum quod advertendum est, et quod prædicti auctores communiter observant, est, tam prædictas vestes, quam alia omnia signa, etiamsi ex se determinata non sint ad talem significationem, posse tamen esse illicita ratione scandali, quare quando dicuntur aliquando licere, semper intelligi debet, secluso scandalo, quo stante jam ratione illius redditur usus illicitus, ut notavit Suarez ubi supra dicto n. 13, Coninch dict. dub. III, n. 75, Castropal. dicto dub. XVII, n. 10, et alii. Quantum vero, et quale debeat esse scandalum illud, ut etiam ex gravissima causa contemni non possit, pertinet ad tractatum *de charitate,* ubi Deo dante de hoc agemus. Interim videri potest P. Hurtado disp. CLXXIII *de charitate*, sect. XXIII, ubi late de hoc disserit.

91 Vestis, alia omnia signa possunt esse illicita ratione scandali.

92 Quid dicendum sit de nutibus, vel aliis manuum, et digitorum motibus.

Quæ de vocibus et vestibus dicta sunt, applicari possunt, cum debita proportione ad nutus, vel alios manuum et digitorum motus, quibus aliqui solent loqui, et suos conceptus exprimere. De quibus dubitari magis posset, quia non videntur omnino assimilari vocibus, quæ a natura datæ sunt solum ad manifestandam mentem, et significandos internos conceptus, et ideo non possunt ab eo fine, et significatione separari: at vero nutus non videntur ita determinati, et alligati ad hunc finem; nam quando aliquis annuit inclinando caput, inclinatio illa de se indifferens erat ad significandum assensum, vel ad vitandam defatigationem in capite erecto habendo, vel ad convertendos oculos ad terram, ut aliquid ibi quæras, vel ad quid simile: quare videtur nutus ille accedere magis ad vestes, quæ quia de se non sunt alligatæ ad significandum, possunt a significatione separari.

93 Nutus qui negationem fidei, vel professionem falsæ sectæ significant, nunquam licent.

Cæterum fatendum omnino est, nutus illos, qui negationem fidei, vel professionem falsæ sectæ significent, nunquam ex quacumque causa licere, sed habere se sicut voces. Ratio autem est, quia licet ex se possent ordinari ad alios fines diversos, in his tamen circumstantiis non possunt separari a tali significatione vitiosa. Sicut etiam actio adolendi thus ex se fieri posset propter alios fines, recreandi odoratum, purgandi, etc., in his tamen circumstantiis coram idolo, et cum externo gestu venerationis non potest separari a significatione cultus. Nutus autem, quo interroganti, an negare velis fidem Christianam, tu respondere videris annuendo, et caput inclinando, magis determinatus esse videtur ad significandam volun-

Digitized by Google

tatem negandi fidem, quam sit combustio thuris coram idolo ad significandum cultum: nam combustio thuris non est verbum, sed actio; nutus autem est verbum, licet non sit vox, et ideo sufficit ad valorem matrimonii, quod perficitur rebus, et verbis. Quod idem est de motibus digitorum significantibus ad placitum, et ex conventione privata, sunt enim quasi litteræ scriptæ, quæ quidem sunt propria verba, nec magis licet scriptura significans fidei negationem, quam voces, cum sit locutio scripta : sic etiam motus illi digitorum sunt vera locutio, et ideo non magis licerent cum excommunicato vitando, quam locutio per voces, nec magis possunt motus illi præscindere in his circumstantiis a tali significatione, quam voces, et per consequens eadem regula debet in illis servari, quæ in vocibus propter eamdem rationem.

94 itum est ristiano anseunti er loca ircarum i habitu mmuni ircarum, it sese ccultet.

Ex dictis infertur primo licitum esse Christiano transeunti per loca Turcarum, v, g. uti habitu communi Turcarum, ut sese occultet. Ita cum aliis Sanch. dicto cap. IV. num 22. quia habitus ille de se non concernit religionem. Quando vero vestes concernunt religionem, ut si sit habitus communis sacerdotis Mahometani, vel religiosi ethnici, gravior quidem causa requiritur, sed aliquando licebit, ut supra diximus, et fatetur Coninch dicto dub. III, nu. 73 et 74. Si denique contineant cultum actualem falsæ sectæ, servanda erit regula supra posita, et videndum, an ita sint determinatæ ad eum cultum significandum, ut qui vident et sciunt hunc fuisse antea Christianum, inducantur omnino ad judicandum quod reliquerit fidem, an vero id determinate non significent, atque ideo ex gravissima causa licitus esse possit earum usus.

95 icitum ristianis exilla ostium navibus uis fingere.

Infertur secundo licitum esse stratagema, quo Christiani vexilla hostium in navibus suis fingunt, ut hostes infideles visis vexillis non fugiant, ut docet idem Sanchez cum aliis n. 23. qui notat, id non licere, quando vexilla haberent depictas imagines Mahometis, vel falsi dei, quia hoc esset cultum falsum exercere. De quo tamen dubitat Hurtado disp. XLVIII, §. 58, quia possunt illæ imagines depingi, non ad cultum, sed ad significandum triumphum de Mahomete, vel de falsis Diis : sicut familiæ nobiles gestant in suis gentilitiis imaginem regis, quem olim ejus progenitores in bello ceperunt. Consulit autem, ut prædictæ imagines depingantur cum catena in signum captivitatis vel compedibus subtilibus, qui ab hostibus e longe non percipiantur quo pacto cessat superstitionis periculum, et tandem concludit, id tunc solum licere, quando signa non sunt omnino determinata ad falsum cultum : quod ultimum verissime dicitur, et consonat regulæ nostræ suppositæ. Considerandum tamen est, an hæ imagines sine catenis, aut vinculis depictæ, significent determinate cultum. Certum est enim, quod si deferrentur in altari collocatæ significarent omnino cultum, nec id licite fieret : parum autem videtur referre, quod non in altari, sed in vexillo deferantur, cum id etiam honoris causa fieri soleat, prout Christiani in vexillo crucem depingunt, vel B. Virginis, aut alterius sancti imaginem; quare non videtur facile a communi sententia recedendum, et multo minus si imagines illæ cum splendore, vel aliis signis venerationis, et honoris depingerentur.

96 Quid dicendum de vestibus, quas Princeps infidelis præcipit deferri ab omnibus christianis sibi subditis, vel ab omnibus infidelibus.

Infertur tertio, quid dicendum de vestibus, quas princeps infidelis præcipit deferri ab omnibus infidelibus. Si enim præcipiat, ut christiani omnes tali veste utantur, ut dignoscantur, consentiunt doctores, quod possit adhuc Christianus, ut sese occultet vel non prodat, omittere talem vestem ex causa gravi salvandi vitam, sive id præcipiat ob finem politicum, sive ob finem religionis, ut contra Cajetanum docent plures, quos affert, et sequitur Sanch. ubi sup. n. 29, Suarez dicta sect. V, n. 10, Coninch. d. dub. III, n. 76, et alii. Ratio autem est, quia lex illa vel est mere politica, vel in odium fidei. Si sit politica, non obligat ex virtute fidei ad fidem tali signo confitendam, cujus positiva confessio obligat, quando interrogaris in odium fidei. Aliunde vero obedientia legislatori debita non obligat cum tanto periculo. Si vero sit in odium fidei, eo ipso est injusta, et non obligat in vi legis, nec aliunde etiam obligat virtus fidei ad fidem confitendam, et signo illo manifestandam : quia interrogatio illa generalis non tam est interrogatio, quam præceptum, ut Christiani se positive prodant, ut cognoscantur et puniantur; quo casu fides non obligat ut quilibet se prodat, esset enim in detrimentum ipsius fidei, si quilibet tyrannus obligare posset fideles, ut se proderent, et ita omnes simul extingueret.

Quando vero e contra a principe infideli jubetur, ut omnes infideles tali veste utantur, rursus distinguendum est. Potest enim 97

Digitized by Google

lex illa esse non universalis pro omnibus subditis etiam Christianis, sed solum pro infidelibus, quibus præcipitur talis vestis in signum suæ religionis : et tunc de veste illa an ex causa aliquando liceat, quando ex lege instituta est ad dignoscendos infideles ob finem politicum, vel etiam ob finem religiosum, dictum est in superioribus. Secundo tamen potest lex illa ferri universalis pro omnibus subditis, quos omnes princeps obligare vult ad professionem falsæ religionis, et ad signum externum, quo in vestis determinatæ usu id profiteantur. In quo casu dicendum videtur, fidelibus non licere usum talis vestis : ut supponere videtur Hurtado ubi supra § 77 in fine, et clarius Coninch ubi supr. nu. 73, et Castro Palao dicto punct. XVII, nu. 8, quia in illis circumstantiis, et instante illo principis præcepto, vestis illa, et signum usurpatum significaret determinate omnibus, id fieri ad odediendum principi, qui certe tunc non præcipit actum civilem, et politicum, ut constat, sed superstitiosum, nempe profiteri falsam sectam signo et veste illa. Sicut ergo si princeps tibi in particulari præciperet portare signum aliquod in veste ad protestandam negationem fidei Christianæ, non liceret ulla ex causa ei obedire : qui quantumvis signum illud ex se esset indifferens; in illis tamen circumstantiis, et instante principis præcepto, determinate significaret obedientiam principi exhibitam, et conformitatem cum ejus voluntate, ita lata et urgente lege universali, omnes qui te viderent signo illo utentem, statim judicarent, te obedire principi præcipienti : quare sicut in primo casu non liceret usus talis vestis præceptæ, sic nec in secundo licebit.

Aliter fortasse dicendum esset, si princeps ille non præciperet subditis usum vestis novæ, vel alicujus novi signi ad illum finem, sed solum præciperet, ut certum vestis genus, quam ipsi jam subditi libere, et spontanee solebant indifferenter gestare, deinceps ex debito gestarent in signum falsæ religionis. Tunc enin non videtur, quod subditi fideles deberent communem, et sibi jam familiarem vestem relinquere, ne viderentur principi in falsa religione consentire: quia continuatio in veste sua priori non esset determinate signum obedientiæ, vel mutatæ religionis, cum satis constare posset de alio fine, et usu perseverandi in ea veste : imo lex illa magis videretur tendere ad cognoscendos fideles per novum signum, nempe per dimissionem prioris vestis, quam legem vidimus jam non obligare ad novum signum Christianitatis a principe infideli præceptum usurpandum, quod esset positive se ipsos prodere et manifestare. Quid enim, si princeps ille præciperet suis subditis surgere media nocte, et dare signum ad preces falsi ritus canendas? Numquid ideo monachi deberent abstinere a ritu religioso surgendi media nocte ad preces matutinas Deo offerendas? Quid, si præciperet gestare circulos in cultu idoli similes iis, quos nunc gestamus in honorem B. Virginis? numquid ab his deberemus abstinere? Quid denique si præciperet abstinere a carnibus feria sexta in cultum hominis scelerati? numquid deberemus vesci carnibus ea die, ne videremur principi obedire? Hæc ergo, et similia si præciperentur, non essent signa determinata obedientiæ aut vitiosi cultus, quia in iis circumstantiis nemo prudenter ex solo illo signo judicaret determinate, quod retinerentur ea signa ob legem denuo latam, et non potius ob easdem rationes, ob quas antea ab eisdem usurpabantur.

§ II.

An liceat carnibus vesci ad occultandam fidem.

Non loquimur nunc de esu ciborum, in quo videtur esse positivus cultus falsæ religionis, qualia sunt idolothyta, de quibus postea specialiter dicendum erit, sed de cibis communibus, et qui alias nec naturali, nec divino jure positivo prohibiti sunt sed solum jure humano ecclesiastico : de quibus est communis quæstio, an Catholicus transiens per loca hæreticorum, qui præcepta Ecclesiæ non curant, possit, ne ab illis deprehendatur, vesci carnibus, et conformare se cum illis qui iis vescuntur, etiam in diebus, quibus ecclesiastico præcepto prohibentur.

Certum est, sine causa et necessitate id non licere, cum urgeat Ecclesiæ præceptum. Necessitas autem hæc potest esse duplex, altera ab intrinseco, altera ab extrinseco. Ab intrinseco esset, quando alii cibi non suppeterent, et esset fame pereundum, nisi carnes edantur, Item si alii cibi ob ægritudinem noxii sint, et ideo infirmus carnium esu indigeat. Ab extrinseco est, quando

Digitized by Google

aliis, quia hæretici sunt, carnes comedentibus, si tu ob religionem ab iis abstineas, deprehenderis, et apud illos periclitaberis.

Loquendo de necessitate ab intrinseco, certum est posse Catholicum etiam in locis hæreticorum, quando alii cibi non suppetunt, carnes comedere, ne fame pereat, quod etiam procedit, quando ab ægritudinem esu carnium indiget: nam lex ecclesiastica non obligat in ea necessitate, qua stante, perinde est, ac si non esset dies prohibitionis, sed alia dies, cum necessitas impediat ne lex pro eo articulo lata sit. Difficultas esse posset, an necessaria sit tunc protestatio, qua dicat hæreticis præsentibus, se vesci carnibus ob necessitatem,
100 et non quia Catholicus non sit. Et quidem, si astantibus nota sit necessitas, eam protestationem necessariam non esse, docet Hurtado in præs. disp. XLVIII, § 81 et 97, quia in iis circumstantiis esus carnium nullo modo significat defectum a fide, cum in locis etiam catholicis omnes in ægritudine carnibus vescantur, nec prohibitio pro ea causa lata sit. Quod si hæretici id tribuant defectui fidei, erit scandalum passivum, et pharisaicum, ex ignorantia, vel malitia ortum eorum, qui scandalizantur absque sufficienti fundamento; si tamen ob ignorantiam scandalizandi essent in suam spiritualem ruinam, et posses absque magno detrimento scandalum illud vitare facta protestatione necessitatis excusantis, et integritatis tuæ fidei, non videtur dubium, quod saltem ex charitate tenereris id facere, neque hoc credo ab illo auctore, vel ab alio negari. Si vero illis necessitas tua nota non sit, idem auctor cum aliis concedit, posse te protestationem omittere, et carnes edere, si ex protestatione timeas tibi vitæ periculum; quia comestio ipsa de se licita est, et scandalum non est activum, sed passivum ortum ex eorum ignorantia, qui æstimare deberent plures esse posse causas vescendi carnibus præter hæresim, nec semper morbos occultos in facie apparere, nec tu debes cum tanto detrimento proprio ejusmodi scandalum præcavere: quod verissimum est, sed immerito doctrinam restrinxit auctor hic ad casum, quo ex protestatione facta vitæ periculum sequeretur, minus enim detrimentum sufficit, ut non sit obligatio impediendi scandalum passivum, quale illud essset in casu posito, ut videbimus.

100 necessi- ab intrinseco.

Dubitari circa hoc potest, an si ægroto, qui alias posset licite carnibus vesci, præcipiat tyrannus, ut in signum infidelitatis carnibus vescatur, possit adhuc in iis circumstantiis eas comedere. Ad hoc Hurtado ubi supra § 101 respondet, egregie facturum ægrotum, si etiam cum vitæ discrimine evidenti a carnibus tunc abstineat, quia vitam exponit periculo ob catholicæ religionis cultum, et obedientiam legis Ecclesiasticæ. Posse tamen licite carnibus vesci, præmissa protestatione, quod id faciat ob ægritudinem, et non propter principis imperium. Hæc secunda pars verissima est, de primæ autem partis veritate dubito: cum enim ita facile possit, protestatione præmissa, tollere omnem apparentiam falsi cultus, et superstitiosæ obedientiæ, non video quo jure possit remedium naturale ad propriam vitam sine ulla necessitate relinquere. Nec exponit tunc se periculo ob custodiam ecclesiasticæ legis, cum lex eclesiastica ejusmodi ægrotum non comprehendat, ut constat, et per consequens illa abstinentia tunc non est cultus catholicæ religionis, imo catholica religio præcipit esum carnium in tali necessitate. Quam obligationem naturalem non tollit præceptum illud Tyranni: alioquin, si præciperet tibi, ut aliquid in genere comederes, in honorem idoli, et assidue ad hoc urgeret, posses licite per hebdomadam, aut amplius ab omni cibo abstinere, ne tyranni præcepto obedire videaris: quod certe nemo admittet: ridicula enim postea præcepta tyranni cum risu potius, et contemptu rejici debent faciendo ea, quæ secluso tali præcepto facienda essent. Quo autem sensu S. Augustinus Epist. CLIV dixerit, abstinendum esse ab idolothyto etiam in articulo mortis, et Christiana virtute moriendum; explicabimus paulo post agendo de idolothytis. Videatur Vasquez in 1, 2 disp. CLVII nu. 32 qui eo casu dicit, non posse licite ab idolothyto abstinere.

101 An si ægroto, qui alias posset licite carnibus vesci, præcipiat Tyrannus, ut in signum infidelitatis carnibus vescatur, possit adhuc in iis circumstantiis eas comedere?

Petes, quid si tyrannus in odium fidei præcipiat homini robusto, et bene valenti comedere carnes in contemptum fidei, et ad hunc finem auferat ei omnem alium cibum præter carnes? an tunc posset illas comedere? Videtur consequenter dicendum quando inedia, et abstinentia reduceret eum ad periculum grave vitæ, vel sanitatis, posse utique præmissa prædicta protestatione: quia licet necessitas illa proveniret ab extrinseco ab initio, postea tamen fit necessitas intrinseca naturæ deficientis, et pericli-

102 Et quid si Tyrannus in odium fidei, auferat homini robusto, omnem alium cibum præter carnem.

Digitized by Google

tantis ob defectum alimenti quare haberet se sicut ille, qui ob carentiam alterius alimenti comedit carnes, ne pereat : jam enim in eo statu caret omni alio alimento, et parum videtur referre, quod hæc ipsa carentia proveniat a tyranno, vel ab alio casu fortuito, cum eodem modo transeat in necessitatem intrinsecam ipsius naturæ, quæ alimento aliquo indiget ad vitam, et eo deficiente lex ecclesiastica non obligat, nec comestio illa censetur obedientia tyranno exhibita, sed usus licitus cibi cessante legis obligatione. Cæterum in hoc casu puto specialem difficultatem, ut videbimus § sequenti num 111.

103 **Necessitas ab extrinseco duplex**

Hoc ergo supposito de necessitate proveniente ab intrinseco, dicendum restat nunc de necessitate ab extrinseco proveniente. Hæc autem rursus duplex esse potest. Prima est, quando tyrannus in contemptum legis ecclesiasticæ præcipit carnium prohibitarum esum, et nisi comedas, mortem minatur. Quo casu ex omnium sententia illicita est talis comestio. Ita supponit Sanch. dicto cap. IV n. 25, Coninch ubi supr. n. 53, et 54 et alii quos affert et sequitur Hurtado dict. disp. XLVIII § 100, nec excusaris protestans te non comedere carnes in contemptum Ecclesiæ, sed propter necessitatem ad vitandam mortem. Ratio autem est, quia licet lex hmana non obliget cum tanto detrimento ad sui observantiam materialem, semper tamen obligat ne contemnatur, sive hæc obligatio sit ab ipsamet lege, sive, quod verius puto, proveniat a lege divina, et naturali, eo quod contemptus ille sit intrinsece malus, et nunquam admittendus, in casu autem posito comestio in talibus circumstantiis continet legis ecclesiasticæ contemptum, cum non deserviat ad conservandam vitam, quatenus præstat alimentum, suppono enim alimenta alia non deesse, sed præcise quatenus est obedientia exhibita præcepto impio, et cooperatio principi religionem contemnenti, cui consentis ad vitandam mortem. Sicut ergo supra diximus, non licere usum alicujus signi urgente tyranno, qui illud præcipit in signum fidei negatæ, licet non urgente illo præcepto posses licite vestem illam, vel signum usurpare, quod de se non est determinatum ad significandam fidei negationem; ita de carnium esu dicendum est, quia licet extra eum casum licitus esset ad te occultandum, ut postea dicemus, vel ob alias causas : in eo tamen casu licitus non est, quia continet obedientiam expressam tyranno præcipienti religionis contemptum. Unde fortissimi Machabæi hujus obligationis conscii maluerunt atrocissima pati tormenta, et mortem crudelissimam, quam carnibus lege sibi prohibitis vesci tyranno id præcipiente, licet alias si nulli alii cibi suppeterent, potuissent licite iis vesci ad conservandam vitam, sicut et alii potuerunt sabbato præliari ad sese ab injustis aggressoribus defendendos, et David potuit panes propositionis sibi alias prohibitos licite in necessitate comedere.

Secunda ergo necessitas ab extrinseco esse potest, quando nullum urget tyranni præceptum cogentis carnes comedere, sed tamen transiens per loca hæreticorum, ubi omnes eas comedunt, tu etiam eas comedis, ne si abstineas, prodas te ipsum Catholicum, et ea de causa pericliteris. Quo casu P. Valentia II to. disp. VII qu. XV pun. 6 § 4, casu 4 dicit, id non licere in iis locis, in quibus ejusmodi abstinentia est veluti signum et tessera fidei Catholicæ. Alii tamen communiter, et verius id concedunt licere. Azor, Becanus, et alii, quos affert, et sequitur Hurtad. ubi sup. § 99, Sanchez dicto nu. 25 Coninch. dict. dub. III num. 50 et alii communiter. Ratio autem est, quia præceptum Ecclesiæ non obligat cum tanto detrimento. Præceptum autem divinum fidei, vel religionis tunc non intercedit : quia comestio illa nec secundum se, nec in iis circumstantiis est signum determinate significans fidei negationem, vel formalem contemptum præcepti; cum multi etiam Catholici carnes ex gula sine necessitate comedant, et cum possis morbo occulto laborare, quo a præcepto excuseris; quare licet alii suspicentur te esse hæreticum, id sine sufficienti fundamento judicabunt : Catholici vero, vel etiam hæretici, qui te Catholicum esse sciunt, judicabunt potius te id facere, ne te periculose prodas : quare sicut ob similem causam poteris breviarium non deferre, et officium divinum omittere, quando id sine periculo deferre non posses, ita poteris abstinentiam ecclesiasticam ob simile periculum omittere, cum neutra lex cum tanto periculo obliget.

Circa hoc notandum est primo Hurtadum, loco citato videri hanc licentiam limitare ad casum, quo, nisi carnes comedas, « adducaris in extremum vitæ periculum. » Alii tamen non videntur ita stricte loqui, nam Sanchez loquitur, quando si abstineant, « gravis damni periculum subeunt, ut car-

Digitized by Google

ceris, tormentorum, amissionis bonorum, vitæ. » Coninch generalius loquitur, dicens, id licere « ad vitandam grave periculum. » Ego quidem concedam, majus damnum requiri, quam sit illud, ob quod Ecclesiæ præcepta communiter non obligant : minus enim damnum sufficeret ad omittendum sacrum in die festo, quam ad esum illum carnium, qui in iis circumstantiis est signum aliquod, licet non omnino determinatum, falsæ religionis, ad quod licite usurpandum gravior causa requiritur propter fidei, et religionis observantiam, quæ ab omni specie mali nos abstinere cogit, et eo graviorem causam requiri diximus, quo signum illud minus habet indifferentiæ : non tamen puto requiri semper vitæ periculum, citra quod possunt alia timeri mala, quæ excusent, qualia sunt ea, quæ Sanchez attulit in exemplum.

06 ous in ibus icitus.

Unde secundo notandum est, in aliquibus casibus illum carnium esum non esse licitum, quos prudenter proposuit Coninch loc. cit. Primus est, quando quis ab omnibus præsentibus scitur esse Catholicus : tunc enim parum refert, quod videant ejus abstinentiam : secus esset, si aliqui soli id scirent, alii vero nescirent, a quibus merito timendum esset, ad quod sufficeret, si unus id nesciret, si ille æque posset nocere. Secundus casus est, quando solum timetur periculum irrisionis, quod levissimum malum est, et a viro Catholico potius reputanda sibi esset in honorem, quam in ignominiam. Tertius est, quando aliquo prætextu posses eam necessitatem vitare, prætexendo debilitatem stomachi, vel appetitum piscium, vel ovorum ; quo casu prætextus ille non esset contra fidem, etiamsi esset fictus, ut cum aliis notant Sanch. n. 24, et Hurtad. ubi supra; posset tamen esse mendacium veniale, nisi aliqua justa æquivocatione utaris. Quartus casus est, quando etiam sine superioris coactione, sodales hæretici sese mutuo invitant, et hortantur ad esum carnium in contemptum Ecclesiæ, vel ut probent an sit ibi aliquis Catholicus, qui non audeat eas comedere, quia circumstantia illa videtur determinare esum carnium ad significandam defectionem vel a fide, vel ab obedientia Ecclesiæ, ut probat Coninch ubi supra nu. 53 in fine. In quo minus caute loquitur Sanch. n. 25 dicens, eos non peccare, « nisi vel aliorum sit magna offensio, aut nisi exploretur, et tentetur eorum religio auctoritate publica : » nam ut vidimus, non excusantur etiam, quando tentatur auctoritate privata. Dixi tamen, eum *minus caute* locutum addens sine causa *li publica*. Nam in re fortasse non dissentit, cum statim subjungat, « vel inde religionis nostræ despectus oriatur. » Qui certe despectus oritur etiam in casu posito, quando a sodalibus experimento illo religio exploratur, et tentatur. Unde melius Castropal. dicto punct. XVII n. 10 addidit auctoritate publica, vel privata provocatum non posse licite carnes comedere.

§ III.

De Idolothytis, quando ea comedere sit licitum.

Difficultas peculiaris est de idolothytis, 107
seu cibis qui idolis immolantur, sive carnes sint, sive panis, sive fructus, sive alii cibi, sive etiam potus, de quibus comedere grande piaculum apud priscos Christianos æstimabatur, et peccatum contra religionem et fidem, eo quod comestio illa videretur continere cultum falsi Dei, cui cibus ille consecratus et immolatus erat. Loca Patrum videri possunt apud Justinianum in ep. I *ad Corinth*, c. VIII et cap. X. Maxime autem urgere videntur verba August. ep. CLIV, et lib. *De bono conjug.* cap. XVI, et lib. XXXII *Contra Faustum* cap. XIII, qui in universum videtur docere, fame potius pereundum esse homini Christiano, quam eos cibos comedat, si constet esse ex immolatis idolo. Cui doctrinæ consentire videtur S. Leo ep. LXXVII *ad Nicetam* c. VII, ubi interrogatus de captivis, qui apud gentiles de iis cibis comederant, respondet, « ut pœnitentiæ satisfactione purgentur, » et addit « sive hoc terror extorserit, sive fames suaserit, non dubitet abolendum, id est remittendum per cordis pœnitentiam : cum hujusmodi cibus pro metu, aut indigentia, non pro religionis veneratione sit sumptus. » Ubi videtur supponere peccatam intervenisse, alioquin non esset necessaria pœnitentia ad remissionem impetrandam.

P. Vasquez in I, II, disp. CLXII, n. 32, 108
putat illam Augustini sententiam rigidam esse in casu illo necessitatis, sicut et alii etiam censuerunt, ideoque ab illa discedendum, sicuti etiam videtur discedere

Digitized by Google

S. Thomas in IV, disp. XXXVIII, q. I, art. 4, quæstiunc. 3, ad III, his verbis : « Non tamen aliquis debet se dimittere fame mori, antequam cum scandalo idolatitium comedat : quia injiceret sibi manus, et sic cum malo pœnæ adjungeretur malum culpæ. » Ubi non solum in ea necessitate licitum esse putat, sed etiam necessarium ex præcepto naturali comedere talem cibum. Ad verba vero S. Leonis respondet Vasq. nu. 33, non loqui de extrema necessitate, sed de communi fame et indigentia, qua laborare solent mendici. Quam expositionem approbant P. Salas tract. XIV *de Legib.* disp. XI, n. 26, et P. Hurtado disp. XLVIII, § 83, qui tamen § 82, sententiam Augustini amplectitur, quia non dixit esse obligationem in extrema necessitate abstinendi ab iis cibis immolatis, sed per modum consilii laudavit talem abstinentiam in eo etiam necessitatis articulo.

109 **Sententia Auctoris.** Ego loquendo de re ipsa licitum existimo esum eorum ciborum non solum, quando alii cibi non suppetunt ad vitam conservandam, quo casu præmissa protestatione, ut supra de esu carnium diximus, licitus est; sed etiam quoties non est species cooperationis ethnicæ, vel cultus falsi Dei aut scandalum astantium, cum cibi ipsi de se indifferentes sint, nec extrinseca immolatio eos pravos effecerit. Quod non obscure colligitur ex verbis Pauli I *ad Cor.* c. VIII, 10 et cap. X, 27 ubi optime explicuit, quando et cur comestio hæc sit illicita, his verbis : *Si quis vocat vos infidelium, et vultis ire, omnes quod vobis opponitur, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam. Si quis autem dixerit hoc immolatum est idolis, nolite manducare propter illum qui indicavit, et propter conscientiam dico non tuam, sed alterius.* Ex quibus verbis colligitur clare, ipsam comestionem immolati de se non esse malam; alioquin in dubio non posset fieri, sed deberet examinari, et expelli dubium : posse tamen vitiari ex circumstantiis, hoc est, vel ratione scandali; propter quod dixit idem Apostolus cap. VIII, abstinendum esse ab iis cibis, quando infirmi scandalizantur. *Videte*, inquit, *ne forte hæc licentia vestra offendiculum sit infirmis, si enim quis viderit eum, qui habet scientiam in idolio recumbentem : nonne conscientia ejus, cum sit infirma ædificabitur ad manducandum idolothyta? et peribit infirmus in tua scientia frater, propter quem Christus mortuus est?* et in dicto cap. X, v. 22, ante verba supra relata dixerat : *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt : omnia mihi licent, sed non omnia ædificant, Nemo quod suum est, quærat, sed quod alterius.* Rursus vitiari potest comestio ex loco, tempore, et aliis, quæ ostendant illam fieri in cultum idoli; ideo enim Apostolus judicat abstinendum quando infidelis, qui te invitavit, dicit, cibum illum esse immolatum idolo; quia eo ipso videtur te invitare ad comedendum in cultum idoli; et tu videris invitanti consentire, quod in iis circumstantiis esset contra religionem. Unde celebratur merito die 28 Aprilis fortitudo Sanctæ Valeriæ martyris, et conjugis S. Vitalis, quæ cum ethnicis eam ad convescendum ex idolothytis invitantibus constanter dissentiret, crudeliter ab eisdem fustibus ibi cæsa gloriosissime obiit : nam in iis circumstantiis convivii acceptatio non poterat præscindere a cultu saltem apparenti falsi Dei. Videatur Coninch disp. XV, dub. III, num. 54, qui bene, et breviter id explicat.

Quod vero attinet ad Augustinum supra 110
adductum, qui videtur dicere, satius esse fame perire, quam edere cibos immolatos idolis, ego non credo, ipsum locutum de cibis illis materialiter, sed formaliter, ut idolothytis, id est, vel in cultum idoli, vel certe in iis circumstantiis loci, temporis, etc. in quibus apparere possit, quod fiat in cultum idoli neque enim in illis locis ex professo de hoc agit, sed solum obiter, atque ideo videtur loqui de iis cibis, quatenus, et prout prohibiti erant : constat autem ex dictis, nunquam fuisse a fidelibus creditam prohibitionem universalem, sed in certis circumstantiis, prout a Paulo edocti fuerant. Quam explicationem approbat etiam Hurtado in præsenti disp. XLVIII, § 60 et 82; licet postea disp. CLXXIII *de charitate* § 28. dicat, timere se, ne alicui subdura videatur ea interpretatio, mihi tamen videtur verissima, quia licet Augustinus id non explicuerit per verba formalia, id fecit, quia supponebat ut certum id quod apud fideles certum semper fuerat, prohibitionem illorum ciborum non esse universalem, quare afferens in exemplum illos cibos, locutus est de iis, ut prohibitis, nempe in eo casu, quo eorum esus erat prohibitus : sicut qui nunc diceret, resistendum esse hæretico cogenti te ad esum carnium, intelligi deberet non de quolibet, sed de esu carnium prohibito in certis diebus; sic ergo de esu idolothyti loquitur Augustinus non

Digitized by Google

universaliter, seq pro eo casu, in quo ob circumstantias prohibitus erat. Quo etiam sensu loquitur S. Leo supra adductus supponens captivos illos peccasse comedendo cibos immolatos, qui nimirum in iis circumstantiis comederant, in quibus redundabat in cultum idolorum externum, licet id ob terrorem, vel etiam ob famem non tamen extremam, id fecerint, et idcirco peccatum minus grave fuerit.

11 tentia .ugust. ipso io pendum tius ; quam ntur es immolatæ, ntelligenda.

Restat tamen adhuc difficilis Augustini sententia : cur enim etiam in ipso idolio pereundum est potius fame, quam edantur carnes immolatæ, cum prohibitio non sit pro illo necessitatis articulo ? Adhuc tamen sententia Augustini videtur posse defendi, intelligendo nimirum eam in casu, quo comestio talibus sit vestita circumstantiis ; ut non possit a cultu idoli saltem secundum apparentiam separari ; qui casus contingere potest, quando, ut dicebamus § præcedenti, tyrannus omnem alium cibum fideli prohiberet, ut eum cogeret ad idolothytum edendum, vel fame moriendum : quo casu laudabile, imo et necessarium videtur eo cibo abstinere, neque enim tunc fidelis se occidit, sed occiditur a tyranno alios cibos prohibente. Tunc enim cibus ille immolatus fideli oblatus non sufficeret solus secundum se ad vitandam mortem, si alii cibi postea non darentur, sed ad protrahendam brevi spatio vitam; quare si deservit ad vitandam mortem, non est propter suam efficaciam intrinsecam, sed quia comestio illa movet tyrannum ad concedendos postea alios cibos. Ad hoc autem non movet, nisi quatenus continet obedientiam sui imperii, et per consequens cultum aliquem externum idoli. Non est ergo obligatio naturalis comedendi illum cibum, cum ille non sit medium necessarium ad vitam, nisi quatenus movet tyrannum per obedientiam exhibitam, sub qua ratione eligi non potest licite illa comestio. Sed neque etiam est obligatio comedendi ad protrahendam brevi illo tempore vitam, cum non teneamur cavere ab iis, quæ brevem aliquam accelerationem mortis afferre possunt, ut suppono, et dixi late tom. I *de Justit. et jure*, disp. x, sect. I, nec etiam procurare ea media, quæ brevem prorogationem vitæ afferre possunt. Præsertim quando medium est tale, et in iis circumstantiis, in quibus tantam mali speciem, et religionis nostræ contemptum afferre videtur, prout in iis circumstantiis afferret comestio illa, quam omnes interpretarentur oriri ex desiderio non solum protrahendi vitam brevi illo tempore, sed conservandi illam acceptis a tyranno aliis cibis. Unde legimus cum laude in Romano martyrologio die 5. Julii, factum gloriosum Beatæ martyris Cyrillæ, quæ ardentes carbones cum thure super manum positos diu tenuit, ne prunas excutiendo thus obtulisse videretur, qua de causa sævissime laniata gloriose occubuit : quia nimirum, licet projectio carbonum secundum se non esset cultus falsi Dei ; in illis tamen circumstantiis, quibus ad eum finem manui impositi fuerant, poterant a gentilibus pro signo accipi, et non erat obligatio vitandi breve illud tormentum cum dispendio ludibrii, quod religioni oriri poterat, præsertim corpore toto statim ad mortem usque laniando ; imo apud Eusebium lib. IX, cap. XII, refertur tanquam memoria æterna dignum facinus nobilium duorum juvenum, qui cum comprehensi simulacris immolare cogerentur, dixerunt ; ducite nos ad aras. Et cum adducti fuissent, manus suas ardenti igni superponentes, si subtraxerimus, inquiunt, sacrificasse nos credite, et quoadusque caro omnis in igne deflueret, immobiliter perdurarunt. Certe ii ad experimentum ejusmodi non tenebantur postquam tamen illud pro signo fidei retentæ, vel abjectæ statuerunt, facile persuadere sibi potuerunt, non posse se ab illo signo recedere etiam cum manus jactura ; sicut et alius linguam sibi dentibus abscidit, ut meretricem a se expelleret lascive provocantem et amplexantem, quam ligatis manibus aliter fugare, vel fugere non poterat, quamquam et ii omnes peculiari Dei instinctu moti credi possunt ad id faciendum. Nobis satis est, Augustinum posse intelligi suppositis terminis habilibus ; quando scilicet esus immolatorum in his circumstantiis separari non potest a contemptu veræ religionis, nec conducere potest ad mortem vitandam, nisi prout talem contemptum significat, et ideo movet tyrannum ad alimenta alia non neganda, ut dictum est.

§ IV.

De ritibus, et cæremoniis falsi cultus, quomodo illicite usurpentur.

Restat agere de aliis actionibus, quales

112 sunt ritus, et cæremoniæ alicujus falsæ sectæ, an, et quomodo illicitum sit eis uti; de quibus imprimis certum est in genere loquendo, hunc usum esse illicitum et intrinsece malum, quoties continent negationem explicitam veræ religionis, et fidei. Cum enim negatio hæc semper sit intrinsece mala, idem dicendum erit de actionibus, quæcumque sint, in quibus talis negatio continetur. Unde idem dicendum est, quoties occurrit obligatio confitendi fidem : tunc enim usurpare prædictos ritus, quibus saltem occultatur confessio debita fidei, erit etiam illicitum ad minus propter omissionem confessionis tunc debitæ.

113 Rursus habenda est præ oculis distinctio supra explicata de actionibus, aut signis habentibus, vel non habentibus determinatam significationem falsæ fidei, sive ex se, sive in his circumstantiis. Si enim actio sit talis, ut etiam hic et nunc non sit determinata ad talem significationem, jam diximus supra, quomodo aliquando ex gravi causa, vel gravissima possit licite usurpari. Nunc ergo solum agimus de ritibus, et cæremoniis determinate significantibus cultum falsæ religionis : in quo etiam sensu hanc quæstionem intelligendam dixit P. Suarez in præs. disp. XIV, sect. IV, nu. 2. De hujusmodi itaque ritibus certum videtur apud omnes, quod non liceat eos usurpare formaliter, hoc est, ex animo exercendi falsum cultum : hoc enim vel supponeret defectum internum veræ fidei, quem defectum vellet aliquis manifestare exterius per illum ritum, qui esset propriissimus actus infidelitatis : vel certe, licet interius non negaret fidem, vellet tamen exterius talem negationem significare, et per consequens esset negatio fidei externa, quæ in nullo casu potest esse licita, ut constat ex superioribus.

Sententia Adriani affirmans id aliquando licere.

Tota ergo difficultas est de his ritibus, et cæremoniis materialiter acceptis, ita ut aliquis, quando non urget præceptum fidei confitendæ, utatur illo ritu externo materiali ad occultandam fidem suam ex causa gravissima, non tamen cum animo exercendi ritum illum, ut talis ritus est, sed solum illam actionem materialem v. g. suscipere circumcisionem, non quidem quatenus est ritus Judaismi, vel Mahometismi; sed quatenus est mortificatio carnis, licet in his circumstantiis appareat exterius suscipi in gratiam Judæorum, vel Mahometorum.

Et quidem quæstio hæc videtur ex doctrina superius tradita sufficienter definita, sed tamen propter aliquorum sententiam, et eorum argumenta, quorum aliqua peculiarem difficultatem habent, ut videbimus, oportet eam in particulari examinare. Est ergo sententia Adriani in IV tr. *de Baptismo* q. I, art. 1, ad 5, affirmans id aliquando licere, si fiat ex gravi causa et sine scandalo, et retenta fide interna, et sine animo exercendi cultum, sed solum ex simulatione, et quando non est necessaria ex præcepto fidei confessio : in quo sensu Adriani sententiam intellexerunt alii scholastici, et eam non esse improbabilem significat Valentia in præs. disp. I, q. III, pun. 2. Quare minus bene P. Hurtado in præs. dicta disp. XLIX, § 61, putat non esse discrimen de re ipsa inter Adrianum, et alios theologos, eo quod Adrianus loquatur de usu harum rerum licito tunc solum, quando in his circumstantiis potest ejus significatio a simulatione præscindi. Sed revera Adrianus non loquitur solum in eo casu, sed quando circumstantiæ tales sunt, ut eam significationem talem determinent, prout gestus, et actiones David coram rege Achis determinate significabant furorem et amentiam, et constat ex exemplis, quæ affert in toto illo articulo : et in eodem sensu videtur eam sententiam approbare Lorca in præsenti disp. XXIV, num. 7.

114 Cæterum hæc sententia sic intellecta merito ab omnibus rejicitur, quos referunt et sequuntur, Suarez loco citato, et lib. VI *Defensionis fidei* cap. IX, et lib. IX *de Legibus* cap. XVII, Vasq. in 1, 2, disp. CLXXXII, cap. V. Sanchez lib. IV *in decalog.* cap. IV, num. 14. Coninch. in præsenti disp. XV, dub. III, nu. 39, et alii communiter, quorum aliqui gravi nota contrariam sententiam efficiunt. Suarez enim in præsenti loco citato dixit, eam singularem esse, et in re morali posse esse perniciosam. Turrianus in præsenti disp. XXXV, dub. V, §. *Sed contrariam*, dicit hanc conclusionem habendam esse ut certam absque ulla dubitatione. Castro Palao tract. IV, disp. I, punct. 16, nu. 3, dicit, contrariam non esse probabilem, et hanc esse omnino certam. Aliqui eam reducunt ad errorem damnatum illorum qui dicebant licite negari fidem ficte in tormentis ad ea vitanda. Sed vere differt longe ab ea sententia : fatetur enim non posse eo casu negari fidem exterius; imo

Digitized by Google

nec quoties interrogat tyrannus, quia tunc debemus positive fidem confiteri.

Probatur primo ex Patribus, qui simulationem illam in cultu externo falsæ religionis semper, et universaliter reprobant, et execrantur. Origenes hom. VIII *in Exod.* posita distinctione veræ et simulatæ adorationis, subdit : « Utrumque resecat sermo divinus, ut neque affectu colas, neque specie adores. » Cyprianus epist. XXXI, sive clerici Romæ existentes, quorum est illa epistola. « Non est, inquiunt, immunis in scelere qui vult videri propositis adversus evangelium, vel edictis, vel legibus satisfecisse, nam hoc ipso jam paruit, quod videri paruisse se voluit : » Chrysost. hom. XXV *in Matth.* in imperfec.: « Si tibi inquit, tantum Deus cor creasset, sufficeret tibi fides cordis, nunc autem os tibi creavit Deus, ut corde credas, et ore confitearis : » Et videtur non loqui de eo solum, qui a magistratu interrogatur, quo casu præceptum confessionis fidei urget, sed etiam de eo, qui invitatur a sodali, quo casu minimam etiam actionem externam, quantumcumque alias licitam, et indifferentem condemnat : « Si quis, inquit, tibi dicat, non manduces idolothytum, sed aspice tantum ad idola, quomodo speciosa sunt : si aspexeris provocatus, oculis tuis negasti Christum. Non quia aspicere idola aliquid sit, sed quia invitatus aspicis, peccas. » Et idem postea explicat in auditu, odoratu, gustu, tactu, et de sola fictione comedendi de immolato. Verba Chrysostomi videri possunt apud Suarez, qui ad longum ea refert dicto lib. VI *Defensionis fidei* cap. IX, n. 24, ubi alia Patrum loca congerit.

Probant aliqui ratione, ex eo quod actio illa externa haberet malitiam mendacii perniciosi, quod non minus rebus ipsis, quam verbis committi potest. Hæc tamen ratio difficilis est; quia mendacium in rigore et proprie, non fit, nisi locutione. Possumus autem rebus quibuslibet uti, sine eo quod loquamur : nam licet significemus sensum nostrum, non tamen semper per modum locutionis, quæ est ordinatio mentis nostræ ad alium, quæ ordinatio separari potest a quibuslibet aliis signis : licet non possit separari significatio determinata in aliquibus circumstantiis.

Melius ergo probatur primo ex absurdis, quia sequeretur, posse fidelem licite exercere actus omnes, et ritus externos sacrilegos, adorationis, thurificationis, et reverentiæ coram idolis, ritus item hæreticos, et Mahometicos, saltem quando non est obligatio fidem confitendi, sed potest ea licite occultari, ad quam melius occultandam utile certe esset exercitium illorum rituum: quæ omnia ex se satis absurda apparent, et contra sensum omnium fidelium. Unde probatur secundo ex doctrina Pauli supra adducta, quod non liceat vesci idolothytis, quando fidelis invitatur ad ea comedenda in honorem idoli, aut quando ex circumstantiis apparet ad eum finem comedi. Imo idem diximus de esu carnium in quadragesima, quando ab amico hæretico ad probandam tuam religionem ad esum invitaris, quia tunc significat determinate contemptum religionis catholicæ, et sic de aliis. Tertio probatur hoc ipsum ex doctrina generali Patrum, et theologorum, quod ritus Judaici nunc prohibiti sint, nec possint licite exerceri, quando apparet fieri in cultum legis Mosaicæ, quale esset offerre sacrificia legis antiquæ, comedere agnum paschalem ritu illo in lege præscripto, et alia similia, nec etiam ad occultandam fidem, vel ad conciliandum neophytum, ut tanquam ex fide certum tradit cum Augustino Suarez lib. IX *de Legibus*, cap. XIV, n. 6, et alii communiter. Quarto probari potest ex Brevi Pauli V misso ad Catholicos Angliæ de quo inferius dicemus, quo declarat, illicitum omnino illis esse in his circumstantiis templa hæreticorum adire, eorum conciones frequentare, et precibus, ac ritibus interesse; quia nimirum hæc omnia in his circumstantiis significant cultum hæreticæ religionis. Denique ratio a priori est, quia licet hæc non sit locutio, et negatio fidei per locutionem, sunt tamen signa determinate significantia fidei negationem. Malitia autem vocum, quibus fides negatur, consistit in ea significatione determinata, ut supra vidimus, ex qua sequitur dedecus veræ religionis, et irreverentia contra divinam veracitatem et auctoritatem, quæ tota malitia in his etiam signis, et ritibus invenitur, et ideo non potest ullo alio pietatis, aut commodi motivo honestari.

Pro sententia Adriani supra relata sunt 118
Adriani argumenta solvuntur.
aliqua argumenta, in quorum solutione difficultas tota hujus controversiæ posita est. Primo arguitur ex quarto Reg. c. V, ubi Naaman ad fidem veri Dei conversus petiit ab Eliseo licentiam, ut quando necesse esset regem suum ad templum idolorum comi-

Digitized by Google

tari, posset genuflectere, et adorationis gestum ficte exhibere, cui Eliseus respondit, *vade in pace*, quasi simulationem illam ut licitam approbans. Ad hoc breviter respondetur, aliquos velle, verba illa Elisei non continere approbationem, sed meram permissionem illius mali ad vitandum aliud majus malum, eo quod Naaman propter debilitatem suam facile a fide suscepta retraheretur, si Eliseus nollet ei permittere quod petebat, ita Valentia, et Lorca locis supra citatis. Quam solutionem confirmat idem Valentia ex verbis, quæ dixit Naaman
IV, *Reg.* V, 18. ad Eliseum : *Hoc solum est, de quo depreceris Dominum pro servo tuo : quando ingredietur Dominus meus templum Remmon, ut adoret ; et illo innitente super manum meam, si adoravero in templo Remmon, adorante eo in eodem loco, ut ignoscat mihi Dominus servo tuo pro hac re. Qui dixit ei. Vade in pace.* Unde colligitur Naaman putasse illud esse peccatum ; alioquin non deprecaretur veniam illius : si autem non erat peccatum, debuisset Eliseus docere illum, et auferre conscientiam erroneam : verba ergo illa non fuerunt approbatio, sed mera permissio, vel potius promissio orandi Deum, ut ignosceret ei hoc peccatum, quod solum Naaman ab eo petierat.

119 Aliis tamen hæc solutio displicet, Abulensi, Cajetano, et aliis, quos refert, et sequitur Suarez in præsenti dicta sect. IV, n. 8, quod probari potest retorquendo argumentum pro ea adductum : quia si genuflexio illa æstimabatur ab Eliseo intrinsece mala, et illicita, non poterat dicere, *Vade in pace*, nec veram pacem promittere peccatori obstinate volenti perseverare in suo crimine, sed debuisset malitiam ostendere, et exhortari ad eam fugiendam, jam enim Naaman erat in mala fide, cum veniam peteret illius peccati, quare magis ei necessaria erat exhortatio, quam permissio, et condescendentia, qua magis in peccato confirmaretur. Verius ergo est, quod Naaman licite potuerit genuflectere cum rege genuflectente, eo quod genuflexio illa non esset signum adorationis, sed cultus regi exhibitus, cujus manum sustinere de more non poterat, si rege genuflectente, Naaman rectus staret, sed debebat se inclinare, ut manum regiam sustineret, qui erat cultus solum civilis erga regem, non religiosus erga idolum. Quam interpretationem ultra supra adductam, sequuntur etiam Sanchez lib. II *in Decalog.* cap. IV, nu. 14, et lib. I, cap. VII, nu. 21, Castropal. d. punct. 16, nu. 4, Coninch. d. disp. XV, nu. 46, qui bene advertit, verbum *adorandi* in Hebræo explicari verbo non significante cultum, sed solum incurvare se corporaliter, Quam expositionem alii communiter amplectuntur, et possumus confirmare solvendo difficultatem contra eam propositam, ex eo quod Naaman deprecaretur veniam hujus peccati ; supponebat ergo id fore illicitum, quam conscientiam erroneam Eliseus ei non abstulit, prout debuisset auferre, si actio licita fuisset. Ad hoc inquam, respondere possumus, retorquendo argumentum, quia si Naaman putabat illud fore peccatum, quomodo petebat veniam illius peccati, cum sit impossibilis remissio peccati, cujus iterum denuo committendi propositum perseverat, prout in Naaman perseverabat ? illa ergo venia, quam petebat, non erat proprie remissio, sed licentia, ut impune fieret, et ut sibi non imputaretur ad culpam. Eliseus autem videns, id non esse illicitum in iis circumstantiis, in quibus omnibus jam constare debebat Naaman non esse cultorem idolorum, sed veri Dei, merito respondit *Vade in pace*, hoc est, noli hac de causa turbari, quia hoc tibi Deus non imputabit ad culpam. Nec necesse fuit explicare, quod actio de se non erat mala, et ad quam nulla requirebatur specialis Dei licentia : satis erat pacare ejus conscientiam in eo actu, ut jam sine peccati scrupulo operaretur : sicut si aliquis valetudinarius dubitans de obligatione recitandi officium, peteret a summo Pontifice, ut sibi ignosceret, si in eo statu non recitaret, posset Pontifex eum pacare, dicendo *Vade in pace*, licet ei non explicaret pacis causam, nempe, vel ex eo quod præceptum ex se non obligaret, vel ex dispensatione nova ei concessa : sic Naaman dubitabat, nec sine aliquo fundamento, an genuflexio illa foret licita, et desiderabat licentiam genuflectendi : Eliseus autem prudenter respondit verbis sufficientibus ad ejus conscientiam pacandam, nec necesse erat explicare, unde proveniret ea permissio, hoc enim parum ad quietem, et pacem interrogantis referebat.

Secundo ergo arguitur ex facto Jehu IV, *Reg.* X, 18, qui ut posset omnes prophetas Baal occidere, finxit se velle cum illis sacrificium offerre, dicens *Achab coluit Baal parum, ego autem colam eum amplius*. Et iterum

Digitized by Google

congregatis ministris dixit: *Sanctificate diem solemnem Baal.* Quod factum videtur Deum laudasse, et approbasse dicens. *Quia studiose egisti, quod rectum erat, et placebat in oculis meis,* etc. Hoc tamen argumentum, si aliquid probat, probaret etiam negari posse licite fidem verbis, et non solum usurpando ritus externos : nam Jehu verbis etiam videtur professus cultum falsæ religionis, dicens : *Ego autem colam eum amplius,* quibus verbis videtur se cultorem profiteri Dei falsi.

Communis responsio est, non opus esse excusare Jehu a peccato gravi in verbis illis, hominen iniquum, qui alia postea graviora scelera in Deum commisit, quæ in ipso textu referuntur. Quamvis autem Deus temporali præmio remuneraverit, quod bene gessit occidendo ministros Baal, et extinguendo domum Achab juxta voluntatem Dei : non tamen approbavit verba illa, quæ dixerat : unde non dixit Deus : *Quia bene locutus es, sed quia studiose egisti, quod rectum erat,* etc. facta ejus commendans, non verba falsum cultum significantia. Ita cum S. Thom. infra qu. CXI, art. 1, ad 2, Cajetano, et aliis respondent Suarez in præsenti dicta sect. IV, num. 9, Castro Palao dicto num. 4, Hurtado disp. XLVIII, § 51, et alii communiter: et habent pro se Augustinum tom. IV, lib. *Contra mendacium*, c. II.

Hæc tamen responsio, ut verum fatear, mihi difficilis apparet : et contrarium supponit omnino Abulensis in eum locum *Regum* qu. XXV, probans illud ad summum fuisse peccatum veniale mendacii officiosi, nec S. Thom. loco citato dixit, fuisse peccatum grave, sed peccatum, vel mendacium, a quo mendacio non est necesse excusare hominem vitiosum. Et quidem id, quod cum Cajetano ponderant hi auctores, Deum non dixisse, *quia bene locutus es, sed quia studiose egisti* etc. parum juvat : quia Jehu non solum protulit illa verba, sed fecit adornari sacrificium, et ad illud offerendum convocavit sacerdotes Baal, et alios, prout reipsa obtulerunt, quæ non erant mera verba, sed facta. Aliunde vero, si Jehu damnemus peccati mortalis in verbis illis, non facile erit defendere verba fere similia quæ ad bonum etiam finem confundendi postea gentiles dixerunt sæpe plures Sancti martyres: quorum fidem commendat, et celebrat universa Ecclesia, ut constat ex eorum gestis, in quibus non rara ejusmodi exempla occurrunt: sic enim legimus in Breviaro Romano de S. Apollonia, quod comprehensa jam ut combureretur pro fide, paulisper quasi deliberans stetit, ut ex gentilium manibus elapsa ipsamet sponte sua sese in rogum injiceret : quæ dissimulatio deliberationis significare quidem poterat formidinem, et dubium internum circa fidem, et cultum veri Dei retinendum. Præsertim cum referente Dionysio Alexio, apud Surium in *Vita S. Apolloniæ* die 9 Februarii, verbis etiam suam perplexitatem significaverit, dicit enim, « quod paululum temporis ad deliberandum pacata stetit. » Clarius autem locutus fuit S. Julianus martyr illustrissimus, qui, ut ex antiquis gestis refert idem Surius die 9. Januarii, cum a præside invitaretur, ut cum sociis suis veniret ad templum præter solitum apertum, et solemni pompa ornatum, ut sacrificium diis offerret ; respondit : « Quando quidem hortaris, ut omnibus in unum convenientibus, diis vestris immolemus : id quidem facere non piget. Nam ideo semper distulimus, ut in hoc templo mirabili magnum sacrificium cunctis cernentibus immolaremus, » quod quidem dixit, ut eventus probavit, ut sacerdotes, et gentiles innumeros illuc ea occasione convenientes templum ejus ratione corruens cum magna gentilismi jactura comprimeret. Eodem modo locutæ sunt Sanctæ illæ septem mulieres martyres, de quibus in actis S. Blasii apud eumdem Surium ex Metaphraste, tertia Februarii narratur, quod invitatæ a præside ad sacrificandum dixerunt: « Si vis, ut diis tuis sacrificemus, eamus prope lacum, nos autem cum abluerimus vultus nostros in lacu accedemus, et eis sacrificabimus. » Quo cum venissent, idola omnia eo fine illuc allata in lacum projecerunt. Denique quod plus est, similia fere verba cum laude, et commendatione referuntur lib. II *Machab.* cap. VII, 25 , prolata a fortissima et sanctissima illa femina martyre, et sanctorum septem fratrum Machabæorum matre : quam Rex ante adolescentioris mortem *vocavit, et suadebat ei, ut adolescenti fieret in salutem,* nempe suadendo filio, ut patriam legem desereret. *Cum autem multis eam verbis esset hortatus, promisit suasuram se filio suo.* Cui tamen patria lingua contrarium suasit, et perseverantiam in fide. Et quamvis non promiserit fortasse explicite consilium mutandi religionem, sed solum consilium in genere utile ad salutem : negari tamen non potest,

Digitized by Google

quod verba illa juxta mentem Regis potentis intelligerentur de consilio infidelitatis : diximus autem supra non posse tyranno urgente, voces a fidelibus usurpari, nisi juxta sensum interrogantis, quia talis amphibologia in fidei confessione damnabilis est. Hæc ergo, et alia similia sanctorum martyrum exempla, si excusanda sunt a peccato gravi, prout excusanda videntur, non apparet, cur excusari non possint verba Jehu, quæ etiam ex fine extirpandæ idolatriæ dicta fuerunt, ut eventus ipse quam primum manifestaturus fuerat.

123 Quod rursus ex ipso sacro textu confirmari non leviter potest : quia in iis omnibus, quæ Jehu fecit, comitem sibi adhibuit Jonadab filium Rechab, virum sanctissimum, ut fatentur interpretes, et vitæ apud Hebræos austerissimæ auctorem, ac legis zelo flagrantem ; hunc autem Jesu sibi in via occurrentem assumpsit secum in currum suum dicens : *Veni mecum, et vide zelum meum pro Domino : et impositum in curru suo duxit in Samariam :* ubi illa omnia dixit, et fecit. Non est autem credibile, quod vir sanctus permitteret regi fraudes illas, et insidias ad perdendos ministros Baal, si essent illicitæ, et continerent injuriam gravem veræ religionis.

124 Duo itaque in Jehu reprehendi videbantur, nempe , quod sacrificii superstitiosi auctor fuerit, ad illudque invitaverit, et quod promiserit se majorem cultum Baal exhibiturum. Quod attinet ad primum, late eum defendit Abulensis ut supra quæst. XXXII, probans, solum se permissive habuisse, permittendo, ut iis, qui in occulto Baal colebant, possent id publice facere, ut hoc nimirum modo detegerentur, et occiderentur. Nec enim alios ad sacrificium vocavit, nisi sacerdotes et cultores Baal ; imo diligentissime curavit, ne quispiam alius admisceretur, sed illi soli, qui antea Baal ministrabant et serviebant. His autem nullum scandalum dabat, cum jam ipsi in occulto facerent, quod ibi in publico profitebantur ; erat enim vocatio, quasi conditionata, id est, si Baal colitis, colite in publico : quæ vocatio non incitabat absolute ad malum, cum possent adhuc a Baal recedere, et converti ad Deum, sed ex suppositione, quod determinati essent ad malum, consulebat minus malum, nempe sui manifestationem, per quam posset coercere, et impedire a longiori perseverantia, atque etiam mortis metu in illo extremo articulo ad Deum converti.

Quod vero attinet ad secundum de verbis, et promissione promovendi cultum Baal, cum verba omnino similia dixerint sancti martyres supra commemorati, et præcipue S. Julianus, qui ea verba usurpavit ad eumdem finem perdendi sacerdotes cum idolorum templo, omnes debemus ea verba a sacrilegii crimine excusare, ne sanctissimos viros ejus criminis reos fateamur. Pro quo possumus considerare, ea verba in rigore non continere fidei negationem, nec etiam cultum idoli : nam qui promittit se negaturum fidem, vel exhibiturum cultum idolis, in rigore nondum fidem negat, aut colit idola, sed ad summum significat se habere animum id postea faciendi ; sicut qui promittit se ingressurum religionem, et facturum in ea professionem nondum promittit castitatem, aut obedientiam, etc. sed significat animum ea omnia postea promittendi. Non est autem eadem irreverentia significare animum negandi postea fidem, aut cultum veri Dei, quem tamen modo non negas, quæ esset, si actu negares fidem, vel cultum veri Dei. Sicut non est eadem malitia , si significes te cras commissurum aliquod peccatum, ac si nunc illud committeres : sic enim multi sancti ex causa gravi, et ad bonum finem significaverunt ficte animum committendi aliquod peccatum ; ut S. Ambrosius, qui ut episcopatum fugeret jussit adduci meretricem in domum suam, ut significaret animum turpiter peccandi, et S. Edemundus feminæ se ad turpitudinem provocanti condixit horam et locum, ut ad se voti compos futura veniret, quam postea vestibus superioribus spoliatam virgis acriter flagellavit, et ad saniorem mentem reduxit, ut refert Vincentius Belvacensis in *speculo historiali* lib. XLI, cap. LXXI. Similiter S. Abraham Eremita, ut neptem suam in prostibulo peccantem ad pristinam vitæ sanctimoniam evocaret, vestibus militaribus indutus eam a præfecto hospitii ad concubitum petiit, et cum ea laute cœnavit, quam postea solus cum sola remanens ad pœnitentiam convertit, ut ex S. Ephrem, et aliis refert Surius in vita ejusdem Abrahæ die 16 Martii, et sic de aliis, quibus ex gravi causa, et ad finem pietatis licuit fingere voluntatem peccandi, quæ significatio non contrahebat malitiam ipsius peccati, ut constat. Sic ergo potest dici, quod ex causa gravissima concernente fidem ipsam, et religionis

Digitized by Google

augmentum, non sit aliquando contra fidei, aut religionis obligationem, fingere animum peccandi postea contra ipsam fidem, nam in rigore, ut dicebam, qui illum animum significat, non negat fidem nec colit idola : sicut qui promittit conversionem ad fidem vel reductionem futuram ad Ecclesiam, adhuc non est fidelis, vel obediens Ecclesiæ, sed manet adhuc hæreticus, vel schismaticus : donec impleat promissum. Quare sicut potest stare propositum credendi postea fidem, cum hæresi actuali præsenti, propositum pœnitentiæ, et diligendi postea Deum super omnia, cum peccato actuali mortali præsenti; sic potest stare propositum, et promissio discedendi postea a fide cum actuali fide interna, et externa ejusdem confessione, et potest aliquis dicere, ego nunc credo cum Ecclesia, sed post annum ab hac fide in tui gratiam discedam. Quamvis autem, qui ostendit propositum discedendi postea a fide, videatur significare simul infirmitatem suæ fidei præsentis, vel dubium illius, atque etiam quod nunc etiam fide vera caret, unde qui audit propositum colendi postea falsum Deum, posset arguere, quod jam discesserit a fide, sed tamen in rigore ille alius id non dicit, nec negat nunc fidem, sicut nec colit nunc idolum, sed dicit, se habere propositum id postea faciendi, ut fatetur Thomas Sanchez lib. II *in Decal.* cap. VIII, n. 22. Quare sicut diximus supra, posse aliquem ex gravi causa usurpare vestem, vel aliud signum, unde alii facile possunt colligere ipsum esse infidelem, quando tamen signum illud non est omnino determinatum ad eam significationem, nec involvit etiam implicite negationem fidei, vel cultum falsæ religionis : ita ex simili causa, videtur posse significare ficte propositum negationis futuræ, vel falsi cultus futuri : cum totum id non significet determinate negationem, vel carentiam præsentem fidei , nec involvat cultum actualem falsæ religionis, nondum enim colit idolum, qui solum dicit se id postea facturum, sicut nondum præstat obedientiam Pontifici, qui promittit solam reductionem suam ad fidem post annum futuram ; et hoc pacto excusari videtur, quod sancti illi martyres dixerunt ad finem optimum, et ad procurandum majorem fidei honorem, qui ex sua simulatione resultare debebat, quod si illi hac via excusantur, non apparet, cur verba etiam Jehu, quæ non fuerunt ab iis diversa, eodem modo excusari, et defendi non possint a malitia sacrilegii.

Dices retorqueri posse argumentum ab exemplo adducto dilectionis Dei : nam licet 125
ille, qui actu diligit creaturam supra Deum, dum mortaliter peccat, possit simul habere, et sæpe habeat tunc propositum agendi postea pœnitentiam, et per consequens diligendi Deum super omnia, non tamen potest e contra ille, qui nunc diligit Deum super omnia, habere simul propositum diligendi postea creaturam supra Deum ; hoc enim propositum actuale repugnat cum actuali dilectione Dei super omnia, ut constat : ergo licet possit stare hæresis actualis cum proposito conversionis futuræ, et amplectendi postea veram fidem ; non tamen poterit stare vera fides actualis cum proposito illam postea deserendi, atque ideo, qui illud propositum significat, eo ipso implicite dicit, se jam nunc carere vera fide, quod est fidem actu negare saltem exterius, et ficte, quod nullo casu licitum est.

Responderi potest negando consequen- 126
tiam ; in hoc enim differre videntur actus dilectionis Dei super omnia, et actus fidei, quod ille non possit esse cum actuali proposito peccandi postea mortaliter, quia excludit omne peccatum mortale actuale, si quidem propositum illud peccandi postea mortaliter, est jam nunc peccatum mortale præsens, et affectus præsens ad peccatum futurum, qui affectus repugnat ex objecto cum affectu erga Deum super omnia, qui affectus includitur in ipso actu charitatis. At vero actus fidei præsens non videtur habere hanc repugnantiam ex objecto cum proposito hæresis futuræ post annum ; quia actus fidei non est amor fidei super omnia, sed est assensus intellectus, quo nunc intellectus credit hoc objectum magis quam omnia alia objecta contraria, quem assensum nunc præstat intellectus ex imperio voluntatis, sed tamen voluntas solum imperat assensum præsentem nihil præscribens de futuro, nec intellectus credit pro tempore futuro, sed nunc asserit hoc esse verum, et se magis hoc credere, quam reliqua omnia contraria ; quod totum ex objecto non videtur repugnare cum proposito credendi contrarium post annum. Nam etiam ex objecto repugnat credere nunc determinate aliquod objectum assensu etiam probabili, et simul credere determinate contrarium assensu etiam probabili, cum neque probabiliter possim affirmare simul assensu

Digitized by Google

determinato duo contradictoria : et tamen non repugnat ex objecto, quod nunc amplectaris unam sententiam probabilem, et ei præstes assensum internum ex imperio voluntatis, et tamen habeas propositum mutandi postea sententiam , et amplectendi contrariam etiam sine novo motivo, aut argumento ex parte intellectus, sed solum in gratiam amici, si id petierit : quia affectus voluntatis præsens, licet efficaciter imperet hunc assensum, non tamen super omnia, sed quem facile mutabis postea in gratiam amici. Sic ergo licet assensus fidei præsens non possit stare cum assensu contrario, nec cum dubio, aut formidine præsenti circa suum objectum ; non tamen videtur ex objecto repugnare cum proposito desistendi postea ab hoc assensu, etiam nullo novo motivo contrario intellectuali apparente, sed solum in gratiam amici, vel ad aliqua commoda temporalia, quia nimirum, licet assensus sit super omnia , affectus tamen voluntatis imperans assensum, non est affectus super omnia.

127 Urgebis adhuc; quia eadem videtur esse ratio in actu fidei et in actu charitatis, ut sicut hic non potest esse cum proposito peccandi postea mortaliter, ita nec ille possit esse cum proposito deserendi fidem tempore futuro. Nam fides catholica non credit utcumque mysteria, sed firmissime : quæ firmitas stare non potest cum proposito recedendi postea : quæ enim fides magis infirma, quam illa, quæ esset cum animo recedendi postea ab ea fide, et eam negandi ? Qui ergo fatetur infirmitatem, et propositum recedendi, eo ipso significat, et dicit implicite se non habere actum fidei catholicæ.

128 Respondetur, firmitatem in fide necessariam multiplicem esse. Primo enim necesse omnino est ad salutem firmiter credere, hoc est, perseveranter, qui enim in fide non perseverat, salvus esse non potest, nisi iterum ad fidem redeat, et in ea firmiter usque ad mortem perseveret : huic autem firmitati opponitur certe propositum fidem postea deserendi, et per consequens saluti eternæ, ad quam ea firmitas requiritur. Secundo requiritur firmiter credere, hoc est, cum animo positivo eam fidem nunquam deserendi : nam sicut requiritur ad salutem animus non peccandi mortaliter, sine quo animo firmo adultus salvus esse non potest; ita requiritur animus firmus perseverandi in fide, quæ perseverantia necessaria est ad salutem : et huic firmitati etiam opponitur manifeste propositum recedendi postea a fide, quare ille non credit firmiter ea firmitate, et animi præparatione, quæ omnino necessaria est ad salutem ; et de his non potest esse difficultas.

Difficultas ergo præsens non est, an ad salutem, et ad justificationem, vel ad perseverantiam in gratia requiratur firmitas fidei, sed an ad verum actum fidei eliciendum necesse sit, quod voluntas imperans assensum sit voluntas credendi ita firma, ut includat propositum firmum nunquam recedendi in posterum a fide ; vel etiam, an ipsemet assensus intellectualis includat firmitatem ex parte intellectus, qua intellectus ipse protestetur se ita assentiri firmiter, ut nunquam in posterum ab ea fide discessurus sit. Ad quod dicendum videtur, imprimis ad verum actum fidei requiri voluntatem efficacem et absolutam imperantem assensum firmum, hoc est super omnia, quo intellectus adhæreat magis objecto fidei, quam omnibus aliis, quæ ei opponi possunt, ita ut si alia huic objecto opponantur, eis potius dissentiat quam huic, quam etiam firmitatem oportet esse in assensu intellectuali, ut supra explicuimus agentes de fidei certitudine, et hoc firmitatis genus tam ex parte voluntatis, quam ex parte intellectus necessarium omnino est ad verum et proprium actum fidei. 129

Si vero sermo sit de illa alia firmitate, qua voluntas proponat nunquam ab ea fide discedere, vel intellectus hoc ipsum de se protestetur, non apparet tanta necessitas, ut sine ea non possit dari aliquando actus fidei saltem in peccatore, licet non sufficiens ad salutem consequendam, ad quam ut diximus, necessarium etiam est propositum firmum nunquam a fide recedendi. Quod imprimis explicari potest exemplo aliarum virtutum ; potest enim dari verus actus obedientiæ, quo subditus obediat præcepto superioris, vel etiam Dei propter motivum obedientiæ, absque proposito obediendi semper in omnibus : potest item dari actus misericordiæ, quo ex ejus motivo subvenias indigenti absque proposito subveniendi semper in posterum, etiam quando urgeat præceptum misericordiæ : potest dari actus verus justitiæ absque proposito nunquam illam lædendi : potest dari actus temperantiæ, vel castitatis absque proposito nunquam in ea 130

Digitized by Google

materia peccandi: cur ergo non poterit dari actus fidei absque proposito firmo nunquam contra fidem peccandi?

Confirmarique potest specialiter exemplo religionis imperantis cultum Dei supremum: potest enim aliquis exhibere nunc cultum supremum latriæ Deo debitum, quod est colere Deum super omnia, absque eo quod habeat propositum firmum nunquam peccandi contra religionem, aut negandi Deo debitum cultum. Sic enim sacerdos iniquus vere, et ex animo offert Deo sacrificium, qui est cultus latriæ supremæ, et tamen non habet animum non dehonorandi graviter eumdem Deum, sed fortasse habet animum peccandi postea graviter contra cultum Deo debitum. Cum ergo fides sit cultus supremus intellectualis Deo debitus, quem colimus credendo ei super omnia, poterit similiter exerceri, et deferri hic cultus per fidem actualem sine proposito non peccandi postea contra obligationem ejusdem fidei, et cultus intellectualis. Nam sicut fides est assensus super omnia, ita latria est colere Deum super omnia: ergo sicut potest esse actus verus latriæ, et cultus actualis Dei super omnia, sine proposito colendi semper Deum super omnia; sic poterit esse assensus fidei actualis super omnia; sine proposito credendi semper postea Deo super omnia. Eadem enim videtur esse ratio in utroque genere cultus super omnia. Quia nimirum voluntas in utroque casu non est universalis ex parte temporis, sed determinata ad tempus præsens, et ideo non includit propositum universale circa tempus etiam futurum, nec dolorem efficacem de peccatis ejusdem generis præteritis. Nam qui ab hæresi convertitur ad fidem, licet non possit justificari absque eo dolore efficaci de hæresi, et proposito universali conservandi fidem: potest tamen fieri catholicus, et fidelis absque ejusmodi pœnitentia efficaci, posita voluntate efficaci credendi super omnia doctrinam catholicam. Ex quibus omnibus fieri videtur, quod possit aliquis in rigore significare propositum recedendi a fide post annum, absque eo quod explicite, vel implicite dicat, se nunc negare fidem, vel eam non credere.

Instabis, quia propositum illud discedendi postea a fide, si revera sit in corde, est peccatum contra præceptum fidei; sicut propositum peccandi post mensem contra castitatem est jam nunc peccatum præsens contra castitatem: ergo qui dicit, se habere tale propositum, jam dicit, se habere peccatum internum contra fidem, et manifestat suam infidelitatem; si ergo nullo casu licet sine sacrilegio manifestare se infidelem etiam ficte, et cum mendacio, non licebit etiam ullo casu fingere ejusmodi propositum etiam ad bonum finem. Respondetur, propositum illud esse quidem peccatum contra fidem; non tamen esse in rigore infidelitatem, sed voluntatem infidelitatis futuræ: quare interim nondum ille homo dicitur simpliciter et absolute infidelis, sicut neque e contra hæreticus promittens reductionem post mensem interim est fidelis, vel catholicus. Qui ergo fingit ejusmodi propositum infidelitatis vel hæresis mere futuræ, dicit quidem se peccare contra fidei obligationem in affectu, non tamen dicit, se esse infidelem, vel se negare fidem. Unde verba illa ficta non habent malitiam negationis fidei vel cultus falsi, quæ ex nulla causa excusari potest, sed aliam minorem, quæ ex gravi causa, et ad finem promovendi notabiliter eamdem fidem, videtur aliquando posse excusari a sacrilegio. Sicut licet perjurium ex nulla causa excusari possit, neque etiam revelatio sigilli confessionis: fingere tamen propositum pejerandi, vel revelandi confessionem, poterit ex gravi, atque honesta necessitate et causa, aliquando excusari a malitia sacrilegii; et hæc videtur fuisse mens illorum martyrum, qui ejusmodi propositum finxerunt brevi tempore ad majorem divini cultus et religionis honorem, ut constat ex supra adductis exemplis, quæ si a culpa sacrilegii excusari possunt, non video, cur necesse sit in verbis Jehu, quorum occasione hæc omnia dicta sunt, ejusmodi sacrilegii reatum agnoscere.

Tertio, ergo principaliter argui potest pro sententia Adriani ex facto S. Eusebii martyris episcopi Vercellensis relato a S. Ambrosio serm. LXIX *de S. Eusebio* his verbis: 132 Objectio III.
« sicut ait S. Paulus, *factus sum Judæis Judæus, ut Judæos lucrifacerem* ita Eusebius hæreticis se hæreticum esse mentitus est, ut de hæresi filium liberaret. Dixit enim, illorum se consentire perfidiæ, hoc sibi placere, quod illis, sed quod sibi filium Dionysium in subscribendo præponerent, graviter se moveri. Vos enim inquit, qui dicitis filium Dei Patri Deo æqualem esse non posse; cur mihi filium prætulistis. » Quo audito hæretici subscriptionem Dionysii, quiquia junior I Cor. IX, 20.

erat, solebat Eusebium patrem vocare, omnino deleverunt : postea vero Eusebius voti jam compos Arianis insultavit, id enim finxerat, ut Dionysium a macula illius subscriptionis, cujus pœnitens jam erat, omnino liberaret. Hæc autem fictio laudatur, et extollitur ibi ab Ambrosio in ordine ad finem illum obtinendum.

133 Respondetur tamen imprimis sermonem illum non esse S. Ambrosii, sed alterius, ut notavit Cardinalis Bellarm. *de scriptoribus ecclesiasticis in censura operum Ambrosii*, et Cardinalis Baronius tom. III, anno Christi 355, qui etiam bene probat, minus fideliter referri ibi factum Eusebii, nam S. Dionysius non subscripserat hæresi Arianæ, sed condemnationi solum Athanasii eo pacto ut hæresis Ariana non approbaretur : et hoc solum hæretici petebant ab Eusebio subscribi, quod tamen ipse propter Athanasii innocentiam postea facere recusavit. Non itaque finxit se hæreticum, sed solum velle consentire Athanasii condemnationi, quod sine peccato injustitiæ fingere potuit, ut constat ex dictis, cum id totum faceret ad liberandum Athanasium a nota subscriptionis Dionysii, nec per hoc ullo modo se hæreticum professus est, cum de fide tunc non ageretur, sed de condemnatione Athanasii.

134 Objectio IV. Quarto, pro eadem sententia Adriani argui solet ex S. Hieronymo, qui tom. VI, in c. II epistolæ *ad Galatas*, et epistola LXXXIX, quæ est *ad Augustinum*, probat Apostolos licite per simulationem usos fuisse cæremoniis legis veteris ad conciliandos sibi Judæos, quæ tamen ab ipsa Christi morte redditæ fuerant illicitæ et mortiferæ : quam sententiam in Hieronymo reprehendit acriter Augustinus epist. XIX, et petiit ab eo, ut eam prudenter retractaret. Respondetur, Hieronymum ab aliquibus excusari. Et quidem ejus mentem non videtur in omnibus notam fuisse Augustino, qui putavit, quod Hieronymus docuisset licitum fuisse mendacium in illis circumstantiis, et ex hoc potissimum capite ejus sententiam impugnat, ut notavit Suarez lib. IX *de Legibus* cap. XVII, n. 4, qui bene defendit Hieronymum ab hac suspicione ex verbis ejusdem Hieronymi dicta epist. LXXXIX, dicentis, se non posuisse in Apostolis mendacium, sed honestam dispensationem ; sic enim ait : « non officiosum mendacium, ut tu dicis, sed honestam dispensationem ostendentes. » Deinde alii, ut Hugo Cardinalis *ad Galatas* II, putat controversiam inter Augustinum, et Hieronymum fuisse ob non intellectas adinvicem voces. Nam Augustinus putavit Hieronymum concedere licitam simulationem realem, cum tamen Hieronymus loqueretur de simulatione dispensatoria, qua nimirum ex occulta Dei dispensatione licitum fuit Apostolis ejusmodi ritus abolitos tunc observare. Hanc tamen interpretationem ut contrariam menti Hieronymi bene impugnat idem Suarez dicto cap. XVII, num. 15. Melius alii excusant Hieronymum, eo quod ipse in dictis locis nihil definiendo dixerit, sed disputando, et proponendo aliorum interpretationes, ut ipse expresse fatetur dicta epist. LXXXIX, his verbis, quibus adversus Augustinum conqueritur, quod ipsi absolute eam sententiam adscripserit. « Præsertim, inquit, cum libere in præfatione confessus sim, Origenis commentarios me esse secutum, et vel mea vel aliena dictasse, et in fine ejusdem capituli, quod reprehendis, scripserim ; si cui iste non placet sensus, quod nec Petrus peccasset, nec Paulus procaciter ostenditur arguisse majorem : debet exponere, qua consequentia Paulus in altero reprehendat, quod ipse commisit. Ex quo ostendi, me non ex definito id defendere, quod in Græcis legerem ; sed ea expressisse, quæ legerem : ut lectoris arbitrio derelinquerem, utrum probanda essent, an improbanda. » Quod idem rursus protestatur his verbis. « Tu ut episcopus in toto orbe notissimus, debes hanc promulgare sententiam, et in assensum tuum omnes coepiscopos trahere. Ego in parvo tuguriolo cum monachis, id est, cum compeccatoribus meis, de magnis statuere non audeo, nisi hoc ingenue confiteri me majorum scripta legere, et in commentariis, secundum omnium consuetudinem, varias ponere explanationes, ut e multis sequatur unusquisque quod velit. » Nihil ergo firmum ex Hieronymi sententia pro Adriano afferri potest : quod si alicui tamen videatur ei sententiæ favisse, discedendum ab eo erit cum Augustino, quem S. Thomas, et theologi alii secuti sunt.

Quinto tamen arguitur pro eadem sententia Adriani ex Apostolorum exemplis, quæ Hieronymum permoverunt ad illam sententiam indicandam. Constat enim ex Scriptura, Apostolos post inceptam prædicationem evangelii, et acceptum Spiritum sanctum exercuisse cæremonias legales. Sic etenim Paulus *Act.* XVI, circumcidit Timo- 13[illegible] Object[illegible]

Digitized by Google

theum, qui erat ex Patre gentili, et matre Judæa fideli: et cap. XVIII, consilium Paulo dederunt seniores Christiani de observatione legalium, ut non æstimaretur a Judæis legis inimicus, quod consilium Paulus amplexus fuit, et cap. XXI, dicitur Paulus sibi totondisse in Cenchris caput, quia votum habebat : et cap. XXIV, venisse Hierosolymam eleemosynas facturus, obligationes, et vota, et inventus esse purificatus in templo : quæ omnia simulate videntur ab eo facta, ne Judæos a se averteret, prout ipse significavit I *ad Corint.* IX, 20. *Et factus sum*, inquit, *Judæis tanquam Judæus, ut Judæos lucrarer : iis, qui sub lege sunt, quasi sub lege essem, cum ipse non essem sub lege, ut eos, qui sub lege erant, lucrifacerem.* Quod idem legitur de Petro, etiam videtur a cibis in lege prohibitis abstinuisse, ut colligitur ex ejus verbis, quando *Act.* X, 14, invitatus ad vescendum ex quadrupedibus in linteo per visionem ostensis respondit : *Absit Domine, quia nunquam manducavi omne commune, et immundum.* Et iterum cum venissent Antiocham, Judæi quidam a Jacobo missi, idem Petrus, ne eos scandalizaret, subtraxit se a Gentilibus, cum quibus prius libere conversabatur, et comedebat, ut constat ex cap. II *ad Galat.* et hunc fuisse tunc morem fidelium Judæorum colligi videtur ex cap. XI, 2, *act.* ubi Judæi fideles *disceptabant adversus Petrum, eo quod introisset ad viros præputium habentes, et manducasset cum illis*, quod nimirum lege veteri prohibitum erat.

136 Hæc difficultas, ut dixi, fundamentum magnum dedit Hieronymo pro ea sententia, quod simulatio illa aliquando liceret. Aliunde enim putavit, cæremonias illas jam tunc temporis fuisse illicitas, et superstitiosas ; quod colligi videtur ex dict. cap. II, 2, *ad Galatas*, ubi Petrus ob earum observantiam reprehensus dicitur a Paulo : *In faciem*, inquit, *ei restiti, quia reprehensibilis erat*, Et postea : *cum vidissem, quod non recte ambularent ad* v, 14. *veritatem Evangelii, dixi Cephæ coram omnibus*, etc. et ex cap. V, 2, *ad Galat. Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit :* et rursus. *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini.* Unde volentibus, ut Titum circumcideret, restitit omnino *ad Galat.* II, 5. *Quibus*, inquit, *neque ad horam cessimus subjectione, ut veritas Evangelii permaneat apud vos.* Quare, ut hæc omnia conciliaret proposuit Hieronymus sententiam illam, quod scilicet Apostoli non peccarent, quia licita, et honesta simulatione hæc faciebant, quam appellavit dispensationem, latius usurpato *dispensationis* vocabulo, pro dispositione, seu providentia prudenti. Unde rursus addidit, reprehensionem Petri a Paulo fuisse etiam simulatam, et ex conventione inter ipsos, ut hac occasione Judæi adverterent, non esse materiam scandali, quod cum gentilibus ederet, et ab eo errore removerentur : ideoque dicit, *in faciem ei restiti*, hoc est, *secundum faciem*, juxta textum Græcum, id est, in apparentia. Et quidem quod reprehensio illa fuerit simulata, et ex conventione, videtur sentire Chrysostomus to. IV, in illud cap. II, *ad Galat.* qui solum in hac parte favet ei sententiæ, non vero quod licuerit simulatio circa cæremonias prohibitas, ut bene probat Hurtado dicta disp. XLVIII, § 37. Favent etiam multi alii ex Græcis, et Latinis, quos affert Suarez dicto lib. IX *de Legibus*, cap. XVI, num. 7.

Alii tamen verius cum Augustino docent, 137 reprehensionem illam factam fuisse a Paulo serio, et non ex conventione præcedenti, sed quia vere Petrus reprehensibilis erat, vel saltem ejus actio externa, sic enim subjungit Paulus, *quia reprehensibilis erat.* In quo sensu intelligunt Pauli verba alii Patres, Ambrosius, Cyprianus, Gregorius Magnus, Tertullianus, Beda, et Rupertus, quos affert, et sequitur Suarez dicto lib. IX *de Legi.* cap. XX, n. 19, et cum S. Thoma in eum Pauli locum scholastici theologi communiter : quæ verba Pauli id significant aperte, cum dicat, se Petro restitisse, *quia reprehensibilis erat.* Quamvis autem aliqui ex Græco legant, *quia reprehensus erat ;* id non tollit vim argumenti. Primo, quia Ambrosius, qui ita legit in commentario illius loci, statim addit : *a veritate Evangelica :* quod idem est, ac reprehensibilem esse. Secundo, quia non potest aliter intelligi sine vitio, quis enim alium reprehendit, quia reprehensus est ? Tertio, quia si fuisset reprehensio simulata, non deserviret ad intentum Pauli, qui totus erat eo loco in removendis Galatis a falso cogitata necessitate operum legalium. Ad quod refert, quam constanter ipse restiterit cuilibet actioni occasionem danti ejusmodi opinioni, et idcirco noluisse Titum circumcidere, et restitisse Petro segreganti se a gentilibus, cumque reprehendisse coram omnibus, quæ reprehensio et resistentia, si simulata fuisset, parum efficax fuisset ad suadendum Galatis id quod intendebat. De-

Digitized by Google

nique quia aperte significat ibidem Paulus causam reprehensionis fuisse vitium aliquod, quod in ipsa Petri actione inveniebatur, dum dicit : *cum vidissem, quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii.* Ubi causam reprehensionis assignat defectum ex parte operis ipsius ; non ergo carebat defectu opus illud, nec reprehensio fuerat ficta, et simulata, sed serio, et ex animo facta fuit.

138 Aliter ergo ad argumentum, et difficultatem propositam respondendum est : quæ quidem non solvitur sufficienter, etiamsi concederetur, reprehensionem illam fuisse simulatam : adhuc enim objectum illius debuisset continere aliquid reprehensione dignum; quia si Petrus licite, et honeste poterat per simulationem exercere ritus legales jam prohibitos, quomodo poterat Paulus etiam ex conventione factum illud Petri honestum reprehendere, et condemnare? Qui enim opus aliquod reprehendit, eo ipso opus illud reprobat et damnat: quod fieri non poterat a Paulo sine dolo, et sine præjudicio veræ et sinceræ doctrinæ, si factum Petri nihil habebat reprehensione, vel reprobatione dignum. Possum quidem ego cum prælato convenire, ut reprehendat in me actionem aliquam externam, quam ego coram ipso ad hunc finem faciam, ut hoc pacto aliquis alius, qui eum defectum patitur, corrigi possit, et ex mea reprehensione emendetur ; sed tamen actio ipsa de se supponitur reprehensibilis, licet hic et nunc ex bono illo fine excusetur in me ab omni culpa, et sit potius laude digna: alioquin reprehensio inutilis esset ad correctionem illius tertii, qui potius posset imprudentiam prælati notare reprehendentis, et reprobantis actionem bonam. Si ergo Paulus saltem exterius reprehendit factum Petri, supponi debuit factum ipsum reprehensione dignum, et per consequens etiam ex causa conciliandi Judæos, non poterat tolerari exercitium operum legalium, si hæc jam prohibita supponebantur.

139 Omnes ergo fateri debemus cum Augustino, opera legis antiquæ, licet post Pentecosten mortua fuerint, et cessaverint obligare; non tamen statim fuisse mortifera, et prohibita saltem respectu Judæorum, aut gentilium, qui sese Judaicæ religioni aggregaverant, sed pro aliquo tempore fuisse licita, dum tamen non exercerentur ut necessaria, vel ut retinentia adhuc efficaciam et omnem utilitatem, quam ex lege habebant, licet potuerint aliquam adhuc utilitatem ex priori institutione provenientem retinere. Quamvis enim lex quoad obligationem cessasset ; potuit tamen remanere aliquandiu quoad institutionem cæremoniarum, et sacrificiorum, et quoad significationem aliquam ex eadem lege provenientem, ut late, et erudite probat Suarez dicto lib. IX *de Legibus*, cap. XVII et sequentibus, qui cap. illo XVII, num. 18, congerit Patres, et doctores pro eadem sententia. Et quidem, licet sacramenta illa et sacrificia, ac alia omnia instituta fuerint a Deo, ut signa Christi venturi, potuerunt retinere significationem etiam post Christi adventum, et de facto retinuerunt, cum vivente Christo lex illa perseveraverit, etiam quoad obligationem, et Christus illam observaverit, et agnoverit potestatem in sacerdotibus, qui tunc erant, et jusserit offerri sacrificia consueta, quod idem fatendum est de tempore a Christi morte usque ad Pentecosten, quo tempore lex illa nondum fuerat abrogata, nec inceperat lex Evangelica. Ratio autem est, quia dum Christum venturum significabant, non significabant determinate venturum post quodlibet tempus, quo ea opera exercebantur, sed venturum post tempus institutionis talium signorum, quæ significatio semper poterat esse vera. Sic ergo potuerunt post Pentecosten retinere eamdem significationem veram, sine aliqua falsitate. Nec est inconveniens, quod lex aliqua retineat suum vigorem in ordine ad institutionem et significationem, amisso vigore quoad obligationem ad utendum tali signo; de facto enim lex de sacramento confirmationis v. g. non obligat ad utendum tali signo: et tamen est efficax quoad significationem illius signi, quam habet ex sola institutione, imo et potuit lex vetus illo tempore retinere etiam aliquam obligationis partem nempe conditionatam, ut si usurparentur talia signa, vel sacrificia, etc. tali ritu, et non alio, et a talibus ministris, et tali loco, et tempore fierent, quod sufficit ut dicerentur etiam perseverare sub ratione legis.

Opera legis antiquæ, licet post Pentecosten cessaverint obligare, non tamen statim fuerunt mortifera.

Aliunde vero non fuisse simul opera illa mortua, et mortifera, seu omnino illicita, sed aliquo tempore licitum fuisse illorum usum, quod immerito aliquibus visum fuit gratis et voluntarie excogitatum, colligi videtur ex Scriptura, in qua passim Apostoli et alii Judæi fideles et Christiani ea opera exercuisse leguntur, ut constat ex

Digitized by Google

supra adductis exemplis. Imo sacerdotes, et pontifices Hebræorum colebant, agnoscentes adhuc in illis potestatem, et dignitatem sacerdotalem, vel pontificiam, sic enim Paulus *Act.* XXIII, 5, cum reprehenderetur, quod Ananiam principem sacerdotum maledixisset excusavit se dicens : *nesciebam fratres, quod Princeps esset Sacerdotum.* Ubi Chrysost. addit, *quod si Paulus eum cognovisset.* Et homil. XIII, *in Matth.* ait, Paulum pœnitentia ductum se excusasse, et certum est, quod templum Judaicum orationis causa frequentabant, tanquam locum sacrum et Deo dicatum, quæ consecratio, et dedicatio tota ad legem veterem pertinebat. Conveniebant etiam cum aliis Judæis in sabbato ad synagogas, ubi Judaico ritu omnia fiebant, et ideo Jacobus hunc usum non reprobavit sed tacite approbavit *Act.* XV, 21, quando dixit : *Moyses enim a temporibus antiquis habet in singulis civitatibus, qui eum prædicent in synagogis, ubi per omne sabbatum legitur* : quasi diceret, contenti sint Judæi hoc usu adhuc perseverante suorum rituum, absque eo quod velint etiam gentiles ad fidem conversos obligare ad observandam legem Moysis. Rationem autem congruentiæ assignant communiter, tum propter honorem legis a Deo latæ, ut non ex abrupto, sed paulatim, et cum reverentia sepeliretur, ut hoc ipso pacto constaret ejus sanctitas et honestas; neque enim statim apparente Evangelio debebat omnino, sicut idololatria, aut paganismus, contumeliose abjici, et extingui, sed quasi honestus inquilinus, qui adveniente hospitii domino, non statim rejicitur, sed dato sibi tempore, ut sarcinas colligat, et cum decore proficiscatur. Tum etiam potissimum, quia difficillimum fuisset Judæos, in quorum cordibus radices altas miserant præcepta divinæ legis, subito ab eis omnino removeri ad amplectendos cibos, et mores communes gentium, quos pietatis et religionis studio semper abominati fuerant : quare periculosum fuisset ad hoc eos statim obligare, donec paulatim Evangelio magis divulgato assuescerent, et a lege antiqua ablactarentur, et gentilium commercium, eorumque mores non exhorrescerent. Quare alii 40 annos statuunt, alii pauciores, sed qui ad promulgationem Evangelii per præcipuas orbis provincias sufficerent, ita ut viventibus adhuc Apostolis inceperint opera legis esse mortifera et prohibita, et hæc ipsa obligatio per Apostolos fuerit promulgata, qui tamen antea in concilio Hierosolymis habito, solum statuerunt non esse gentibus ad fidem conversis necessaria, et solum illis prohibuerunt ultra præcepta decalogi, esum sanguinis et suffocati, quæ tamen prohibitio antiquior fuerat lege Mosaica, a tempore Noe post diluvium : quæ item prohibitio postea in Ecclesia cessavit : de quo late Suarez in locis citatis.

Qui tamen Suarez cap. XVIII, num. 5, et 141
sequentibus sensit, hanc absolutam prohibitionem operum legalium non fuisse præcise ex jure naturali, aut divino, sed partim ex jure humano ecclesiastico : quamvis postea numero 7, contrarium videatur docere, et prohibitum esse jure divino, ne opera illa fiant quatenus legalia erant, seu ex affectu cultus : quod postea numero 8, limitare videtur ad sacramenta et sacrificia : nam de aliis cæremoniis numero 9, videtur concludere posse ab Ecclesia denuo ad divinum cultum institui, si absoluta Ecclesiæ potestas consideretur. Cæterum in hoc puncto certo statuendum est, illicitum esse de jure etiam divino ea opera nunc exercere ut necessaria, vel efficacia, vel utilia ex institutione et obligatione legis antiquæ : quia supponimus, et fatetur ipse Suarez, non solum obligationem, sed etiam institutionem illius legis jam omnino cessasse, neque enim ex sua institutione habebat perpetuitatem, sed erat temporalis, et tempus illud finitum jam est; quare, qui ea opera nunc exerceret quatenus legalia, seu quatenus aliquam efficaciam vel utilitatem ex divina institutione habentia ad nostram salutem, vel ad divinum cultum; eo ipso fateretur, legem antiquam adhuc durare saltem quoad suam institutionem, nec esse omnino abrogatam : quod cum falsum sit, cultus ille falsus esset, et omnino superstitiosus et illicitus. Cum ergo non pependerit ab Ecclesia abrogatio illius legis, neque enim homines poterant abrogare legem a Deo institutam, sed Deus eam abrogaverit; consequens est, ut usus illorum operum, ut legalium, illicitus sit jure ipso divino, seu naturali consequenti, ex abrogatione et cessatione talis legis.

Unde consequenter dicendum videtur, si 142
aliqua ex iis operibus, præscindendo a lege, **Inferuntur nonnulla.**
habeant utilitates alias, propter quas solas fiant, neque significare possint animum faciendi ea, ut legalia, non esse jure divino illicita, neque etiam universaliter de jure humano. Exemplum esse potest in abstinen-

Digitized by Google

tia a carnibus porcinis, quæ lege antiqua præcipiebatur : quis enim neget posse nunc aliquem studio mortificationis, et comprimendi gulam, abstinere ab iis carnibus, dummodo sine ullo respectu ad legem antiquam id faciat, neque sit periculum alicujus scandali, vel suspicionis ritus Judæi ? sicut licet Mahometani a vino abstineant ex lege sua, potest fidelis a vino abstinere laudabiliter et meritorie sine ullo respectu ad sectam Mahometicam. Similiter si quis nunc ex curiositate componeret thymiama ex iis ingredientibus, quæ leguntur cap. XXX *Exodi*, non tamen quia a lege præscriptum erat, non esset ex natura sua opus illicitum, licet per accidens posset reddi illicitum propter maximam suspicionem falsi cultus, quam compositio illa thymiamatis generare posset : et sic de aliis similibus.

143 Infertur rursus e contra, ea legis opera, quæ non aliter ad Dei cultum conducerent, nisi quatenus ex Dei institutione in lege antiqua id habebant, illicite nunc usurpari ad Dei cultum, idque manifeste esse contra jus divinum et naturale. Ejusmodi autem sunt sacrificia, et sacramenta antiqua, esus agni paschalis tali ritu, et alia similia, quæ secundum se non possunt deservire ad usum sacrum ; nisi quatenus a Deo instituta fuerunt : quæ institutio, cum jam omnino cessaverit, ritus illi inutiles manent, et per consequens qui eos, ut sacros adhuc usurparet, significaret perseverantiam legis antiquæ ; quod illicitum omnino est, ut constat. Nec Ecclesia potest instituere eosdem ritus nunc in ratione sacramenti, cum nemo præter Deum, et Christum Dominum possit sacramenta instituere, ut suppono ex tr. *de Sacramentis in genere* disput. VII. Nec etiam poterit illa instituere in ratione sacrificii, quia in lege gratiæ noluit Christus esse aliud sacrificium præter sacrificium missæ, sicut nec aliud sacerdotium, nisi in ordine ad illud sacrificium incruentum missæ, ut suppono etiam ex tract. *de Eucharistia* disp. XIX, sect. II, num. 34 et sequentibus. An vero possit Ecclesia illos ritus instituere ad Dei cultum, non quidem ut sacramenta, nec ut sacrificia, sed alio modo, prout instituit aquam benedictam, et alia, sacramentalia : Suarez dicto cap. XVIII, n. 9, cum Covarruvia, et aliis dicit, non deesse potestatem in Ecclesia : addit tamen prudenter, propter morale periculum suspicionis de observantia, aut retentione legis antiquæ, id non expedire, nec posse moraliter loquendo licite id fieri, nisi in ipso usu aliqua opponatur varietas, quæ sufficienter demonstret diversitatem institutionis, et quod nullo modo observetur ritus ille cum respectu ad legem antiquam. Quod confirmare possumus ex rigore, quo Ecclesia constanter prohibuit celebrationem Paschatis eadem die, qua Judæi illud celebrant, ne Christiani eadem die illud celebrantes viderentur cum illis convenire in ipso Paschate, aut motivo celebrandi. Sicut ergo tam accurate recusavit Ecclesia coincidere in tempore celebrationis, sic etiam non minus diligenter fugiet identitatem rituum, et cæremoniarum propter eamdem rationem.

Hinc denique tertio inferri potest, quid dicendum sit de circumcisione, de qua aliqui dicunt, licet non possit nunc licite usurpari tanquam sacramentum, nec ut habens utilitatem aliquam ex institutione antiqua, et multo minus ut necessariam ex obligatione ; posse tamen usurpari ut mortificationem carnis assumptam ad imitationem Christi ; quia sicut licite flagellantur fideles ad imitandam Christi flagellationem pro nobis toleratam ; sic licite possent uti circumcisione ad imitandam Christi circumcisionem pro nobis susceptam. Atque ita de facto apud Christianos Abyssinos hunc usum retineri constat, qui non idcirco ab Ecclesia damnati sunt. Quare id non improbant Cajetan. III part. quæst. XXXVII, art. 1, Medina in 1, 2, quæst. CIII, art. 4, ad 5, et Lorca in 1, 2, sect. V, disp. XXXV, memb. 2, in præsenti disp. XXIV, memb. I, num. 10 et alii. 144 Quid d[i]cendum [de] circum[-]cisione.

Hanc tamen sententiam communiter alii rejiciunt. Suarez II tom. in III, part. quæst. XXXVII, in commentario art. 1, et dicto lib. IX *de Legib.* cap. XIV, num. 9, Sotus lib. II *de Justitia*, quæst. V, art. 4, in fine corporis, Coninch. in præsenti dicta disp. XV, dub. III, num. 47, et alii multi apud Lorinum in cap. X, *Deuteronom.* vers. 16, et merito, quia circumcisio infantium non est illis utilis ad meritum, cum nihil tunc merentur, sed mere patiantur : quare sicut non esset laudabile aut licitum eos sine causa verberare, ut ad Christi imitationem patiantur : sic nec eos ad hunc finem circumcidere, unde eorum circumcisio, ut esset actio sacra, vel religiosa, non posset a legis institutione præscindere : in adultis etiam circumcisio, licet non sit mutilatio membri, 145

Digitized by Google

est tamen vulnus ad minus periculosum, ut colligitur ex cap. v *Josue*, ubi dicitur Judæos non fuisse in deserto circumcisos per 40 annos, quod quidem fecerunt, quia circumcisus per multos dies quiescere debebat, alioquin moriebatur ex vulnere propter nimium sanguinis fluxum; et saltem circumcisi reddebantur inepti omnino ad actiones humanas per multos dies propter vim doloris, et vulneris periculum, ut constat ex cap. XXXIV *Genesis*, ubi duo filii Jacob occiderunt omnes viros Sichimitas, quos dolose circumcidi fecerant, et qui omnes vulneris dolore gravati non poterant ullo modo se defendere, nec moveri, ut fugerent. Non est ergo circumcisio apta, ut mortificationis causa, sicut flagellatio assumatur, quidquid contradicat Lorca ubi supra. Si enim verberatio prævideretur causa certæ infirmitatis gravis, non posset prudenter assumi in pœnitentiam, sicut nec posset licite comedi cibus, qui certo prævidetur gravissimi morbi causa futurus. Restat ergo, ut solum exerceatur tanquam actio sacra, et a Deo instituta, quod est illicitum, ut supponimus; nam ad imitationem solam Christi non magis potest prudenter, et licite assumi, quam perforatio manus, vel pedis, quæ fortasse minus gravem infirmitatem, et periculum afferret, quam circumcisio, quæ quidem ex sola Dei dispensatione, vel præcepto assumi poterat, nisi forte alicui utilis aut necessaria fuisset ad sanitatem.

Ad exemplum autem Abyssinorum facile respondetur, numquam id ab Ecclesia catholica approbatum esse, sed potius reprobatum, sicut et eorum schisma, et alias hæreses, ut ex Godinio de Abyssinorum rebus cap. VII, usque ad 32, refert, et probat Coninch. ubi supra n. 47. Unde quando paucos ante annos ad fidem catholicam redierunt, abjecerunt etiam circumcisionem, quam postea abjecta fide catholica repetierunt: et in universum quisquis eo signo utitur, suspectus est vehementer in fidei et a fidei censoribus punitur, nec purgabit crimen dicens, se mortificationis gratia, et ad Christi imitationem id fecisse.

Solum restat difficultas, si aliquandiu circumcisio, sacrificia, et alii Judaici ritus liciti fuerunt, cur Petrus ab Apostolo Paulo reprehensus fuerit propter mores Judaicos, quibus utebatur, cum certum sit Petrum non eos usurpasse tanquam necessarios adhuc ex obligatione, sed ut adhuc licitos, et ad bonum finem, ne Judæi scandalizarentur, et ab eo discederent. Rursus, si liciti erant illi ritus, et jure suo utebatur Petrus quomodo dicitur id per simulationem fecisse? sic enim dicitur illo cap. II, 13, ad Galat. *simulationi ejus consenserunt cæteri Judæi, ita ut et Barnabas duceretur ab eis in illam simulationem.*

147 Ut autem ab hoc secundo incipiamus, negare non possumus aliquam ibi simulationem intervenisse, non quidem mendacium, sed simulationem; quod bene probat Suarez dicto lib. IX *de Legibus*, cap. XVII, nu. 10, quia licet Petrus non observaret mores illos putans eos esse necessarios ex obligatione, observabat tamen in iis circumstantiis, in quibus alii opinari poterant, quod quasi necessarii ab eo observarentur: quod quidem actio ipsa non determinate significabat, alioquin contineret professionem erroris, sed tamen a multis ita accipiebatur, quam deceptionem Petrus ex bono fine permittebat, et idcirco dicitur simulasse; sicut et Paulus etiam eodem simulationis genere usus videtur, quando *Act.* XVI, circumcidit Timotheum propter Judæos, qui putabant illam esse necessariam homini nato ex matre Judæa. Et quando *Act.* XXIV, 17, excusabat se dicens: *eleemosynas facturus in legem meam veni, et obligationes, et vota, in quibus invenerunt me purificatum in templo.* Et denique id simulationis genus videtur de ipso fateri idem Paulus I *ad Corint.* IX, 21, dicens: *Factus sum iis, qui sub lege sunt quasi sub lege essem, cum ipse non essem sub lege, ut eos, qui sub lege erant lucrifacerem*: hoc est, ita me gessi ac si subjectus essem legis obligationi. Unde verissime dictum est etiam de Petro, quod per dissimulationem discessit a Gentilibus: poterant enim Judæi colligere, et de facto aliqui arguebant, id ex obligatione legis a Petro fieri, cum tamen Petrus animum non haberet satisfaciendi legis obligationi quam omnino cessasse optime sciebat.

148 Restat ergo solum videndum, cur in hoc ipso Petrus reprehensibilis fuit, aut qualis fuit ejus culpa, si adhuc legis opera licite exerceri poterant; in quo pro certo supponendum est, eum non peccasse mortaliter, cum et ipse, et cæteri Apostoli confirmati fuerint in gratia in die Pentecostes, ut cum S. Thoma, 1, 2, quæst. CIII, art. 4, et omnibus theologis probat Suarez dicto lib. IX *de Legibus* cap. XVII, et cap. XX,

Digitized by Google

num. 23. Quare pie exponendus est S. Augustinus lib. *de Agon. Christian.* cap. XXX, dicens, « lapsum fuisse in simulationem superstitiosam, » et postea illam appellat « parvam simulationem ». Et Gregorius hom, XVIII *in Ezechiel.* dicens, « illam non solum fuisse culpam, sed quod magis est, hypocrisim, » et Anselmus *ad Galat.* II, eadem verba usurpans : quæ cum aliqua exaggeratione videntur dicta, licet nunquam dixerint explicite fuisse culpam mortalem.

Alii econtra volunt, Petrum nec etiam venialiter in eo facto peccasse, ita Vasquez 1, 2, disp. CLXXXII, cap. VIII, Hurtado in præsenti dicta disp. XLVIII, § 48, Baronius in Annalibus anno Christi 51, et Suarez dicto lib. IX *de Legib.*, cap. XX, nu. 24, et sequentibus. Alii sub disjunctione loquuntur, et dicunt, vel nihil peccasse, vel ad summum venialiter : ita Bellarminus lib. primo *de summo Pontifice*, cap. XXVIII, et P. Salmer, in c. II, *ad Galat.*, disp. XXIV, § *excusabilius*.

149 Ex his autem, qui Petrum ab omni peccato excusant, quidam id faciunt ratione inconsiderantiæ inculpabilis. Ita Vasquez, Hurtado, et alii. Quod tamen Suarez ibi supra difficile judicat, et ideo conatur ipsammet actionem etiam in illis circumstantiis ex parte objecti defendere ab omni malitia, seclusa qualibet ignorantia, vel inadvertentia : et tandem num. 29, videtur solum concedere imperfectionem moralem, quatenus actio in illis circumstantiis impediebat majus bonum, circa gentiles conversos, quam impediretur circa Judæos conversos per actionem contrariam, in quo admittit aliquam inconsiderantiam, seu errorem Petri, non circa jus, sed contra factum, quatenus putavit majus Ecclesiæ bonum sequi ex simulatione illa, quam ex convictu cum gentibus, cum revera non ita esset, ideo reprehendi merito potuit a Paulo, ne majus Ecclesiæ bonum impediretur.

150 Alii simpliciter agnoscunt culpam venialem in facto Petri. Ita S. Thomas, et alii communiter apud Suarez ibi num. 23, quod ego verum opinor, nisi per inadvertentiam, aut ignorantiam inculpabilem intentio interna fuerit excusata, quæ excusatio pie et probabiliter de tanto viro præsumi potest : quamvis sine inconvenienti etiam aliqua negligentia, vel culpa levis in ipsamet inadvertentia concedi possit, cum Apostoli etiam in eo statu non fuerint ab omni veniali culpa immunes, dicente Apostolo Joanne *epistola* I, cap. I, 10. *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus ipso nos seducimus, et veritas in nobis non est*, et theologi supponunt Apostolos etiam usos fuisse sacramento pœnitentæ subjiciendo clavibus peccata sua. Malitia autem hæc ex parte ipsius actionis non videtur mihi desumenda ex scandalo, quod daretur ipsis Judæis, qui confirmari possent illo exemplo in retentione suæ legis, sed potius ex detrimento quod inferrebatur gentilibus : quod videtur significasse Paulus suis verbis, dum Petrum reprehendens dixit : *Si tu cum Judæus sis, gentiliter vivis, et non Judaice : quomodo gentes cogis judaizare*. Gal. II, Quod non intelligitur de coactione per præçeptum, aut per violentiam, ut constat, sed de quadam coactione indirecta, quatenus gentiles Christiani facti videntes se a Petro, Barnaba, et aliis Christianis segregatos, ne eorum commercio, et convictu sibi carissimo carerent, cogebantur aliquo modo, ut ritus Judaicos susciperent, ut hoc pacto inter Judæos numerarentur. Quod quidem detrimentum, et onus grave erat gentilibus, ad quod ipsa Petri discessione quodammodo cogebantur. Ideoque Paulus libertatis Christianæ apud gentiles conversos zelator non fuit conquestus de damno Judæis illato, sed de solo gentilium incommodo, onere eis indirecte imposito, dum aliquo modo judaizare cogebantur.

151 Non fuit ergo peccatum illud negationis veræ fidei, aut seminatio falsi dogmatis ullo modo : neque enim Petrus dicebat, opera legis esse necessaria, neque id ex ejus facto poterat prudenter colligi, cum satis aperte idem Petrus contrarium definiisset et docuisset apud Judæos et gentiles. Neque etiam fuit peccatum cultus superstitiosi, cum opera legis adhuc non essent prohibita, sed possent religiose exerceri ex institutione etiam ipsius legis, ut vidimus. Sed fuit simulatio quasi negativa, quatenus abstinuit Petrus a professione libertatis Evangelicæ, qua licitus erat convictus cum gentilibus. Sicut Catholicus comedens carnes apud hæreticos ne cum gravi detrimento detegatur, non negat fidem, nec explicite, aut implicite docet non esse obligationem abstinendi ex præcepto Ecclesiæ, sed solum non profitetur ejusmodi obligationem per exercitium actus præcepti, et ideo dicitur simulare, ut simulatione illa vitet grave detrimentum. Sic etiam Petrus dicitur simulasse, quatenus non professus est libertatem ab obligatione

Digitized by Google

legis, et hoc propter detrimentum, quod Judæis timebat, si aperte ejusmodi libertatem in iis circumstantiis professus fuisset.

Tota ergo malitia illius actionis videbatur fundari in detrimento ex ipsa secuto : quod Petrus ductus zelo salutis Judæorum non satis æqua fortasse lance ponderavit, et negligentia culpabili non advertit præponderare damnum, quod gentibus oriebatur, ratione cujus Judæorum damnum minus contemni debebat : et ideo reprehensus fuit a Paulo, qui gentium salutis zelo earum damnum magis ponderavit, et curavit omnino impediri. Erat enim majus detrimentum quam utilitas, quæ ex simulatione illa consequebatur ; et præponderabat sinceritas, et puritas veritatis manifestatæ, unio utriusque populi Judaici et gentilis, et denique quod gentiles non gravarentur onere illo gravissimo, et deterrerentur a fide suscipienda : hæc, inquam, omnia præponderabant scandalo brevi Judæorum, qui ex falsa existimatione deterreri poterant a commercio, et convictu gentilium, et majus Ecclesiæ bonum resultabat ex libera veritatis professione, quam ex occultatione, et simulatione illa resultare potuisset.

Hæc tamen, licet probent obligationem aliquam abstinendi tunc ab illa simulatione, præsertim in Petro, et aliis Ecclesiæ ministris, qui ex officio debebant majus Ecclesiæ bonum procurare, et consulere subditis, ne sine causa gravamen illud subirent : non tamen probant malitiam gravem ex objecto in actione illa, etiam seclusa ignorantia, vel inadvertentia : quia non tenetur prælatus sub mortali omnia media adhibere ad procurandum majus Ecclesiæ, vel subditorum bonum ; satis est, si media sufficientia adhibeat, licet non adhibeat difficiliora. Et quidem Petrus jam docuerat gentiles, quod non tenebantur ad legis præcepta, et suo exemplo id satis probaverat, cum apud ipsos manducaret, et diversaretur quamdiu sine aliorum offensione poterat : et illis constare poterat, quod discessio illius erat solum, ut Judæos denuo advenientes non offenderet et deterreret : quare poterant patienter incommodum illud sustinere ; quod quidem ipsemet Petrus non prævideral grave futurum, cum non destinasset animo suo in ea simulatione diu perseverare, sed ad breve tempus, et ea etiam animi præparatione, ut imminente gravioris damni periculo, statim gentilibus etiam adesset, et illorum partes susciperet. Quæ omnia sufficienter excusabant simulationem Petri a culpa mortali ; imo et potuerunt apparenter ei suadere nullam esse culpam, sed potius laudabilem cautelam : quamvis, ut dixi, in hoc ipso poterit esse error culpabilis, quod non satis discusserit utriusque partis merita, sed absque debito examine judicaverit melius Judæorum, quam gentilium periculum præcavere, cum revera contrarium verius esset, et ideo merito a Paulo reprehensus fuit, cum reprehensionis æquitas non debeat attendere ad excusationes internas, sed solum ad bonitatem, vel malitiam actionis externæ in hic circumstantiis, cum de occultis non judicet Ecclesia, sed solus Deus, qui fortasse in corde Petri ob ejus bonam intentionem, et aliquam inculpabilem inadvertentiam nullam invenit culpam, sed meritum , quod deinde majus apparuit , dum patienter a humiliter reprehensionem Pauli sustinuit et acceptavit, ejusque consilia ut meliora sanioraque probavit, quod in summo Ecclesiæ principe, qualis Petrus erat, mirabile certe fuit sanctimoniæ et humilitatis exemplum.

§ V.

Infertur resolutio aliquorum dubiorum circa actiones aliquas sacras, an liceant.

154 An possint Catholici cum hæreticis contrahere matrimonium coram ministro hæretico ?

Ex principiis positis descendemus ad aliquas actiones particulares, de quibus dubitari solet, an licite fiant, quia videntur concernere ritus aliarum religionum. Et imprimis dubitatur, an iis locis, et casibus, in quibus possunt Catholici cum hæreticis absque dispensatione contrahere matrimonium, possint, illud contrahere coram ministro hæretico, P. Coninch dicta disp. XV, dub. III, num. 63, negat, id licere ob præceptum magistratus hæretici, quantumvis antea, vel posta coram sacerdote catholico, et catholico ritu contrahant. Quia nimirum minister hæreticus utitur in eo ritibus, et precibus hæreticis, quo casu non est dubium, quia hoc esset communicare cum hæreticis in ritu hæretico ; cum ritus et preces illæ circa contrahentes exerceantur et proferantur. Sed præscindendo ab hoc, rursus probat : quia cum magistratus hæreticus id præcipiat, ut eo pacto agnoscatur minister

Digitized by Google

ille, ut minister veræ ecclesiæ, qui magistratui præcipienti obedit, videtur jam ejus intentioni consentire. Magis universaliter loquitur Malderus in præsenti, qu. III, art. 2, membr. 3, non enim loquitur de solo contrahente ex præcepto magistratus, sed de quolibet catholico contrahente in Ecclesia hæreticorum coram ministro hæretico, ritu hæretico, proferendo formam, præeunte ministro, qua profiteatur se coram communitate sancta Dei conjungi : jam enim significaret Ecclesiam hæreticorum esse communitatem sanctam.

155 Hæc omnia verissime dicuntur; sicut, et illud etiam quod addit idem Coninch, licitum esse contrahere coram magistratu hæretico civili, aut testari se contraxisse, dummodo ritu etiam catholico ante, vel postea contrahant : quia illud solum in finem politicum exigitur, ut constet publice, quinam sint veri conjuges. Unde videtur mihi idem idem dicendum, quando minister hæreticus, non adesset ut persona sacra, et ut minister ecclesiæ, sed ut persona civilis, cui incumberet assistere ad eumdem finem politicum, sicut adesse posset ipse magistratus laicus, et civilis.

156 An licitum Catholicis adesse nuptiis hæreticorum, hæretico ritu celebratis?

Secundo dubitatur, quid sentiendum de iis Catholicis, qui honoris causa adsunt conviviis nuptialibus, vel etiam nuptiis, quas hæretici celebrant valide, sed coram ministro hæretico, et hæretico ritu. Affirmant, id licitum esse Malderus ubi supra, et Coninch. n. 62, modo in cæremoniis, et precibus non communicent, sed ea tanquam nihil ad se pertinentia, sed quasi actionem profanam spectent, quod probant ex Tertulliano lib. *de Idololatria* cap. XVI et XVII, ubi rationem etiam diserte reddit. Addidit autem caute Malderus, ejusmodi Catholicos in his non peccare, *nisi aliunde hic culpa subrepat.* Potest autem, meo judicio, subrepere, quando in locis in quibus obligant decreta concilii Tridentini, non servantur in matrimonio contrahendo, vel quando matrimonium non fit præmissis denuntiationibus, quæ etiam de jure communi antiquo exiguntur, vel contrahitur clandestine contra Ecclesiæ præcepta, in his enim, et similibus casibus, in quibus Ecclesia prohibet matrimonium tunc fieri, testes etiam, qui sua præsentia auctoritatem præstant contractui, peccant graviter, ut colligitur ex Tridentino sess. XXIV, decreto *de reformatione matrimonii* capite I, et cum aliis supponit et docet Thomas Sanchez lib. III *de Matrimonio* disputat. XLVI, numero 8.

Sed hac occasione dubitari potest tertio, an Catholicus non solum licite assistere possit nuptiis hæreticorum, sed etiam in eisdem casibus paranymphi officio fungi, quando ad nuptiarum solemnitates adhibentur paranymphi, qui de more sponsos ad templa deducunt. Respondeo ex dictis, considerandum esse, quale sit munus Paranymphi, qui ab aliis *Pronubus* vocatur, et ab antiquis dicebatur *Auspex*. Si enim ad eum solum pertineat tradere sponsam sponso, vel econtra, postquam legitime conjuncti sunt, nihil apparet illicitum in eo munere, cum sit actio mere civilis. Si vero ejus munus sit quasi offerre sponsos ministro, ut eos conjungat, jam videtur habere participationem in ritibus, quibus minister hæreticus eos conjungit, et recurrere ad ipsum tanquam ad ministrum Ecclesiæ, ejusque ministerium approbare, et agnoscere, quod illicitum erit.

Quarto dubitatur, an si matrimonium jam sit clandestine contractum valide, quia in eo loco non obligat Tridentinum, et conjux nolit consummare ante benedictiones nuptiales, liceat sacerdoti catholico habenti potestatem benedicendi nuptias, illas nuptias benedicere in favorem conjugis catholici. Thomas Sanchez lib. VII *de Matrimonio* disp. IX, n. 13, generaliter docet, benedictionem nuptialem non posse conferri ligato excommunicatione majori, quia ad hoc deberet interesse missæ sacrificio, et participare in sacris cum aliis. Hæc tamen ratio, licet probet de ipsomet excommunicato quod peccet; non tamen probat de aliis cum eo communicantibus, si sit excommunicatus toleratus, quales sunt schismatici non denuntiati, ut cum probabiliori sententia docet idem Sanchez lib. II, *in Decal.* c. IX, quod idem de hæreticis non denuntiatis docet probabilis multorum sententia, et ideo disp. VIII *de Sacramentis in genere* sect. XIV, dixi, ex hoc capite non esse illicitum matrimonium Catholici cum hæretica, vel econtra, et disp. XIX *de Eucharistia* sect. X, n. 183, dixi probabile esse, quod pro excommunicato tolerato possimus offerre etiam ecclesiasticas et publicas preces, atque ipsum etiam missæ sacrificium, quod etiam sentit Hurtado mox citandus : quare ex hoc capite non video, cur Sacerdos non possit preces, et orationes consuetas profer-

Digitized by Google

re ad illos sponsos benedicendos, et coram illis, atque etiam pro illis missæ sacrificium offerre, secluso tamen omni scandalo, et aliis præceptis vel extrinsecis inconvenientibus, quæ facile ex tali actione possent oriri : quæ tamen non pertinent ad nostram quæstionem, quæ solum procedit de actione illa prout videtur esse communicatio cum hæreticis in ritibus sacris.

;9 liceat olicis etici ius itari, o hæ- ico cele- tur?

Quinto, dubitari solet an liceat Catholicis amici funus comitari, vel sepulturæ interesse, quando hæretico ritu celebratur. Ad hoc eodem fere modo dicendum est, sicut de iis qui comitantur sponsos ad nuptias, quæ ritu hæretico celebrantur. Posse inquam, id fieri actione mere civili ad honorandum civiliter defunctum, et dum hæreticorum precibus Catholicus non communicet, sed adsit merus spectator, et scandadalum non sit, vel aliorum offensio, et concioni, si qua futura sit, se subtrahat, etc. ita fere Coninch, et Malderus locis supra citatis, et Hurtado disp. LXXVI, § 16.

hoc liceat odo ticus endus in acro?

Difficultas esse potest, an si defunctus sit hæreticus possint Catholici funus comitari, quando sepeliendus est in loco sacro. Multi dicunt, non posse sepeliri in loco sacro; unde Thomas Sanchez lib. II, *in decalog.* cap. IX, n. 7, infert, non posse licite deduci a Catholicis comitantibus funus illud ad locum sacrum : quia in cap. II, *de hæreticis* prohibetur, ne in loco sacro hæreticus sepeliatur : et Suarez III tom. in III, part. disp. LXXXI, sect. IV, §, *his positis*, dixit sacerdotes celebrantes in regionibus septentrionalibus in ecclesiis, ubi sepulti sunt hæretici, excusari, vel quia necessitate coguntur, quia non habent alia loca ubi celebrent, vel quia episcopi videntes et consentientes, facultatem præbere censentur. Ego tamen cum Navarro, et Layman dixi disp. XX *de Eucharistia* sect. II. n. 56, textum illum intelligi de hæretico damnato : neque ecclesia polluitur nunc per sepulturam excommunicati nisi denuntiati, vel notorii clerici percussoris. Porro textum illum intelligi solum de hæreticis per sententiam damnatis, docuit postea idem Suarez tomo V *de Censuris* disp. XII, sect. IV, num. 13, et Coninch. disput. XIV *de Excommunicatione* dub. VIII, num. 64, et consentit Hurtado disput. LXXVI, sect. I, sub sect. I, dicens ea omnia intelligi de denuntiatis.

Hac occasione dubitari potest sexto, ad quid teneantur Catholici, ne videantur communicare cum hæreticis in eorum ritibus circa sepulturam Catholicorum, quos ministri hæretici sepelire volunt suo ritu, et in suis ecclesiis. Respondeo, quod attinet ad locum, non esse illicitum, secluso scandalo, et aliis inconvenientibus extrinsecis quod Catholici sepeliantur in ecclesia communi : in qua hæretici non denuntiati, nec per sententiam damnati sepulti sint : quia ecclesia illa magis propria est Catholicorum, et ad eos de jure pertinet, cum pro iis erecta fuerit : quod autem hæretici ejusmodi in ea sint sepulti, eam non violavit, ut diximus, si autem Catholicus sepeliendus sit ritu hæreticorum, et a ministris hæreticis, Catholici ad hoc non possunt licite cooperari : possunt tamen id permittere, quando impedire non possunt, sicut de facto dicunt se id non posse impedire, cum hæretici publica potestate, et auctoritate munus illud sibi usurpent : quare Catholici possunt passive se habere, et permittere, quod hæretici cadaver accipiant, et ritu suo sepeliant, quando id impedire non possunt, cooperari autem nullo modo eis licitum erit.

160 Ad quid teneantur Catholici, ne videantur communicare cum hæreticis in eorum ritibus circa sepulturam Catholicorum quos Ministri hæretici sepelire volunt suo ritu.

Septimo, dubitari potest, utrum parentes catholici permittere possint, quod eorum filii a Ministro hæretico baptizentur, ne v. g. domini, vel avi hæretici, a quibus dependent, offendantur, et reddantur ei infensi. Respondetur eodem fere modo distinguendo inter cooperationem, et meram permissionem : hæc enim licita est, quando sine gravi incommodo impedire non potest; nec tenetur pater vi et armis impedire, ne ejus filius circumcidatur a domino; multo minus tenetur impedire omnibus modis, ne baptizetur ab hæretico, in quo non est tantum detrimentum, cum baptismus validus sit : modo tamen constet quod ipse solum permissive se habet et passive, et non præstat consensum.

161 An parentes Catholici permittere possint, quod eorum filii a Ministro hæretico baptizentur.

Quod vero attinet ad cooperationem, sive explicitam, sive implicitam, quatenus aliquis saltem interpretative videtur id velle; communiter dicunt, esse peccatum mortale petere baptismum ab hæretico extra necessitatem, et aliqui addunt, eam debere esse extremam. P. Coninch. III p. quæst. LXXXII, art. 5, num. 22, dicit, esse peccatum mortale sine notabili necessitate : quia hæreticus ratione excommunicationis non potest licite id facere sine necessitate. Verum hæc ratio difficilis est, supposita sententia satis communi, quæ dicit excommunicatis toleratis

Digitized by Google

licere ministrare sacramenta, quando ab ipsis petuntur, quod cum aliis docet Sanchez lib. VII *de Matrimonio* disp. IX, quare lib. II, *in Decalog.* cap. IX, num. 10, universaliter docet, posse peti sacramenta ab hæreticis, quamdiu non sunt denuntiati, et Hurtado in præsenti disp. LXXVI, § 13 et 14, probat, non agere contra leges excommunicationis, qui sacramenta ab hæreticis non denuntiatis suscipit, et secluso scandalo proximi, et occasione ruinæ propriæ, id licere; licet aliquando ex charitate sit obligatio abstinendi, quando commode possint sacramenta ab aliis accipi. Cæterum de Baptismo est specialis difficultas, quia citra necessitatem non potest peti a laico, quales sunt communiter ministri hæretici, et quamvis hæc non debeat esse necessitas extrema, requiritur tamen magna utilitas, ut ne cogatur multo tempore baptismum differre, ut explicat Suarez III tom. in III, p. disp. XXIII, sect. I. Quare concludo, solum propter necessitatem posse excusari cooperationem ad petendum baptismum ab hæretico, quæ necesssitas ad minus sit tanta, quanta sufficeret, ut posset peti a laico. Denique adverte, posse contingere ut ipsa baptismi susceptio censeatur communicatio cum illo in religione et secta, et etiam in necessitate conandum esset potius per contritionem justificari, quam eum actum communicationis in ritu exercere, nisi præmissa protestatione non communicandi in ritu, et solum utendi jure suo ob necessitatem, ut in simili dixi disp. XVIII *de Pœnitentia* sect. II, num. 18 et 19.

162 Quid dicendum de Catholicis, qui adhibentur patrini, quando filii hæreticorum baptizantur a Ministro hæretico?

162 Hinc inferri potest, quid dicendum sit de Catholicis, qui adhibentur patrini, quando filii hæreticorum baptizantur a ministro hæretico, de quibus Layman in tract. *de Baptismo*, cap. IX, affirmat, licite id facere. At vero Thomas Sanchez lib. II *in Decalog.* cap. IX, n. 12, Azor, Navarrus, et Ledesma, quos ibi affert, et Hurtado dicta disput. LXXV, § 15, id intelligunt, quando baptismus ritu et modo catholico ministratur, secus si ritu hæretico, aut schismatico. Addit Hurtado, vitandam esse offensionem et scandalum, ne aliqui putent id fieri in honorem falsæ religionis : si vero legatus principis catholici levet filium regis hæretici solo honoris et benevolentiæ titulo, idque constet aperte ex ratione, qua fit, esse per se licitum. Cæterum hodie non facile possent hæc ad praxim deservire; tum quia regulariter ii baptizantur ritu hæretico, vel schismatico : tum etiam, quia minister est communiter laicus a quo non potest licite peti baptismus : patrinus autem offert ministro puerum baptizandum, et petit ab eo baptismum.

Advertunt Sanchez, et Hurtado ibidem, minus licere Catholicis adhibere hæreticum in patrinum sui filii, quando baptizatur; quia patrini munus est docere baptizatum fidei rudimenta, quod munus non possunt parentes Catholici commendare homini hæretico, qui non fidem, sed hæreses docebit, ut constat.

163 Hac occasione dubitari potest octavo, utrum possit licite Catholicus accersere ministrum hæreticum, qui infantis jam baptizati nomen domesticis declaret, vel etiam parochum hæreticum adire, ut ei infantem jam esse baptizatum indicet. Respondeo, utramque actionem videri posse ita fieri, ut maneat mere politica, nimirum ut constet de nomine, et de baptismo, et ne iterum baptizetur, si tamen habeat aliquid sacri, vel sit recognitio potestatis, aut ministerii spiritualis, non licebit, vel si generet scandalum, ad quod circumstantiæ omnes considerandæ sunt.

164 Nono circa hoc ipsum dubitatum est, an parentes catholici, qui prius infantem pie, et catholice baptizari curarunt, possint postea permittere ab avo, aliove, a quo periculum timent, aut damnum, publice ad hæreticum ministrum baptizandum deferri, celantes interim, quod jam antea fuerit baptizatus. Respondetur ex dictis, non licere iis positive offerre filium, ut rebaptizetur, vel ad hoc cooperari. Permissive autem, et sine consensu tacito, mere passive se habere, quando id sine gravissimo damno impediri non potest, non esse illicitum. Ad hoc autem significandum non est necesse manifestare priorem baptismum : sufficit indicare, non sibi placere quod baptizetur ab illo ministro, quamvis propter reverentiam paternam non impediant omnibus modis, ad hoc enim cum tanto periculo non tenentur, ut dixi. Addo tamen, quando prævidetur casus ille, faciendum potius, quod non baptizetur infans prius a Catholico ; nam minus malum videtur baptizari a solo hæretico, quam rebaptizari : ex duobus autem malis minus est permittendum, quando non potest utrumque impediri.

Decimo, dubitatum fuit, an possent parentes catholici suos infantes baptizatos nu-

Digitized by Google

5 lho- ssint nfan- trici- ereti- omit- s?

tricibus hæreticis committere, quas probabiliter existimant eos ad hæreticorum templa secum perducturos. Supponitur Catholicis in Anglia, ut § sequenti videbimus, non licere hæreticorum templa adire. Respondetur tamen, ex hoc præcise capite non esse illicitum filium parvulum nutrici hæreticæ dare, dummodo ante rationis usum ad domum paternam reducatur : ante illam enim ætatem non prohibentur adire hæreticorum templa, cum actio illa non sit humana, vel communicatio in ritibus sacrilegis, ut constat; quare si nihil aliud timeatur, quam conducere puerum ad locum illum, ex hoc solum capite non redditur illicita pueri traditio.

6 itho- oibus t ne- ia ad e su- itio- pos- beros cum inis ticis are?

Rursus tamen dubitatum fuit undecimo, an parentes catholici, quibus desunt necessaria ad prolis, et familiæ sustentationem, possint liberos suos cum Dominis hæreticis collocare, a quibus timeri possit eos ad hæresim pertrahendos. Respondeo, durissimum videri filios a propriis parentibus in eo periculo constitui. Posset id aliquando permitti, si necessitas esset gravissima licet non extrema, et filius esset pubes, et de quo probabiliter speratur perseveraturum in fide, vel talis maneat cum parentibus communicatio, ut quasi sub eorum cura manere videatur, et paternis consiliis dirigi, et juvari posse. Alioquin filium impuberem hæreticis dare, quid aliud est, quam agnum lupis committere vel filios ad Turcas nutriendos transmittere.

7 tho- oesit ico, tiæ ap- ci- itos jeju-

Duodecimo, dubitatur utrum Catholicus amico nobili hæretico ad se divertenti, possit amicitiæ et humanitatis causa apponere cibos prohibitos in die jejunii. Respondetur, si Catholicus possit facile impedire, vel non cooperari ad peccatum illud violationis jejunii, tenebitur id facere. Si vero non potest sine magno detrimento, quia nimirum occasionem dabit querelis gravibus, et murmurationibus contra se, tanquam rusticum inurbanum, superbum, etc. non videtur cum tanto incommodo teneri. Sicuti caupones ob simile detrimentum excusantur ministrando eos cibos in die jejunii, ut docet Thomas Sanchez lib. I *in Decalog.*, c. VII, num. 34, qui de hoc puncto videndus est. Statuit enim regulam generalem num. 12, quomodo in his casibus pensari debeat detrimentum quod sequitur, et gravitas peccati ad quod cooperaris, et spes quæ habetur, quod te non cooperante vitabitur illud peccatum, et alia hujusmodi, ut excusetur aliquis, vel non excusetur in hac cooperatione, quæ de se non est omnino determinata, sed habet semper aliquam indifferentiam ex parte tua : quæ omnia in hoc casu prudenter consideranda sunt.

Decimotertio dubitatur, utrum Catholici, qui ob infirmam valetudinem in diebus jejunii vescuntur carnibus, possint postea aliis, qui mensæ assident, vel etiam famulis hæreticis eorumdem ciborum esum permittere, vel potius a communi mensa abstinere, et carnes relictas sibi tantum reservare. Respondetur ex proxime dictis, si paterfamilias potest sine gravi incommodo impedire, ne filii, vel famuli violent jejunium, ad id teneri. Sicut etiam tenetur non apponere eis cibos prohibitos : non tamen tenetur extraordinariam diligentiam adhibere, aut vi famulos cogere ad jejunii observantiam. Hinc est regulariter sufficere, si œconomum moneat, ne permittat, nec det famulis cibos prohibitos, sed servet seorsim eos qui de suo prandio supersunt; item si suis commensalibus ostendat, sibi non placere quod de illis cibis accipiant : filios etiam durius admoneat : non tamen tenetur omnibus modis impedire. Imo quando id esset valde difficile propter clamores, et graves querelas familiæ, potest eis carnes suppeditare, ut docet Reginaldus *in Praxi* lib. IV, n. 199. An vero ea de causa debeat a communi mensa abstinere, est quæstio facti : pendet enim a circumstantiis, an hoc sit grave incommodum, an sit medium efficax, ut familia servet jejunium; an tribuendum id potius sit avaritiæ, quam observantiæ, cum gravi famæ detrimento, et aliis similibus. In genere negari non potest, plus aliquid debere patrem procurare circa filios quam circa famulos, et plus circa famulos quam circa amicos, vel hospites propter majorem obligationem regiminis, et majorem facilitatem, qua potest illos cohibere quam cæteros. Casus autem particulares non possunt una regula definiri, ut fatetur Sanchez loco supra citato. 168

An Catholici, qui ob infirmam valetudinem in diebus jejunii vescuntur carnibus, possint postea famulis hæreticis relictarum carnium esum permittere.

Decimoquarto, dubitatum est, an liceat Catholico precibus, vel favore, aut aliter promovere ministrum hæreticum, ut eligatur ad beneficium ut hoc modo excludatur alius nequior minister, et magis Catholicis perniciosus. Respondeo, quod attinet ad nudas preces, intercessionem videri licitam juxta communem, et probabiliorem sententiam 169

An liceat Catholico precibus favore, etc. promovere ministrum hæreticum ut eligatur ad benefi-

Digitized by Google

cium, ut sic excludatur Minister magis Catholicis perniciosus.

docentem, posse consuli minus malum ei qui paratus est facere unum e duobus malis, et quem ab utroque avertere non possumus : tunc enim non consulit malum simpliciter et absolute, sed sub conditione, dicendo v. g. ut si aliquem ministrum, vel parochum hæreticum electurus est, eligat hunc potius, quam illum. Major difficultas esse potest de Catholico, qui habet jus patronatus, an utendo eo jure possit præsentare hæreticum minus perniciosum, et qui benignior erit erga Catholicos, ut eligatur ab episcopo hæretico, ad excludendum alium, qui pejor esset et persequeretur Catholicos. Ratio autem dubitandi est, quia patronus tenetur ex officio non præsentare indignum. Et quidem certum videtur præsentationem illam fore invalidam, tum ex parte personæ, quæ præsentatur, qui cum non sit clericus, sed merus laicus, non est capax : tum etiam ex parte illius apud quem fit præsentatio, qui neque est episcopus, neque persona ecclesiastica.

170 Aliunde tamen videtur, posse non solum patronum, sed quemlibet Catholicum ad redimendam suam vexationem injustam circumvenire dolose pseudoepiscopum hæreticum, et prætextu fictæ illius præsentationis cogere ipsum ad eligendum minus malum. Cur enim non licebit dolus adversus manifestam injuriam, et vim? ergo ex hoc capite non videtur damnandus ille, qui secluso scandalo id faceret, et sub conditione exigeret, prætextu sui juris, ut si aliquis eligendus sit, iste potius eligeretur. Quia tamen ille hæreticus electus, cum revera non sit legitimus minister, non potest licite reditus Ecclesiæ sibi accipere, nec munus ministri exercere; non licebit fortasse eum invitare dando ei occasionem novam peccandi, quam alias non haberet, sed licebit a pseudoepiscopo petere, ut hunc potius eligat, cum ipse elector jam omnino peccaturus esset, et daturus alicui electo occasionem peccandi. Quare tutius esset eo casu impetrare dispensationem Pontificis, ex cujus licencia possint Catholici reditus illos ecclesiasticos applicare huic potius hæretico, quam sinere, quod ab alio nequiori usurpentur, quamvis neuter sit legitimus minister: solum posset obstare, quod ille electus non solum accipiet reditus, sed etiam geret se pro ministro Ecclesiæ, cum talis non sit, et in hoc non potest Papa dispensare, nisi illum faciat verum ministrum, atque ideo datur ei hæc occasio graviter peccandi. Ad hoc tamen dici potest, non suaderi hæretico illi quidquam determinate, quod non possit sine peccato facere: potest enim reditus illos accipere, ut vel eos postea Ecclesia reddat, vel ex dispensatione Pontificis sibi retineat. Potest enim electionem a pseudoepiscopo acceptare, ut occupet locum illum, ne ab alio nequiori occupetur, et postea munus illud non exercere, nisi quoad actus aliquos, quos licite possit ex voluntate saltem præsumpta Ecclesiæ, et ad quos non requiratur potestas ordinis: et qui sine fidei injuria fieri possint. Quod si ipse postea velit sine titulo reditus retinere, vel exercere hæretico ritu ministerium : hoc non petunt ab eo Catholici, nec suadent, sed permittunt ad impediendum majus malum. Quare sicut excusatur, qui petit ab usurario mutuum sub usura, quia non determinat ad non aliter mutuandum, sed permittit, et offert usuras; sic Catholici designantes illum ministrum ob necessitatem excludendi nequiorem, non petunt determinate ab eo quidquam illicitum, nec ad id invitant, sed id permissive offerunt, cum tamen mallent quod electionem acceptaret modo licito, prout posset, licet prævideant non acceptaturum sine peccato ex sua potius malitia proveniente, quam ex Catholicorum petitione. Adverte denique in his omnibus, quæ Catholicis licere diximus, supponi semper, quod scandalum non sit, vel aliorum offensio, apud quos ejusmodi actiones æstimari soleant pro approbatione falsæ religionis, vel rituum hæreticorum, vel aliud simile.

§ VI.

An sine fidei injuria liceat Catholicis hæreticorum templa adire, et eorum ritibus adesse.

Dicemus seorsim aliquid de hac actione, 171
quia de illa nostro tempore gravissima controversia fuit non solum cum hæreticis, sed etiam inter ipsos catholicos, quorum aliqui voluerunt, etiam nunc in Anglia licite id fieri posse ad redimendam vexationem, qua ex regio edicto Catholici gravissime premebantur, nisi hæreticorum templa adirent, et precibus interessent : de quo argumento ultra alios late, et erudite disputavit P. Suarez in *Defensione fidei*, lib. VI, cap. IX.

Ut autem certa ab incertis separentur, supponendum est, ingressum in ejusmodi templa ex se, et in genere loquendo; esse

Digitized by Google

aliquid indifferens, et posse in multis casibus licitum esse, nempe quoties nullo modo generat scandalum, vel infert damnum veræ fidei, nec affert perversionis periculum, nec denique significat expresse, vel etiam implicite cultum falsum, vel approbationem falsæ religionis : quod sæpe contingere potest. Primo, si aliquis catholicus infidelium templum ingrediatur, non quatenus templum est, sed prout est domus aperta ad habitationem, ut se a pluvia, vel cœli inclementia defendat, prout legitur S. Gregorium Thaumaturgum idolorum templum ingressum esse, ut noctem ibi transigeret. Similiter, si urgente bello, Catholici ad hæreticorum templum se recipiant, quia locus munitissimus sit, vel si catholici milites idem templum adeant ad spolia capienda, ingressus licitus plane est, sicut etiamsi catholicus episcopus ingrediatur ad templum illud purificandum, et benedicendum, et in aliis similibus casibus. Secundo in iis locis, in quibus libertas conscientiæ viget, et Catholici cum hæreticis promiscue versantur, solent aliquando Catholici hæreticorum conciones audire, ut eas confutent; imo alicubi mos est, ut postquam Catholici suos ritus peregerunt, hæretici in eodem templo suos etiam ritus celebrent hora diversa, remanentibus interim aliquibus Catholicis, ut possint postea pro concione confutare calumnias, quas minister hæreticus in sua concione proposuerit. Monent autem prudenter Thomas Sanchez lib. II *in Decalog.*, cap. IV, num. 26, Coninch. disp. XV, dub. III, num. 55, non debere indoctos eam licentiam sibi assumere, nec solam curiositatem sufficere, ut licite quis ejusmodi conciones audiat, sed gravem aliquam causam requiri, ut id licite fiat.

suffi- a cu- is ut licite ones tico- udiat; qui- gravis a.

Monet etiam idem Coninch. cum aliis num. 61 et 62, ut licite id fiat, requiri, quod Catholicus, dum hæretici preces celebrant, non ostendat se precantem, sed materialiter adsit sine ullo signo reverentiæ, sed plane omnino se habendo, ac si spectaret aliquam comœdiam. Quod tamen, ut de omnibus hæreticorum templis verum sit, explicatione aliqua, vel limitatione indiget. Si enim Catholicus adsit templo schismaticorum Græcorum, quo tempore missæ sacrificium peragitur, et corpus Christi adorandum elevatur, debet utique illud reverenter adorare, cum valide consecratum supponatur. Similiter imagines ibi collocatas debet colere, et alia reverentiæ signa exhibere : hæc enim non sunt signa approbationis cultus schismatici, sed est cultus communis Catholicis, et hæreticis, atque schismaticis, qui non est illicitus, sed licitus, et debitus. Quando autem reverentia signum est falsi cultus, vel communicationis cum hæresi, vel schismate, tunc locum habebit prædicta doctrina.

? ut icus pre- adsit ullo vere- a.

Tertio, licitus est ingressus Catholicorum in ejusmodi templa; quando constat, fieri ad reddendum solum debitum civile alicui personæ, quam comitantur, ut faciunt famuli, vel famulæ comitantes dominos, aut dominas suas, quas alibi honoris et obsequii gratia comitari solent, sicut et milites, vel satellites regii possunt regi hæretico templum suum intranti assistere. Ita Sanch. d. c. IV, nu. 27, Azor, et Becan. quos affert, et sequitur Hurt. d. disp. XLVIII, § 65, et colligitur ab exemplo Naaman supra adducto, cui licebat idolorum templum cum suo rege ingredi, et sacrificiis sacrilegis assistere. Quod intelligunt prædicti auctores, etiamsi aliunde sit lex principis præcipientis omnibus subditis adire hæreticorum templa : quia adhuc constaret, prædictos famulos non adire templum, ut obedirent illi legi, sed ob finem mere civilem comitandi dominum suum, qui famulatus nullo modo ad religionem pertinet. Addit autem Hurt. licere eisdem esse ibi detecto capite, prout coram rege esse decet; item genua flectere rege ea flectente, et eo stante stare; quia hæc non religionis gratia, sed regalis honoris fiunt. Quod quidem verum videtur, quod attinet at caput detectum, et ad standum rege stante, esset enim irreverentia in regem, eo stante, quacumque ex causa stet, adhuc famulos sedere, sicut, et caput tegere coram rege, et ideo assurgente principe ad negotium etiam privatum, vel ad chartam ex scrinio accipiendam, omnes statim reverentiæ causa solent assurgere. Quod autem eo genuflectente, ut idolum adoret, vel communionem sacrilegam Calvinisticam accipiat, debeant vel possint omnes alii genuflectere non probo in universum. Ratio autem differentiæ est, quia gestus externus reverentiæ debet esse nota summissionis in ordine ad aliquem, cui reverentiam exhibemus. Et quidem stare famulos stante domino, est mera reverentia erga dominum, cui fieret irreverentia sedendo, nam viderentur famuli superiores domino, quo stante ipsi sederent, quod idem est, si domino caput aperiente,

173 Item licitus est ingressus in eorum templa ad reddendum solum debitum civile.

Digitized by Google

ipsi manerent tecto capite. Quando vero domino genuflectente coram idolo, ipsi etiam genuflecterent, genuflexio illa non esset reverentia mere erga dominum, nam ipsi non flectunt genua domino, sicut si domino pectus percutiente in signum reverentiæ, ipsi etiam pectus percuterent, illa pectoris percussio non esset reverentia erga dominum, cum non sit apta nota submissionis famuli erga dominum, sed potius sit nota adorationis sacræ et religiosæ; sic etiam genuflexio illa non est nota reverentiæ civilis erga dominum, sed reverentiæ ipsius genuflectentis. Unde quando dominus coram confessario genuflectit, ut confiteatur sua peccata, non ideo famuli genuflectunt, sed expectant stantes, quia genuflexio illa est reverentia pœnitentis erga confessarium, ut ministrum Dei, et judicem in illo foro. Si ergo domino genuflectente coram idolo, famuli etiam genuflecterent, genuflexio illa non esset reverentia civilis erga dominum, sed religiosa erga idolum. Nec exemplum Naaman est ad rem : nam ille genuflectebat coram idolo genuflectente rege, ita tamen, ut genuflexio non esset signum reverentiæ, sed situs quidam materialis aptus et necessarius, ut rex genuflectens posset commode inniti manui Naaman, quod erat ministerium mere civile, et nullo modo actio religiosa versus idolum.

174 An rege heretico præcipiente subditis suis adire hæreticorum templa, ibique precibus adesse, etc. possint Catholici templa adire ad vitandas pœnas.

His suppositis, controversia principalis est, an rege hæretico præcipiente subditis suis adire hæreticorum templa, ibique precibus, et concionibus adesse, possint Catholici templa adire ad vitandas gravissimas pœnas carceris diuturni, vel confiscationis bonorum, aut alias graviores, vel saltem protestatione præmissa, quod non religionis causa, sed ad obedientiam civilem regi præstandam, et pœnas fugiendas, materialiter solum templa ingrediantur. In qua controversia non defuerunt DD. theologi, qui ut Catholicos Anglos gravissimis pœnis, et, quod plus erat, periculo peccandi, et deficiendi a fidei confessione eriperent, dixerunt, id posse sine peccato fieri : quibus favere videtur Azor to. I, lib. VIII, c. XI, q. II et IV, et c. XXVII, q. V, ubi pro eadem sententia alios tacite refert; quem tamen ut ab ea sententia liberet, interpretari conatur Hurt. ubi supra § 67, sed non est opus alio interprete, cum ipsemet postea explicuerit suam mentem to III, lib. I, c. VII, § *Posset hoc loco,* ubi dicit, falso sibi hanc sententiam imputatam, cum ipse nunquam id licitum dixerit casu, quo scandalum et offensio sequitur, vel tacita aliqua falsi cultus professio, aut periculum perversionis, quæ omnia in casu nostro reperiuntur.

Omnino ergo fatendum est, in casu posito 17
non licere Catholicis regio edicto obedire, neque ejus intuitu, aut metu adire templa hæreticorum. Quod ex Patribus, et aliis argumentis late, et erudite probat Suar. d. c. IX, et idem responderunt theologi de hoc Romæ consulti, inter quos Cardinales Bellarmin. et Baronius, quos P. Personius consuluit, ut refert Granado in præsenti tr. XI, disp. III, sect. III, n. 18, qui eamdem sententiam profitetur, et Turrianus in præsenti disp. XXXI, dub. ult. Sanch. dicto c. IV, n. 27, Coninch. disp. XV, n. 57. Hurtado d. disp. XLVIII, sect. V, et alii omnes. Est enim jam res hæc extra omnem controversiam post motum proprium Pauli V, datum 10 Kalend. Octobris anno 1606, in quo inter alia Pontifex Catholicis Anglis hæc dicit : « Accepimus namque compelli vos, gravissimis pœnis propositis, templa hæreticorum adire, cœtus eorum frequentare, concionibus illorum interesse. Profecto credimus procul dubio eos, qui tanta constantia atrocissimas persecutiones, infinitam propemodum miseriam hactenus perpessi sunt, ut immaculate ambularent in lege Domini, nunquam commissuros esse ut coinquinentur communione desertorum divinæ legis. Nihilominus zelo pastoralis officii nostri impulsi, et pro paterna sollicitudine, qua de salute animarum vestrarum assidue laboramus; cogimur monere vos atque obtestari, ut nullo pacto ad templa hæreticorum accedatis, aut eorum conciones audiatis, vel cum ipsis in ritibus communicetis, ne Dei iram incurratis. Non enim licet vobis hæc facere sine detrimento divini cultus, ac vestræ salutis,» etc. Quod Breve integrum refert Suar. d. lib. VI, *in Procemio*, et aliud secundum Breve ejusdem Pauli V, datum ad eosdem Catholicos Angliæ 10 Kalend. Octobris anno 1607, quo primum illud confirmat, eo quod ab aliquibus subreptitium existimaretur. Post hanc vero adeo manifestam Pontificis declarationem, opinionem contrariam in Anglia probabilem esse non posse, probat bene idem Suar. dicto lib. VI, cap. VIII, n. 15.

Rationes multæ adducuntur a prædictis 17
auctoribus ad ostendendam culpam adeundi templa hæreticorum in his circum-

Digitized by Google

stantiis, tum ex offensione et scandalo, tum ex periculo perversionis quod est intrinsece annexum saltem in communi, tum etiam ex incremento hæresis, quæ favorem et honorem accipit ab ejusmodi concursu, et ex aliis capitibus, quæ argumenta apud ipsos videri possunt. Ego enim nolo rationes ab extrinseco petere, quæ fortasse non sunt ita universales, sed ab intrinseco, et a priori ex natura et conditionibus propriis talis actionis. Prima ergo ratio, et a priori esse potest, quia licet aditus ad templa hæreticorum ex se possit esse actio indifferens, in his tamen circumstantiis non est indifferens, sed determinata ut sit actio religiosa, significans cultum sacrum erga locum illum et actiones, quæ ibi fiunt. Suppono enim exerceri hanc actionem propter observantiam legis regiæ eam præcipientis, et hanc ipsam observantiam significari ab adeuntibus templa. Si enim alia esset causa adeundi civilis, ut comitari principem, interesse comitiis sæcularibus, etc. jam dixi ingressum licitum tunc esse. Quæstio ergo est, quando non apparet alia causa civilis, sed solum metus pœnarum, ad quas evadendas ponitur observantia legis; et tunc dico, non posse hanc actionem esse obedientiam mere civilem, sed actionem religiosam, includentem protestationem falsi cultus. Quod sic ostendo : quia lex humana non potest præcipere aliquod opus, nisi sub motivo alicujus virtutis et honestatis, in cujus specie illud constituit, eo ipso quod id præcipiat : licet non obliget ad modum virtutis, hoc est, ad operandum propter finem virtutis : ipsa tamen lex debet habere pro motivo honestatem talis virtutis, et illam intendere, prout suppono ex materia *de legibus*, ubi hæc omnia fuse traduntur. Quibus suppositis, certum est, hanc legem regiam, ut legis larvam et apparentiam haberet, debuisse honestatem aliquam apparentem intendere in præcepto adeundi templa, quæ non poterat esse alia nisi sacra, vel religiosa, nempe cultus religiosus, et ejus major solemnitas et frequentia, vel certe, ut ejusmodi preces, ac conciones, et concionatores ipsi ac ministri honorem et auctoritatem a frequentia haberent, vel quid simile : præcipitur ergo ea lege actio non civilis, sed religiosa. Unde subditus, qui nullam causam habet aut significat adeundi templum, nisi legis observantiam, quam exercet exterius ad vitandas pœnas transgressoribus impositas, eo ipso significat saltem exterius, se intendere observantiam legis, et ponere actum a lege præceptum, qui certe erat actus religiosus, vel falsæ religionis, vel ad eam fovendam ordinatus : significat enim se legi obedientem, et exequentem id, quod lege præcipitur, et principis voluntati se conformantem, et per consequens exercentem actum religiosum, qui solus lege illa præcipiebatur.

Secunda ratio esse potest a simili, et ab exemplo ad ostendendam malitiam intrinsecam illius actionis : quia si licitus esset templi ingressus in his circumstantiis, licite etiam possent Catholici, rege hæretico præcipiente sumptionem falsæ eucharistiæ, et communionis Calvinisticæ, illam sumere ad vitandas gravissimas pœnas : quod tamen nemo Catholicus concedet. Sequela vero probatur; quia sicut adire templa hæreticorum de se indifferens est, et aliquando potest esse licitum : sic etiam comedere panem illum, qui merus panis est, de se est indifferens, et potest esse actio non sacra, sed politica, seu naturalis ad corporis sustentationem. Si ergo comestio illa in his circumstantiis illicita est, quia præcipitur, ut actio religiosa et sacra, et ideo significat in his circumstantiis falsum cultum, idem dicendum est de adeunte templum in his circumstantiis, et audiente concionem et præces hæreticas ad observandam legem, qua hæc omnia præcipiuntur intuitu religionis. Non ergo mirum, quod posita illa lege, Catholici omnes abhorruerint a præsentia sua iis precibus et concionibus exhibenda, et habuerint pro signo certo desertæ religionis catholicæ, vel hæresis saltem simulatæ, si quem viderent ejusmodi legi obtemperantem, et eo intuitu adeuntem hæreticorum templa, et sacrilega conventicula. 177

Explicatur, et confirmatur utraque ratio exemplo aptissimo idolothyti, quod videtur omnino esse simile casui nostro; nam comestio idolothyti secundum se indifferens est, et aliquando potest esse licita, ut supra ex Paulo Apostolo probatum est : si tamen rex gentilis præcipiat tibi, ut de illo comedas, non poteris jam de illo tunc comedere etiam ad vitandam mortem, vel gravissimas alias pœnas : quia urgente præcepto, qui comedit, ostendit se actionem religiosam exercere, qualis a tyranno præcipitur, cum solum propter præcepti observantiam id faciat : imo addit Chrysostomus homil. xxv, in *Matth.* in *imperfect.* « Si quis tibi dicat, 178

Digitized by Google

non manduces idolothytum, sed aspice tantum ad idola, quomodo speciosa sunt : si aspexeris provocatus, oculis tuis negasti Christum. Non quia aspicere idola aliquid sit, sed quia invitatus aspicis peccas.» Tanti nimirum refert invitatio et provocatio, quæ motivum sit operandi. Quid ergo operabitur lex habens pro motivo cultum religiosum, et hunc ipsum præcipiens, quando subditus intuitu talis legis actionem exhibet ad cultum ordinatam, etiamsi seclusa tali lege, et in aliis circumstantiis diversis posset fortasse aliquando actio illa esse licita? Eodem plane modo dicere possumus, si adieris templum provocatus, et jussus a principe hæretico, ingressu tuo Christum negasti : non quia ingressus ille semper, et in omni casu illicitus sit, sed quia jussus, et provocatus ab hæretica lege ingressus es, ut precibus, et concionibus hæreticis adesses. Merito ergo Paulus Quintus in his circumstantiis dixit, id non licere sine detrimento divini cultus, et propriæ salutis, de cujus responsi veritate dubitare non licet, cum a summo Ecclesiæ pastore, et doctore auctoritate Apostolica redditum sit subditis ab ipso veram et sanam doctrinam petentibus, pro qua fortunas, et vitam ipsam debebant exponere. Ex quibus facile solvi possunt quæ pro contraria parte adduci possent, et videri possunt apud Suarez loco citato. Nobis sufficiat legitimum fundamentum hujus decreti Pontificii breviter indicasse. Et hæc dicta sint de actu externo, seu confessione fidei : nunc ad alia progrediamur, quæ ad habitum spectant.

DISPUTATIO XV.

DE HABITU FIDEI.

Postquam dictum est de actibus fidei, et eorum objecto materiali, et formali, sequitur, ut de habitu dicamus. Non tamen potuimus de actibus disserere, quin multa tractarentur, quæ ad habitum spectabant tam intellectualem, quam etiam piæ affectionis, qui est in voluntate, atque etiam de habitu infuso requisito ad judicium credibilitatis, quod debet præcedere. Diximus etiam ex professo de supernaturalitate eorum habituum : item disp. VIII, diximus de unitate habitus fidei infuso, et quomodo idem habitus simplex deservit ad plures actus specie diversos. Quare pauca, et faciliora restant nobis de hoc habitu examinanda, quod hac disputatione præstabimus, disp. vero sequenti dicemus de ejus causa efficiente, de infusione etiam, conservatione, et augmento ejusdem habitus.

SECTIO I.

Utrum habitus fidei sit in substantia animæ, vel in aliqua ejus potentia, Ubi, an sit habitus speculativus, vel practicus.

Dari habitum infusum fidei, probatum est supra disp. IX, sect. III. Nunc quærimus de subjecto proximo, cui inhæret, postea suo loco dicturi de subjecto remoto, in quibus scilicet hominibus, vel Angelis reperiatur. Dubitatur ergo, an habitus fidei inhæreat immediate in substantia animæ, vel potius in intellectu, vel aliqua alia ejus potentia : est autem eadem difficultas de habitu infuso requisito ad judicium credibilitatis præcedens; qui etiam in eodem subjecto proximo collocandus erit : imo cum proportione eadem est ratio de habitu infuso requisito ad piam affectionem, an sit immediate in voluntate, vel in essentia animæ : quare quod de uno dicetur, eodem modo de alio cum proportione debita dicendum est.

Prim te

Theologi in hoc puncto non omnes eodem modo locuti sunt : quidam enim primo dixerunt, habitum fidei, licet simplex sit, esse simul in intellectu, et in voluntate : ita loquitur S. Bonaventura in III, disp. XXIII, art. 1, q. II, qui non reputat id absurdum, eo quod ex Augustino utraque illa potentia est idem realiter inter se, et cum anima, Quare videtur loqui de habitu ad assensum intellectualem, et ad piam affectionem, et hunc ponere simplicem ad utrumque actum. Quam sententiam sibi placere significat Hurtado in præsenti disp. L, § 5, seque eam libenter amplexurum, si plurium auctoritate, vel efficacioribus argumentis probaretur. Cæterum jam in superioribus ostendimus habitum fidei ad assensum intellectualem distingui ab habitu piæ affectionis, quare

Digitized by Google

ex hoc capite non debent in eodem subjecto collocari.

inda ntia. Secunda ergo alii antiquiores apud eumdem Bonaventuram dixerunt, fidem pro materiali esse in intellectu, pro formali autem esse in voluntate. Alii e contra pro formali posuerunt in intellectu, et in voluntate pro materiali : sed utrique locuti videntur de fide prout complectitur utrumque habitum, et conciliari possunt; quia priores locuti videntur de fide, secundum considerationem moralem : in quo sensu formale videtur provenire a voluntate, a cujus actu provenit moralitas, et honestas formalis fidei, a qua ipse assensus denominatur honestus et bonus. Posteriores vero locuti videntur de fide, prout sonat assensum : in qua consideratione formaliter constituitur per actum intellectus; imperium autem voluntatis videtur se habere materialiter, seu extrinsece et remote, sicut objectum remotum dici solet objectum materiale. Hoc tamen totum pertinet ad quæstionem de nomine.

sen- ia. Loquendo autem de re ipsa, alii tertio, et communiter dicunt, habitum fidei, qui elicit assensum, inhærere immediate intellectui. Ita supponit Suarez in præsenti disp. VII, sect. I, n. 3, Coninch disp. XVI, dub. I, Granado tract. XIII, disput. XVI, num. 1, et alii communiter : quia habitus in ea potentia collocantur, in qua sunt actus ad quos dantur, quod maxime locum habere debet in habitibus infusis, qui dantur ut compleant ipsam potentiam in ratione potentiæ; quare ipsi potentiæ debent inhærere, ut eam intrinsece perficiant, et compleant.

Alii vero, qui potentias ab anima non distinguunt realiter, vel ex natura rei, consequenter ejusmodi habitus dicunt recipi immediate in sola substantia animæ. Ita Hurtado ubi supra § 4, qui addit, recipi habitum fidei iu essentia animæ, non solum materialiter, sed formaliter in primo, et quidditativo animæ conceptu; quia recipitur in anima quatenus intellectus est; primus autem animæ conceptus est esse intellectualem, seu rationalem. Dicitur tamen gratia recipi in substantia animæ, et fides in intellectu, quia gratia non datur ad operandum immediate, ideo dicitur recipi in substantia animæ; nomine enim *substantiæ* non explicatur anima prout est principium operandi, sicut explicatur nomine *intellectus*, et ideo fides, quæ datur immediate ad operandum, dicitur recipi in intellectu : de habitu autem piæ affectionis dicendum erit recipi in voluntate, quia datur immediate, ut anima operetur actus volendi.

Totum hoc pendet fere ex philosophia : 4
si enim intellectus et voluntas non distinguuntur realiter, neqne modaliter ab anima, certum est, hos habitus recipi in ipsa anima, quam complent et perficiunt intrinsece ad eliciendos actus fidei, vel piæ affectionis. Si autem supponatur distinctio earum potentiarum ab anima, adhuc potest esse quæstio, an hi habitus recipiantur in potentiis, an vero in ipsa anima immediate : quæ etiam est fere quæstio philosophica, et ideo oportebit breviter nonnulla supponere ex iis, quæ dixi in philosophia. Et quidem in lib. *de Anima* dixi, etiamsi hæ potentiæ distinctæ ponantur ab anima, debere adhuc ipsam etiam animam immediate concurre ad productionem intellectionis, et volitionis, et hos actus debere recipi immediate in substantia animæ, quod postea alii multi docuerunt. Et imprimis id probavi quia si anima ipsa immediate non concurrat, non aliter diceretur ipsa intelligere, aut velle, quam ignis dicatur calefacere, quando calor ipsi inhærens producit calorem in ligno sine ullo influxu immediato ipsius substantiæ ignis : quo casu ignis calefacit solum denominative, non vero quod aliter ignis ipse se habeat, vel aliquid ab ipso exeat nunc, quod non exiret, si ignis abesset, et Deus conservaret divinitus ejus accidentia, sicut nunc conservat accidentia panis in eucharistia, quorum operationes non tribuuntur nunc substantiæ panis, tribuerentur tamen si panis adesset : non quod panis reipsa tunc plus operaretur quam nunc, sed quod denominari tunc posset ab actione suæ virtutis sibi inhærentis. Quod vero anima non hoc modo solum denominetur intelligere et velle, probatur a posteriori, quia plus habet modo anima in suo actu, quam si ea absente operaretur sola voluntas, nec hoc solum debet reduci ad denominationem; nam in illo casu, si voluntas peccaret, v. g. et postea uniretur substantiæ animæ, non damnaretur anima ob peccatum a voluntate separata commissum ; ergo si modo damnatur, non est ratione solius denominationis, qua denominatur peccare, sed ratione alicujus, quod ipsa vere et proprie operatur circa actum peccati; alias si modo nihil aliud haberet quam in primo casu, nisi solam denominationem, damnaretur ob solam illam

Digitized by Google

non manduces idolothytum, sed aspice tantum ad idola, quomodo speciosa sunt : si aspexeris provocatus, oculis tuis negasti Christum. Non quia aspicere idola aliquid sit, sed quia invitatus aspicis peccas.» Tanti nimirum refert invitatio et provocatio, quæ motivum sit operandi. Quid ergo operabitur lex habens pro motivo cultum religiosum, et hunc ipsum præcipiens, quando subditus intuitu talis legis actionem exhibet ad cultum ordinatam, etiamsi seclusa tali lege, et in aliis circumstantiis diversis posset fortasse aliquando actio illa esse licita ? Eodem plane modo dicere possumus, si adieris templum provocatus, et jussus a principe hæretico, ingressu tuo Christum negasti : non quia ingressus ille semper, et in omni casu illicitus sit, sed quia jussus, et provocatus ab hæretica lege ingressus es, ut precibus, et concionibus hæreticis adesses. Merito ergo Paulus Quintus in his circumstantiis dixit, id non licere sine detrimento divini cultus, et propriæ salutis, de cujus responsi veritate dubitare non licet, cum a summo Ecclesiæ pastore, et doctore auctoritate Apostolica redditum sit subditis ab ipso veram et sanam doctrinam petentibus, pro qua fortunas, et vitam ipsam debebant exponere. Ex quibus facile solvi possunt quæ pro contraria parte adduci possent, et videri possunt apud Suarez loco citato. Nobis sufficiat legitimum fundamentum hujus decreti Pontificii breviter indicasse. Et hæc dicta sint de actu externo, seu confessione fidei : nunc ad alia progrediamur, quæ ad habitum spectant.

DISPUTATIO XV.

DE HABITU FIDEI.

Postquam dictum est de actibus fidei, et eorum objecto materiali, et formali, sequitur, ut de habitu dicamus. Non tamen potuimus de actibus disserere, quin multa tractarentur, quæ ad habitum spectab[illegible] tam intellectualem, quam etiam piæ [illegible]s, qui est in voluntate, atque etiam de habitu infuso requisito ad judicium credibilitatis, quod debet præcedere. Diximus etiam ex professo de supernaturalitate eorum habituum : item disp. VIII, diximus de unitate habitus fidei infuso, et quomodo idem habitus simplex deservit ad plures actus specie diversos. Quare pauca, et faciliora restant nobis de hoc habitu examinanda, quod hac disputatione præstabimus, disp. vero sequenti dicemus de ejus causa efficiente, de infusione etiam, conservatione, et augmento ejusdem habitus.

SECTIO I.

Utrum habitus fidei sit in substantia animæ, vel in aliqua ejus potentia, Ubi, an sit habitus speculativus, vel practicus.

Dari habitum infusum fidei, probatum est supra disp. IX, sect. III. Nunc quærimu[illegible] de subjecto proximo, cui inhæret, postea su[illegible] loco dicturi de subjecto remoto, in quib[illegible] scilicet hominibus, vel Angelis reperiatu[illegible] Dubitatur ergo, an habitus fidei inhære[illegible] immediate in substantia animæ, vel pot[illegible] in intellectu, vel aliqua alia ejus potent[illegible] est autem eadem difficultas de habitu inf[illegible] requisito ad judicium credibilitatis præ[illegible]dens; qui etiam in eodem subjecto prox[illegible] collocandus erit : imo cum proport[illegible] eadem est ratio de habitu infuso requ[illegible] ad piam affectionem, an sit immedia[illegible] voluntate, vel in essentia animæ : q[illegible] quod de uno dicetur, eodem modo d[illegible] cum proportione debita dicendum est[illegible]

Theologi in hoc puncto non omnes [illegible] modo locuti sunt : quidam enim [illegible] dixerunt, habitum fidei, licet simpl[illegible] esse simul in intellectu, et in volunta[illegible] loquitur S. Bonaventura in III, disp[illegible] art. 1, q. II, qui non reputat id abs[illegible] eo quod ex Augustino utraque illa p[illegible] est idem realiter inter se, et cum [illegible] Quare videtur loqui de habitu ad a[illegible] intellectualem, et ad piam affectio[illegible] hunc ponere simplicem ad utrumqu[illegible] Quam sententiam sibi placere signi[illegible] tado in præsenti [illegible] 5, sequ[illegible] bent [illegible] um au[illegible] vel [illegible] is pr[illegible] Ca[illegible] us o[illegible] h[illegible] intel[illegible] d[illegible] ection[illegible]

Digitized by Google

[illegible] hoc capite non debent in eodem [illegible] to collocari.

Secunda ergo alii antiquiores [illegible] dem Bonaventuram dixerunt, [illegible] materiali esse in intellectu, [illegible] esse in voluntate. Alii e contra [illegible] posuerunt in intellectu, [illegible] materiali : sed utrique [illegible] fidei [illegible] complectitur utrumque [illegible] conciliari possunt; quia [illegible] de fide, secundum [illegible] : in quo sensu formam [illegible] a voluntate, a [illegible] [illegible], et honestas [illegible] assensus denominatur [illegible] Posteriores vero [illegible] prout sonat assensum [illegible] formaliter constituitur [illegible] imperium autem [illegible] materialiter, seu [illegible] objectum [illegible] materiale. Hoc [illegible] quaestionem de [illegible]

[illegible] alii tertio, et [illegible] fidei, qui eli- [illegible] intellec- [illegible] praesenti disp. [illegible] disp. XVI, [illegible] III. disput. XVI, [illegible] habitus in [illegible] sunt actus [illegible] habere [illegible] tantur ad [illegible] ratione [illegible] conveniunt. [illegible]

[illegible] quod producit [illegible]

Et imperium [illegible] immediate [illegible] tur ipsa intelligentia [illegible] dicitur calefacere [illegible] producit calorem in [illegible] immediate [illegible] ignis calefacit solum [illegible] quod aliter ignis [illegible] ab ipso [illegible] abesset, et Deus [illegible] existentia [illegible]

denominationem , quod difficile creditur.

Confirmatur, quia concursus, quo substantia animæ sustentat immediate ipsas potentias, de se est omnino indifferens ut illæ bene, vel male operentur, ergo sicut Deo non tribuitur peccatum voluntatis creatæ, quia concursus Dei est indifferens de se, determinatur vero ad malum a voluntate creata, sic etiam cum concursus animæ sit de se indifferens, et determinetur ad malum a voluntate, non est cur peccatum tribuatur ipsi animæ, nisi ad summum ad quamdam denominationem, non vero ad pœnam et damnationem.

5 Probatur rursus, quia principium volitionis debet etiam esse idem principium intellectionis; ergo eadem animæ substantia debet concurrere ad utramque operationem. Consequentia patet. Antecedens probatur, quia illud quod immediate fertur in aliquod bonum, debet cognoscere ipsum bonum, alias ferretur in incognitum, sed si voluntas distinguatur ab anima, ipsa voluntas non cognoscit in objecto rationem boni, ergo necesse est, ut saltem ipsa anima cognoscat, et amet immediate concurrendo per suam substantiam ad utramque operationem. Explicatur, quia cognitio, quæ est in intellectu, per accidens se habet, ad hoc, ut voluntas possit amare, cum sit illi extrinseca, et solum intellectum certum faciat de illa bonitate, nec magis tangat voluntatem, quam si duæ illæ potentiæ separatæ essent ab anima, quod casu certum est, voluntatem non posse amare ex cognitione, quæ esset in intellectu, nihil autem addit, quod sint unitæ alicui tertio, nempe animæ, ergo necesse est, ut anima ipsa immediate operetur.

6 Dicunt, propter radicationem in eadem anima posse unam potentiam excitari ab alia; per sympathiam enim quam habent inter se, una operante, alia etiam operatur. Sed contra, quia hæc radicatio in eadem anima non immutat modum operandi intrinsecum ipsius principii, cum neque in genere causæ efficientis, neque in genere causæ formalis aliquid addat principio operativo; non in genere causæ efficientis per te, cum anima non concurrat immediate : sed neque in genere causæ formalis, quia cognitio solum unitur intellectui, et non animæ, neque voluntati, ergo non est unde possit immutari principium volitivum in actu primo. Confirmatur primo, quia cognitio solum repræsentat bonitatem objecti in genere causæ formalis, non enim potest repræsentare, nisi illi, cui unitur, aut instrumentaliter illi, a quo cognoscitur, sed solum unitur intellectui , ergo non magis repræsentatur bonum illud objectum voluntati, quam si non radicaretur in eadem anima.

Confirmatur secundo ; quia etiamsi animæ ipsi repræsentaretur bonitas objecti, anima tamen non potest immutare modum operandi voluntatis, nisi applicando illam ad amorem ; non potest autem intelligi quod applicet illam, quin in illa aliquid operetur, vel alio modo se habeat, quam si esset separata ; ergo sola illa mera radicatio non est sufficiens ratio hujus exercitii voluntatis.

Dices : etiam manus movetur ad præsentiam appetitus sola hac radicatione in eadem essentia, et tamen non daretur ille motus, si separata esset ab anima potentia loco motiva, et appetitiva. Sed contra, quia imprimis ob hanc rationem dixi in philosophia substantiam animæ concurrere etiam immediate ad motum localem. Deinde discrimen est latum, quia voluntas non movetur dispotice ad nutum intellectus, sicut manus ad nutum voluntatis, sed politice, ut dicunt, hoc est, ex cognitione boni quod sibi proponit intellectus, ut alliciatur ad amorem illius : non potest autem allici, nisi aliquo modo moveatur ab intellectu, ad quod nihil plane conducit habitare in eadem domo, seu subjectari in eodem anima, nisi communicent sibi, arcana sua, concurrente anima ad utriusque operationes.

Hæ autem rationes probant non solum animam debere immediate concurrere in genere causæ efficientis, sed etiam debere recipere immediate ejusmodi actus in genere causæ materialis : probant enim, principium volitivum debere habere in se ipso cognitionem boni appetibilis, et non solum eam in alio producere : quia debet ipsum in se moveri, et allici a bonitate cognita, quod non potest fieri, nisi in genere causæ formalis per formam sibi intrinsece inhærentem ; nam cognitio boni non movet nisi se formaliter communicando, neque enim excogitari potest aliqua alia motio objectiva et extrinseca, quam habeat in actu primo, cum omnis motio objectiva reduci debeat, vel ad speciem, quam mittat potentiæ, vel ad cognitionem aliquam sui, quam terminet ; species autem non datur in voluntate,

Digitized by Google

sed neque alia cognitio reflexa cognitionis existentis in intellectu, ergo dicendum est, ipsam cognitionem boni se ipsa formaliter afficere principium volitivum, qnod movet ad amorem talis boni.

Dices, hoc argumento probari actus intelligendi recipi in anima, non vero actus volendi, hi enim possunt produci effective ab anima determinata a cognitione bonitatis objecti, et tamen recipi in sola voluntate. Sed contra, quia eodem modo probat de receptione volitionum in anima, quod dupliciter ostendo. Primo quia ideo recipitur actus intelligendi in anima, ut anima possit velle bonum cognitum, ergo ipsa anima immediate afficitur volitione, alias non vellet ipsa, sed sola voluntas, quæ cum non cognoscat bonitatem, volet incognitum. Secundo quia idem principium etiam, quod vult, intelligit; nam experientia docet, quod quando volumus intelligere, intelligimus v. g. si volumus credere, credimus, hoc autem fieri non potest, nisi idem principium, quod voluit intelligere, possit etiam producere intellectionem, quia hæc subordinatio potentiarum non potest ex alio capite provenire ut supra probatum est, ergo eadem anima est, quæ non solum producit volitionem, sed quæ vult et intelligit.

Hinc autem inferebam rursus in prædicto loco, si hujusmodi potentiæ ponantur distinctæ ab anima, non debere in illis recipi actus intelligendi aut volendi, sed solum concurrere active simul cum anima ad eos actus producendos : quia si aliqua ratione debent assignari tales potentiæ distinctæ, maxime ad tollendam indifferentiam auimæ in ordine ad suos actus : sed hæc indifferentia sufficienter tollitur in genere causæ efficientis, sicut et species impressa determinat intellectum indifferentem in ordine ad cognitionem hujus objecti in particulari, concurrendo solum in genere causæ efficientis, et sine eo quod species recipiat in se actum cognitionis ; ergo similiter intellectus poterit determinare animam in ordine ad intellectionem, v. g. solum concurrendo efficienter, nec necesse erit, ut recipiat etiam actus in se. Confirmatur, quia, ut diximus etiamsi potentia volitiva, seu appetiva in se reciperet actum volitionis, vel appetitus; ipsa tamen non diceretur velle, vel appetere; ergo non est, quod hi actus recipiantur in potentiis distinctis. Probatur antecedens, quia potentia illa formaliter non cognosceret bonitatem objecti, cum ipsa non esset principium cognoscitivum ; sed repugnat principium aliquod amare, quod non cognoscit esse bonum ; ergo potentia illa vere non amaret, cum tenderet in omnino sibi incognitum, sed haberet se sicut habitus voluntatis, qui licet concurrat efficienter ad actum, et in suo genere adjuvet voluntatem, ipse tamen non dicetur velle per actum quem producit, quia non percipit bonitatem objecti, repugnat autem intelligi aliquem amare, nisi tendat in bonum apprehensum, ut tale.

Denique in eodem loco ex hac doctrina inferebam, si hæ potentiæ ab anima distinguantur, non ideo oportere, quod species impressæ, vel habitus acquisiti in ipsis potentiis recipiantur, sed satis esse, et magis congruere, quod recipiantur in substantia animæ, quod etiam amplectitur Hurtado in præsenti dicta disput. L, § 3, et quidquid sit de habitibus acquisitis, et speciebus impressis, verius videtur, quod habitus infusi, de quibus nunc loquimur in sola anima, et non in potentiis recipiantur. Primo propter rationem generalem, et communem omnibus accidentibus, quæ nisi aliqua sit ratio specialis, connaturalius videtur, quod recipiantur in substantia, quam in alio accidenti, cum totum esse accidentis ordinetur ad substantiam, eamque perficiendam et complendam : ideo enim dicitur accidens non esse ens, sed entis ens, hoc est substantiæ, in ordine ad quam dicitur esse ens in alio, sicut substantia dicitur esse ens per se. Secundo, quia habitus infusi dantur ad modum potentiæ, et habent se in ordine supernaturali, sicut potentiæ naturales in ordine naturæ : quare sicut potentiæ naturales recipiuntur immediate in anima, et non una potentia in alia, sic habitus infusi debent recipi non in aliis potentiis, sed in ipsa substantia animæ, quam complent, et perficiunt in ordine ad eliciendos actus supernaturales. Tertio denique, quia licet intellectus, et voluntas concurrant etiam active cum ipsa anima ad actus supernaturales eliciendos, id non sufficit, ut in iis etiam debeant recipi immediate habitus infusi : nam species etiam concurrunt immediate cum anima ad eliciendos actus supernaturales ; et tamen habitus fidei non recipitur in ipsis speciebus, quia non complent species ad intelligendum, sed animam, quæ elevata habitu fidei potest cum speciebus elicere

Digitized by Google

actum supernaturalem. Cum ergo nec etiam intellectus, si ab anima distinguitur, intelligat per actualem intellectionem, ut diximus, sed solum sit principium adjuvans animam in genere causæ efficientis ad producendam intellectionem, non est necesse quod habitus fidei recipiatur etiam in ipso intellectu, sed sufficit, quod recipiatur in anima, quæ elevata et completa per habitum infusum sibi inhærentem possit uti intellectu, sicut utitur etiam speciebus, ad eliciendum actum fidei supernaturalem. Dicitur tamen habitum fidei esse in intellectu, et habitum piæ affectionis, sicut etiam habitum charitatis esse in voluntate, quia habitus fidei datur animæ prout intellectiva est, et in ordine ad actus intelligendi, et habitus piæ affectionis, vel charitatis datur eidem animæ prout volitiva est, et in ordine ad actus volendi. Sicut etiam communiter solemus dicere, intellectum cognoscere, ut voluntatem non cognoscere, sed esse potentiam cæcam, et solum amare : quod etiam in rigore loquendo, intelligi debet de anima, prout est intellectus, et prout est voluntas : nam intellectus distinctus ab anima non intelligit, nec voluntas distincta ab anima amat, sed sunt potentiæ, et instrumenta, quibus anima utitur, ut diximus, ut ipsa anima intelligat, et amet. Sic etiam dicere solemus, fides credit, charitas diligit : cum tamen in rigore loquendo habitus fidei non credat, nec habitus charitatis diligat, sed sint qualitates elevantes hominem, ut ipse credat, et diligat, ipsi vero habitus nec merentur, nec vivunt, nec possunt percipere vitaliter objecta, ut manifeste omnibus constat.

12 Proponitur dubium.

Dubitant aliqui, an sicut in intellectu ponitur habitus infusus fidei ad asssensum fidei supernaturalem, ita etiam ponendus sit in æstimativa habitus alius materialis infusus, et supernaturalis ad cognitiones illius objecti, quod æstimativa cognoscit, quando intellectus per fidem supernaturalem cognoscit Deum : supponitur enim propter connexionem intellectus cum phantasmatibus, et propter dependentiam, quam habet, ita ut non possit operari intellectus, quin phantasia, seu æstimativa operetur simul circa idem, vel aliud objectum proportionatum correspondens objecto intellectus, oportere, quod in exercitio etiam Fidei divinæ æstimativa cognoscat aliquod objectum correspondens objecto fidei. et ad ejusmodi actus quærunt, an detur etiam in æstimativa alius habitus materialis infusus.

De hoc puncto egit ex professo P. Granado in 1, 2, controversia v, quæ est de virtutibus tract. I, disp. III, num. 7 et sequentibus, ubi concludit ponendum esse in æstimativa talem habitum infusum, quo elevetur ad actum supernaturalem materialem, qui terminetur, non quidem ad Deum, qui cum sit objectum spirituale, non potest attingi actu materiali, sed ad aliquod aliud objectum, quod loco Dei intellectu cogniti, si corpus aliquod excellentissimum cognitum sub certis circumstantiis, quas non attingit æstimativa, nisi determinata ab intellectu cognoscente Deum per fidem : quod corpus licet secundum se sit naturale, superat tamen aliquo modo vires naturales estimativæ, quatenus non potest cognoscere tale objectum, nisi determinate ab intellectu cognoscente objectum supernaturale, et ideo indiget actu etiam supernaturali, ut versetur circa tale corpus. Habet enim æstimativa hominis hanc excellentiam, ut pro varietate rerum, quas intellectus cognoscit, formet idola diversa, et res ipsas sensibiles diverso modo componat, ut habeant aliquam analogiam ad objecta intellectus, ad quam compositionem dependet ab intellectu, a quo etiam eliciente actus fidei determinatur, ut res sensibiles adaptet certo quodam modo, quem non posset attingere, nisi determinata a cognitione objecti supernaturalis. Addit autem prædictus auctor, non solum in æstimativa, sed etiam in appetitu sensitivo ponendum esse habitum alium infusum materialem, sed supernaturalem proportionatum habitui charitatis, et alium proportionatum habitui spei, propter eamdem rationem. Quare consequenter concedet alium habitum infusum supernaturalem in eodem appetitu correspondentem habitu piæ affectionis, qui est in voluntate.

Hæc sententia nullo modo mihi probatur, tum quia singularis est, et sine necessitate aut fundamento multiplicat habitus supernaturales ; tum quia non solum inutiliter, sed etiam cum inconvenienti ejusmodi habitus infusos introducit. Porro eos habitus infusos sine necessitate et fundamento poni, probatur quia habitus infusi supernaturales, ut sæpe diximus, dantur, non quidem propter supernaturalitatem objecti secundum se, sed ut fiant actus ordinis superioris et divini, qui proportionem habeant cum præmio

Digitized by Google

beatitudinis supernaturalis, et qui connexionem habeant cum gratia, quæ est radix vitæ æternæ. Ad hunc autem finem nihil refert, quod actus æstimativæ, et appetitus sensitivi sint naturales, vel supernaturales, cum illi non sint meritorii, nec eorum supernaturalitas augeat ullo modo meritum actuum voluntatis. Connexio autem, quam habent cum intellectu, et voluntate, non sufficit; alioquin alius dicet, quod actiones etiam externæ, et motus locales imperati ab actis supernaturalibus sint supernaturales; quia non minorem dependentiam habent hæ potentiæ externæ a voluntate, quam habeant æstimativa, vel appetitus sensitivus, nec minus possint non operari posita voluntate efficaci, quam æstimativa non cognoscere operante intellectu.

14 Aliunde vero ex parte objecti quod æstimativa tunc attingit, non potest peti supernaturalitas in actibus illis: nam objectum secundum se non est supernaturale, ut fatetur ille auctor. Sed neque est supernaturale respective, seu tale, ut non possit ab æstimativa attingi per vires naturales. Quando enim rustico proponitur a parocho articulus falsus de Incarnatione Spiritus sancti, idem cognoscit ex parte objecti, et æstimativa easdem res sensibiles, idem idolum sibi format, quod formaret, si revera Spiritus sanctus fuisset incarnatus: tunc autem non fit actus fidei supernaturalis in intellectu, nec etiam actus supernaturalis in æstimativa, ut constat; ergo objectum, quod ab æstimativa attingitur, non est tale, ut non possit ab ea attingi per vires naturales, quare neque ex hoc capite supernaturalitas necessaria est, vel utilis in ejusmodi actibus materialibus.

15 Denique ut appareat, non posse id sine inconvenienti asseri, peto an illa cognitio æstimativæ correspondeat apprehensionibus solum simplicibus, quæ præcedunt assensum fidei, an vero ipsi judicio, et assensui, quo credimus Incarnationem. Si dicatur primum, frustra cognitio illa æstimativæ ponitur supernaturalis: cum enim ipsæmet apprehensiones intellectuales præcedentes fidem sint naturales, ut diximus disp. IX, sect. v, non potest ex connexione cum illis resultare apprehensio supernaturalis in æstimativa, quæ terminetur ad objectum inferius, et ignobilius.

Si vero dicatur secundum, nempe illum actum æstimativæ correspondere ipsi assensui, et judicio fidei, quatenus judicium est; jam cognitio illa erit judicativa, eo modo quo in æstimativa potest esse judicium aliquod imperfectum. Certum enim videtur, quod in æstimativa ipsa non omnes cognitiones sint ejusdem rationis: quia aliter cognoscit calorem possibilem, quando timet illum, et ideo fugimus ab igne, ac quando percipitur sensu præsens, et æstimativa fertur ad illum ut existentem, et suo modo affirmat calorem præsentem. Si ergo actus ille æstimativæ, de quo loquimur, correspondet judicio, ut judicium est, erit ex hoc secundo genere actuum, et eo modo, quo potest, affirmabit de suo objecto. Unde sequitur actum illum esse falsum, eo modo, quo potest esse falsitas et error in æstimativa: cum enim objectum illius actus non sit Deus, nec Incarnatio Verbi, sed corpus illud excellentissimum, actus affirmans illud corpus, quando intellectus affirmat Deum, vel Incarnationem Verbi, erit repræsentatio falsa, et per consequens non erit supernaturalis. Quorsum enim dabitur habitus infusus supernaturalis ad actus erroneos, quibus falso affirmetur, et repræsentetur ut existens objectum illud corporeum, quod revera non existit? Certe habitus infusi non dantur ad errandum, sed ad attingendum verum, ut constat. Quod eodem modo urgeri potest contra habitum infusum, qui poneretur in appetitu sensitivo ad actus materiales correspondentes actibus charitatis, vel piæ affectionis: cum enim objectum appetitus non sit Deus, nec honestas fidei, quam amat voluntas per piam affectionem, amor ille non erit Dei, nec fidei, sed amor alicujus rei corporeæ, quæ nobis impossibilis est, et quæ nullam habet honestatem objectivam; ut quid ergo dabitur habitus infusus ad amandum illud corpus imaginarium nobis impossibile, et ad gaudendum de illo prout existenti, quando revera non existit, et quando voluntas gaudet de Deo, vel de assensu fidei propter ejus honestatem? Frustra ergo multiplicantur illi habitus sine utilitate, et non sine indecentia ordinis supernaturalis.

Quod attinet ad secundum dubium propositum in titulo sectionis, an habitus fidei 16
sit speculativus, vel practicus, sermo est de solo habitu intellectuali, a quo elicitur fidei assensus, de quo aliqui dicunt esse solum speculativum. Ita quidem antiquiores apud Durandum quæst. v *in prologum*. § *ad Quæs-*

An habitus fidei sit speculativus, vel practicus.

tionem. Alii neque esse formaliter practicum, neque speculativum, sed eminenter utrumque. Ita Cajet. 2, 2, qu. IV, art. 2 et Valentia in præsenti disp. I, quæst. IV, puncto 4. Alii denique melius concedunt communiter esse formaliter speculativum, et practicum, ut cum S. Thoma in præsenti q. IV, art. 2 ad 3, docent Suarez in præsenti disp. VII, sect. II, num. 7, Coninch. disp. XVI, dub. II, num. 16, Turrianus disp. XXXVIII, dub. 6; Lorca disp. XXVII; Bannes, et Molina, quos affert, et sequitur Granado in præsenti tract. XIII, disp. III, num. 2. Ratio autem est, quia fides elicit actus speculativos, et actus etiam practicos. Speculativos quidem circa Deum, et alia objecta non operabilia; unde Paulus II *Cor.* III, 18 de fide loquens dixit: *nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes:* sicut etiam fide credimus creationem mundi a Deo factam juxta illud ejusdem Pauli *ad Hebr.* XI, 3. *Fide credimus aptata esse sæcula Verbo Dei;* quod quidem non est objectum a nobis operabile. Actus autem practicos elicit etiam eadem fides circa nostras operationes dirigendas, dum docet nos, quomodo debeamus exequi opera nostra, ut bona sint, ut Deo placeamus, ut a peccatis liberemur, ut salutem animæ assequamur: quare sicut medicina est formaliter practica, quia docet modum assequendæ et conservandæ salutis corporeæ; ita fides erit etiam practica, quæ docet modum assequendæ, et conservandæ salutis animæ: et est medicina cœlestis contra spirituales ægritudines: et sicut logica est practica, quæ docet modum vitandi errores intellectuales et dirigit operationes intellectus, ut recte fiant: sic fides erit practica, quæ dirigit operationes voluntatis, et docet modum vitandi errores, et defectus in ejusmodi operationibus: sicut etiam philosophia moralis dicitur practica, quia lumine naturæ dirigit easdem operationes voluntatis, et ostendit, quomodo earum vitia, et defectus vitandi sint. Quomodo vero ex hac diversitate actuum non arguatur pluralitas habituum infusorum, sed unus simplex possit eos omnes actus elicere, diximus disp. VIII.

SECTIO II.

An habitus fidei sit virtus, et qualis.

Diximus duplicem esse fidei habitum infusum; alterum in intellectu, alterum in voluntate. De primo aliqui dicunt non esse virtutem stricte, sed solum in latiori significatione: ita Durand. in III, dist. XXIII, quæst. VI, n. 6. At vero Cajetanus in præsenti quæst. IV, art. 5 docet, fidem esse virtutem intellectus, non tamen virtutem intellectualem: quam distinctionem alii communiter rejiciunt, quia hæc substantia, et adjectiva idem omnino significant, nec potest aliqua esse virtus hominis, quin sit virtus humana: nam virtus intellectualis significat solum virtutem pertinentem ad intellectum: si ergo fides est virtus intellectus, erit pertinens ad intellectum, et per consequens intellectualis. S. Thoma dicto art. 5 dicit, fidem formatam charitate esse virtutem, informem vero non esse: quia ut actus fidei sit perfectus, duo requiruntur, nempe quod infallibiliter tendat ad verum, quod est bonum intellectus, et rursus quod infallibiliter ordinet hominem ad suum finem, ad quem non ordinat infallibiliter fides informis, sed solum fides charitate formata: quam distinctionem impugnat etiam Durandus loco citato, quia fides non variatur intrinsece ex adventu charitatis, nec ipse actus fit melior; ergo si antea non erat virtus, nec etiam erit postea. Porro fidem non esse virtutem, nisi lato modo, probat Durandus, quia virtus est, quæ ponit potentiam in ultimo perfectionis debitæ suo actu: fides autem cum sit obscura, non communicat intellectui ultimum perfectionis, quod non datur sine claritate et evidentia: est ergo solum virtus late sumpta, quatenus significat habitum laudabilem inclinantem ad bonum. 17 Duplex fidei habitus infusus.

Alii dicunt, fidem intellectualem esse simpliciter et proprie virtutem, ita Capreolus, Molina, et Valentia, quos refert et sequitur Coninch disp. XVI, dub. III, n. 27, et Bannes, quem refert. et sequitur Hurtado disp. LV, § 5. Addit autem Suarez n. 9, fidem intellectualem, prout condistinctam ab habitu piæ affectionis, non esse dicendam virtutem sine addito, sed virtutem intellectualem, prout loquitur S. Th. 1, 2, q. VI, art. 3, ubi 18

Digitized by Google

nullam virtutem simpliciter admittit nisi voluntatis, vel ut subest voluntati, quia hæc sola tendit ad bonum honestum, ut honestum, et confert actibus usum bonum moralem. Fides ergo prout condistincta a voluntate potest appellari simpliciter virtus intellectualis, non tamen virtus simpliciter sine addito.

19 Tota hæc controversia est de nomine, quid scilicet intelligatur nomine *virtutis*, nam reipsa nihil negant, vel affirmant diversum in habitu fidei hi auctores, seclusis vocibus. Omnes enim concedunt hunc habitum non esse evidentem, sed obscurum, atque adeo non afferre intellectui summam ejus perfectionem : item secundum se non habere honestatem formalem in suis actibus, nisi derivetur illis a voluntate. Dissident vero, an id, quod habet, sufficiat ut possit simpliciter appellari virtus, in quo sicut in aliis controversiis vocum, retinendus est modus communiter loquendi, juxta quem illæ solæ dici solent virtutes simpliciter, quæ vel sunt in voluntate, vel dependent a voluntate; ut dixit S. Thom. quia virtus simpliciter illa appellatur, quæ bonum facit habentem, ut cum Aristotele II *Ethic.* cap. VI, dixit S. Thom. 1, 2, dicta quæst. LVI, art. 3, seu est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, ut dixit idem S. Thom. ibi quæt. LV, art. 4, hoc autem non competit scientiæ naturali secundum se, quia per illam homo non vivit recte et honeste, sed ad summum cognoscit honestatem et modum recte vivendi, cum qua notitia stare potest vita depravata. Possunt ergo illæ appellari virtutes intellectuales, id est, quibus intellectus disponitur ad bonum suum, quod est cognitio veri. Et in hoc sensu dicendum est contra Durandum, fidem proprie esse virtutem intellectus, seu intellectualem, quia per illam disponitur intellectus ad infallibilem cognitionem veri revelati.

Nec obstat Durandi fundamentum : supponit enim falso quod virtus debeat constituere potentiam in optimo sui, nisi sermo sit de optimo in genere: quia quælibet virtus voluntatis disponit eam ad honestatem, quod est optimum voluntatis, et quælibet virtus intellectus disponit eum ad cognitionem veri, quod est optimum intellectus. Si autem sermo sit de optimo in specie, falsum est: non enim quælibet virtus voluntatis affert illi supremum gradum honestatis, hoc namque soli charitati competit, cum tamen aliæ etiam sint virtutes in voluntate. Nec etiam omnis virtus intellectus affert ei supremum gradum evidentiæ; nam scientia physica non est in eo evidentiæ gradu, in quo est mathematica. Ad rationem ergo virtutis sufficit, quod infallibiliter attingat bonum suæ potentiæ, quod ex Aristotele colligitur VI *Ethic.* c. II et III, qui illam aliam conditionem non postulavit. Hic autem competit fidei, quæ licet excedatur a scientia in evidentia, excedit tamen illam in supernaturalitate, et majori infallibilitate et certitudine, quare potiori ratione meretur appellationem virtutis.

Nec etiam obstat, quod idem Aristoteles VII *Phys.* capit. III, textu 17, videatur definire virtutem, quod *sit dispositio perfecti ad optimum*; ex quo loco videtur Durandus suam illam definitionem et regulam accepisse : nam imprimis aliqui volunt, Aristotelem ibi non loqui de virtute morali, vel intellectuali, sed de fortitudine, robore, et pulchritudine, ut notavit Coninch, ubi supra nu. 23 et explicant Conimbricenses in eum locum, et constat ex ipso contextu, cujus verba juxta versionem Argyropyli hæc sunt. « Similiter et pulchritudo, et robur ad aliquid sunt: sunt enim dispositiones quædam ejus, quod præstantissimum est, ad id, quod est optimum. Atque id præstantissimum dico, quod conservat, ac circa ipsam naturam disponit : » ubi vides de virtutibus corporis sermonem esse. Adde, in versione facta a Conimbricensibus omissa esse illa verba, « ad id, quod est optimum : » sic enim legunt : « Similiter pulchritudinem, et robur, et alias virtutes, atque etiam vitia. Unaquæque enim, et unumquodque quodammodo ad aliud refertur, et ad proprias affectiones aut bene aut male eum, qui eis præditus est, disponit : » Denique si contendas, sermonem ibi fuisse de virtute morali, et intellectuali, facile id intelligitur de dispositione ad optimum potentiæ in genere, nempe in voluntate ad bonum honestum, et in intellectu ad verum, et cum determinatione ad non declinandum ab eo bono, quantum est ex parte habitus virtuosi : quæ in gradu excellenti reperiuntur in habitu fidei, et melius quam in habitu scientifico naturali, quare cum omnibus pensatis magis perficiatur intellectus per fidem, quam per scientiam naturalem, non est cur hæc dicatur simpliciter virtus intellectualis, et non illa. 21

Digitized by Google

Denique non obstat, quod Aristoteles VI *ethic.* cap. IV enumerans virtutes intellectuales non meminerit fidei : id enim mirum non est, cum ipse non agnoverit fidem divinam supernaturalem cum infallibilitatis excellentia, quam in ea theologi agnoscunt. Fidem autem humanam merito inter virtutes non numeravit, cum sit exposita errori, in quem quantum est de se, potest intellectum inducere, quod potissimum obstat definitioni virtutis, ut constat.

22 An fides dicenda sit simpliciter virtus an vero cum addito.

Restat dubium, an fides dicenda sit simpliciter virtus, an vero solum cum addito, nempe virtus intellectualis, vel si dicatur virtus sine illo addito, debeat explicari esse virtutem prout subest voluntati : hoc enim sequi videtur ex doctrina S. Thomæ supra relata, qui nomen virtutis simpliciter solum tribuit virtutibus, quæ sunt in voluntate, vel prout subsunt voluntati, illæ enim solæ reddunt hominem bonum simpliciter, et recte viventem. Aliunde vero appellanda videtur simpliciter virtus, et sine ullo addito : sic enim appellatur a conciliis et Patribus, dum dicunt, cum gratia infundi virtutes, fidem, spem, et charitatem : et dum numerant tres virtutes theologicas, quarum prima est fides. Nec dicas, fidem appellari virtutem simpliciter intelligendo *fidei* nomine non habitum solum intellectualem, sed habitum etiam piæ affectionis, a quo fides habet absolutam, et propriam denominationem virtutis absolute dictæ. Hoc, inquam, non satisfacit, quia fides intellectualis non accipit a pia affectione honestatem virtutis theologicæ, sed moralis : cum enim ipse habitus piæ affectionis non sit virtus theologica, sed moralis, ut videbimus, non poterit constituere fidem intellectualem in eo gradu, et genere virtutis, in quo ipse non est, sed in alio inferiori. Si ergo fides dicitur simpliciter virtus theologica, dicetur etiam simpliciter virtus.

23 Hoc etiam pertinet ad modum loquendi, et negare non possumus, quod satis communiter fides appelletur virtus sine ullo addito, quare non videtur reprehendendus ille, qui sic loqueretur. Ad hanc enim denominationem virtutis simpliciter non est necessarium, quod sit in voluntate, sed potest etiam ita appellari virtus intellectualis habens ordinem ad voluntatem, cui subest, ut dixit S. Thomas dict. quæst. LVI, art. 3. Fides autem intellectualis, licet sit condistincta a pia affectione, et voluntate bona credendi, non tamen præscindit ab ordine ad talem voluntatem bonam imperantem. Diximus enim supra disp. x non posse exerceri a nobis assensum fidei divinæ supernaturalis, nisi imperetur a voluntate bona præcedente : ipse ergo habitus fidei intellectualis habet intrinsece ordinem ad voluntatem honestam præcedentem, a qua imperetur ; et hic ordo sufficit, ut secundum se, et prout condistinctus ab habitu voluntatis, possit appellari simpliciter virtus : si enim ad hanc appellationem sufficit juxta S. Thomam, quod virtus intellectualis subsit voluntati virtuosæ, et hæc subjectio, et subordinatio est intrinseca ipsi habitui fidei, ut condistincto ab habitu voluntatis ; consequens est, ut secundum se possit simpliciter appellari virtus, non sine ordine ad voluntatem, qui tamen ordo non distinguitur ab ipso habitu fidei intellectuali. Unde dici etiam potest virtus theologica simpliciter ; quia licet denominetur virtus simpliciter propter ordinem quem habet ad voluntatem, et theologica propter ordinem quem habet ad Deum, ut ad objectum formale, seu ad divinam veracitatem : eadem tamen fides habet utrumque prædicatum intrinsecum : ad virtutem autem theologicam hæc duo sola requiruntur, nempe, quod sit virtus, et quod habeat Deum pro objecto formali : imo non solum hæc duo reperiuntur in fide quasi concomitanter, sed etiam ideo est virtus, quia respicit Deum, ut objectum formale : ideo enim habet assensus fidei honestatem objectivam, ratione cujus imperari possit et debeat a voluntate honesta, quia terminatur ad divinam veracitatem, ut ad motivum formale : ergo est virtus, quatenus petit imperium honestum voluntatis, et petit hoc imperium ex eo, quod habet in se honestatem credendi Deo propter ejus veracitatem, consequens est, ut ex se habeat esse virtutem theologicam simpliciter, et sine addito diminuenti.

Quæri potest de habitu infuso a quo elicitur judicium evidens credibilitatis præcedens piam affectionem, quem habitum complectitur etiam fides in tota sua universalitate accepta ; an ille etiam habitus sit virtus. Ad quod breviter responderi potest, illum habitum esse virtutem intellectualem. Et quidem Durandus facilius id concedet de eo habitu, quam de illo alio eliciente assensum fidei ; quia hic habitus non caret evidentia, quam Durandus requirebat ad virtutem intellectualem : quare ex hoc capite

An h... inf... quo... jud... evid... dib... præ... piam... tio... sit...

non excludetur a dignitate, et nomine talis virtutis. Non tamen erit virtus denominative a voluntate, cum non indigeat ejus imperio, et ideo non dicetur virtus simpliciter, sed virtus intellectualis, sicut alii habitus evidentes, qui sunt in intellectu.

25 An habitus infusus, qui est in voluntate ad eliciendum actum piæ affectionis sit virtus.

Restat nunc dicere de illo alio habitu infuso, qui est in voluntate ad eliciendum actum piæ affectionis, seu imperium fidei: de quo non est dubium, quod sit virtus simpliciter, cum habeat objectum formale honestum, ut inclinet ad eliciendum actum honestum supernaturalem, qui tendat formaliter ad honestatem propter ipsam, absque eo quod possit inclinare ad actum inhonestum. Certum etiam est, quod non est virtus theologica, sed moralis, cum non habeat ! eum pro objecto formali, nec aliquid divinum et increatum, sed honestatem credendi, a quo movetur ad imperandum et volendum assensum fidei. Ad quam vero virtutem moralem pertineat, diximus supra disp. x, ubi de voluntate credendi ex professo dictum est.

26 An hic habitus voluntatis, et ipsa fides ab eo imperata dici debeat virtus simpliciter, quando non formata charitate.

Difficultas communis est, an hic habitus voluntatis, et ipsa etiam fides prout ab eo imperata, dici debeat virtus simpliciter, quando non est formata charitate, sed informis, et mortua propter statum peccati. Quæ etiam est quæstio de vocibus, in qua S. Thomas in præsenti dicta q. IV, art. 5 ut supra diximus, vult in eo statu non appellari virtutem simpliciter : quod aliis difficile apparet, cum fides etiam in eo statu imperetur a voluntate simpliciter honesta, et non possit non afferre intellectui bonum suum, nempe verum, et voluntati bonum suum nempe bonum honestum. Sed totum hoc, ut dixi, pertinet ad voces; et modum loquendi. S. Thom. defendi potest in assensu theologico : nam theologi non æstimant bonum, nisi quod confert per modum meriti ad finem supernaturalem vitæ æternæ; Quare cum fides in eo statu non fructificet ad hunc finem, nec faciat fructus vitæ æternæ propter statum peccati, in quo merita omnia sunt mortua, ipsa fides appellatur mortua; et licet sit essentialiter fides, et retineat essentiam virtutis, non tamen habet statum operandi, quem Christianæ virtutes debent habere : et ideo sicut solemus dicere, amentem non esse hominem, quia non potest exercere actiones humanas, licet habeat essentiam hominis; et sicut religiosus contemnens regulas, dicitur non esse religiosus, quia licet retineat substantiam obligationis religiosæ, non potest in eo statu operari, ut religiosus : ita fideles in eo statu, licet retineat essentiam virtutis, non tamen dicitur virtus, quia in eo statu non potest operari, et proferre operationes proprias virtutum Christianarum, quæ ordinantur ad opera meritoria vitæ æternæ.

Tractari solet hoc loco cum S. Thoma quæst. IV, artic. 7, an fides sit prima virtutum : quod intelligi potest, vel de prioritate in dignitate et excellentia, vel de prioritate in existentia. De præcedentia in dignitate, et perfectione non egit S. Thom. et certum est fidem cedere charitati juxta illud Pauli, *major autem horum est charitas*. Aliis vero I *Cor.* XIII, 13.
virtutibus moralibus doctores communiter præferunt fidem, quia versatur circa Deum, quem colit cultu intellectuali. Difficultas posset esse de religione, quæ etiam colit Deum; sed videtur perfectiori modo coli Deum per fidem quam per religionem, quo nobilior est captivatio intellectus in obsequium et cultum Dei, quam occisio animalium, vel cultus alius externus, qui a religione offerri posset. Denique si fides comparetur cum virtute spei, potest esse dubium, quia utraque est virtus theologica, et versatur immediate circa Deum, ut motivum, et objectum formale. Aliqua tamen reperiuntur in fide, in quibus videtur excedere spem, et aliqua e contra inveniuntur in spe, in quibus excedit fidem. De qua comparatione non possumus pro nunc aliquid definire ante exactam cognitionem virtutis spei, in cujus tractatu de hoc dicendum erit, interim videri potest Suarez disp. I, *de Spe* sect. VI, a num. 4.

Digitized by Google

DISPUTATIO XVI.

DE CAUSA EFFICIENTI FIDEI, ET DE EJUS INFUSIONE, ET AUGMENTO.

Diximus de causa materiali, seu subjecto habitus fidei : de causa formali non est quæstio, cum ipse habitus sit forma informans suum subjectum; sicut nec etiam de causa finali, cum detur propter operationem, et operationem talem, quæ proportionato modo dirigat hominem ad alia merita supernaturalia elicienda. Restat dicere de causa efficienti, quæ sit. Unde consequenter dicendum erit de causa dispositiva, quæ dispositio requiratur, et sufficiat ad infusionem habitus fidei. Deinde, quæ causa, aut dispositio requiratur ad ejus conservationem, hoc est, an in peccatore fideli conservari possit. Denique de causa efficienti, et dispositiva requisita ad ejus augmentum. Quæ omnia difficultates non levis momenti ad hanc materiam pertinentes complectuntur.

SECTIO I.

Quæ sit causa efficiens habitus fidei.

1 Suppono, habitus infusos, in quorum numero est habitus fidei, non fieri, vel generari ab actibus : ideo enim sunt habitus per se infusi, et non solum per accidens, quia ex natura sua petunt non fieri ab actibus, sicut fiunt habitus acquisiti, sed dantur ad modum potentiæ, non solum ad facilius, sed ad simpliciter operandum : sine habitu enim infuso, vel sine auxilio actuali intrinseco, vel extrinseco, quod suppleat defectum habitus infusi, non potest fieri actus supernaturalis, et ideo hi habitus infundi dicuntur a solo Deo, quia non acquiruntur a nobis, sicut habitus acquisiti. Difficultas autem est, an infundantur a solo Deo immediate, an vero mediante aliqua causa secunda supernaturali : quæ quæstio communis est omnibus habitibus infusis, qui comitantur gratiam habitualem, hoc est, habitus spei, et charitatis, si hæc distinguitur ab ipsa gratia, et habitibus virtutum moralium supernaturalium, si dantur hæ virtutes morales infusæ, prout dari supponunt communiter theologi in 1, 2, agentes de virtutibus, et videri potest Suar. tom. III *de Gratia,* lib. VI, c. IX, ubi tamen contrariam sententiam ab omni nota liberam esse fatetur.

Habitus s[upernaturales] an in[f]undantur solo Deo immediat[e]

2 *Prima sententia*

Aliqui ergo volunt, hos habitus infusos procedere a gratia habituali, quæ est quasi natura, et essentia in ordine supernaturali, procedere, inquam, per influxum physicum in genere causæ efficientis, quo gratia generat et conservat hos habitus, sicut forma naturalis generat, et conservat suas potentias, et passiones. Quod exemplum formæ substantialis est præcipuum fundamentum hujus sententiæ, quia hoc modo melius, et dignius explicatur connexio harum virtutum cum gratia, et dignitas ac excellentia ipsius gratiæ, quæ in ordine ad operationes supernaturales præstat in homine justo id, quod anima præstat in ordine ad operationes naturales, et ideo sicut anima est vita corporis humani, ita gratia est vita, et quasi anima ipsius animæ in ordine ad operationes supernaturales. Ita videtur sentire S. Th. 1, 2, q. CX, art. 3 ad 3, dum dicit de gratia, quod « quod supponitur virtutibus infusis, tanquam earum principium, et radix : » et art. 4 ad 1, dicit : « Sicut ab essentia animæ fluunt ejus potentiæ, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus. » Quem modum loquendi imitati sunt Conrad. et Capreol. quos affert, et eam sententiam late probat, et defendit Granado in 1, 2, controv. VIII *de Gratia* tr. IV, disp. III, *per totam.*

3 *Secu[nda] sententi[a] commu[nis]*

Contraria sententia communis est apud theologos, et verior quod gratia non habeat physicum influxum per modum causæ efficientis in eos habitus infusos : quam sequitur Zumel. in 1, 2, q. CX, art. 4, disp. I, ad 1 *Confirmationem septimi argumenti,* et cum aliis Suar. d. lib. VI *de Gratia,* c. XIII, n. 20, qui variis argumentis eam probat,

Digitized by Google

quæ non omnia sunt efficacia. Probari autem potest primo ex principio generali, quod in philosophia verius judicavi, quod passiones, et potentiæ naturales non ita promanent ab essentia, ut ab ea per veram, et physicam efficientiam fiant; dicuntur quidem ab essentia emanare, et effluere, quia essentia eas exigit, ad cujus exigentiam producuntur a generante, ad quem spectat complere essentiam, quam producit, juxta illud commune proloquium, *Qui dat formam, dare debet omnia, quæ consequuntur ad formam.* Debet enim constituere rem in suo statu connaturali et completo, sine quo non potest naturaliter existere. Unde inferebam, non solum in primo fieri, sed etiam in conservari, non dari hunc influxum essentiæ in suas passiones. Sicut enim loco generantis, si ipse idem non conservat essentiam semel productam, succedit alia causa conservans efficaciter essentiam; ita ad eamdem causam spectabit conservare passiones, seu potentias propter eamdem rationem : quia cum succedat loco generantis, debet succedere in eodem munere respectu omnium, quæ a generante dependebant; et sicut, qui dat formam, debet dare, quæ consequuntur ad formam, ita qui conservat formam, debet conservare ea, quæ consequuntur ad formam; quia sicut in fieri, ita et in conservari essentia exigit suas passiones, et ad ejus exigentiam causa conservans essentiam, conservat passiones, vel si deperditæ sunt, restituit, ut in aqua, quæ separata ab igne recuperat suam frigiditatem, quæ emanare dicitur ab aqua, quæ eam exigit, et ob ejus exigentiam producitur a Deo, qui est causa conservativa aquæ.

4 Sed quidquid sit de hoc principio philosophico, probari potest secundo, quod attinet ad habitus infusos, quia etiamsi demus passiones naturales fieri in genere causæ efficientis physicæ ab essentia, id tamen locum habet in iis passionibus, quæ determinate ab essentia exiguntur, non in iis, quas indeterminate, et disjunctim solum exigit. Sic enim materia prima non potest existere sine aliqua forma substantiali, non tamen exigit hanc, vel illam in particulari, sed disjunctim : idcirco forma non fit a materia, sed a generante. Item Angelus, vel etiam corpus in prima sui productione non potuit existere connaturaliter sine aliquo *ubi* intrinseco, quod etiam consequitur tanquam passio necessaria omne corpus, et omnem substantiam creatam : non tamen exigit determinate hoc *ubi* in particulari, sed disjunctim : ideo Angelus, vel terra in prima sui productione accepit a Deo primum *ubi*, quod habuit : potuit enim Deus Angelum creare in hoc, vel illo spatio, in cœlo, vel in terra, vel aere. Item intellectus Angeli exigit connaturaliter aliquas species, ne maneat otiosus, illas tamen juxta communem theologorum sententiam non produxit ipse sibi, sed accepit a Deo, vel ab objectis, quia non exigit has, vel illas determinate, sed aliquas disjunctim, et sic de aliis similibus. Hoc autem modo videtur se habere gratia habitualis in ordine ad habitus infusos : quamvis enim exigat aliquos, non tamen illos exigit determinate pro hoc tempore, ut constat de habitu luminis gloriæ, quod non exigit gratia statim ac infunditur homini justo, alioquin maneret gratia toto tempore hujus vitæ in statu violento sine potentia illa, quæ ipsi jam debebatur. Quod idem constat de habitu fidei infuso : potuit enim Deus dare homini justo in primo instanti lumen gloriæ sine habitu fidei, ut dedit de facto humanitati Christi, et hoc sine ulla violentia, aut miraculo facto contra naturam, et exigentiam gratiæ, quæ quidem ex se non exigit habere lumen gloriæ per merita propria, cum pueris decedentibus cum baptismo detur lumen gloriæ sine ullis meritis. Potuit etiam Deus homini viatori justo non dare habitum fidei, sed scientiam infusam supernaturalem, ex qua posset elicere actus charitatis, et aliarum virtutum infusarum ad promerendam beatitudinem. Quod enim de facto detur habitus fidei, id non provenit ex determinata exigentia gratiæ, sed ex decreto Dei, qui voluit de facto homines, et Angelos per fidem dirigere ad supernaturalem beatitudinem comparandam. Non ergo procedunt physice efficienter hujusmodi habitus ab ipsa gratia habituali, quæ ex se indifferens est ad hos, vel illos habitus, sicut Angelus in prima sui productione est indifferens ad hoc, vel illud *ubi*, sed solum disjunctim exigit aliquos habitus infusos ad operationes supernaturales.

5 Dices primo, licet gratia non exigat lumen gloriæ pro omni statu, nempe pro statu viæ, exigere tamen illud determinate pro statu termini, seu extra viam : quod sufficit, ut lumen gloriæ sit propria passio gratiæ, licet non quarto modo, hoc est, competens omni, et soli, et semper, atque adeo sufficit, ut

Digitized by Google

possit a gratia in tali statu physice produci. Nam canities etiam non competit homini in omni statu et tempore, sed solum in senectute; et tamen est proprietas hominis ab eo physice procedens, et non ab extrinseco. Sed contra, quia lumen gloriæ non se habet respectu gratiæ, sicut canities respectu hominis : hæc enim habet connexionem physicam determinatam cum ipso physico statu et intrinseco hominis : at vero lumen gloriæ non habet connexionem physicam cum statu physico ipsius gratiæ. Nam status viæ involvit decretum extrinsecum Dei volentis decernere tantum, vel tale tempus ad merendum : prout de facto decrevit tantam morulam durationis Angelis pro statu viæ, cum posset majorem, vel minorem decernere, et nobis decrevit tempus mortis pro fine viæ nostræ, cum posset ante mortem viam terminare, vel etiam post mortem illam propagare. Nihil ergo est physicum intrinsecum in ipsa gratia, vel in subjecto illius, a quo physice determinetur gratia tali tempore ad germinandum, et physice producendum lumen gloriæ, et per consequens gratia non est causa efficiens physica illius, sed Deus, qui illud infundit, quando vult præmiare justum : ille enim, qui confert præmium, est causa præmii : gratia autem solum exigit indeterminate, quod detur lumen gloriæ in statu extra viam, quandocumque ex Dei decreto extrinseco finita æstimabitur ipsa via.

Dices iterum, licet gratia non exigat de-
6 terminate habitum fidei, vel luminis gloriæ, exigit tamen determinate, et pro omni statu habitum charitatis, et habitus aliarum virtutum moralium infusarum, quæ semper gratiam comitantur : hi ergo habitus possunt dependere physice a gratia per dependentiam, et actionem physicam, sicut passiones determinatæ fiunt ab essentia. Sed contra hoc est primo, quod melius videtur colligi ex eo, quod habitus fidei, et luminis gloriæ non fiunt a gratia habituali, quod nec etiam habitus charitatis, et alii habitus fiant a gratia, sed a solo Deo. Nam habitus infusi, ut diximus, habent se per modum potentiæ, atque ideo habitus fidei vel luminis gloriæ sunt quasi potentiæ intellectivæ in ordine supernaturali, habitus vero charitatis, et alii habitus infusi pertinentes ad voluntatem, habent se sicut potentia volitiva in eodem ordine supernaturali : non est autem juxta rerum naturam, quod gratia habitualis, quæ est quasi radix, et essentia in ordine supernaturali constituens animam in gradu intellectivo, et volitivo excellentiori, nempe supernaturali, possit afferre secum potentias in eodem ordine appetitivas et volitivas, non vero cognoscitivas et intellectivas, sicut si daretur quædam anima, quæ afferret secum potentiam volitivam, non vero cognoscitivam. Cum enim ideo homo sit volitivus, quia est cognoscitivus, seu intellectivus, ab eadem forma debet in utroque gradu constitui. Quare eadem etiam gratia debet constituere justum in gradu radicali intellectivi, et volitivi supernaturaliter, et per consequens eadem gratia debet esse prima radix utrarumque potentiarum, nec aliter debet esse radix potentiæ volitivæ, quam intellectivæ, atque ideo si potentiam intellectivam affert solum exigendo eam a Deo, et hoc pacto facit hominem radicaliter intellectivum in ordine supernaturali, eodem modo, et non alio debet afferre potentiam volitivam supernaturalem exigendo illam a Deo, et hoc modo constituere hominem volitivum radicaliter in eodem ordine supernaturali; de quo argumento dicendum est latius sectione sequenti.

Secundo impugnari potest eadem responsio, quia sicut gratia de se est physice, et intrinsece indifferens ad hos vel illos habitus supernaturales pertinentes ad intellectum; ita est indifferens, si res attente consideretur, ad hos, vel illos habitus supernaturales pertinentes ad voluntatem, et per consequens, si ratione hujus indifferentiæ intrinsecæ admittis, habitus fidei, vel luminis gloriæ non fieri efficienter a gratia, ita id debes admittere de habitu charitatis, et aliis pertinentibus ad voluntatem; et imprimis de habitu spei idem fatendum videtur, cum hic habitus in patria non remaneat, ut suppono ex communi sententia, et potuisset ab initio gratia esse sine illo, prout contingit in Beatis. Quod etiam de habitu infuso pœnitentiæ dicent illi, qui volunt eum habitum in patria non remanere. Sed in universum de ipsomet habitu charitatis hoc idem probari potest ex iis, quæ dixi disp. XX *de Incarnatione,* sect. I, n. 18 et sequentibus, nempe actum dilectionis Dei, quem habet Beatus, differre ex diverso modo attingendi objectum ab actu dilectionis Dei, quem habet viator, ita ut diversus etiam charitatis habitus ad eos actus concedendus sit : eo quod voluntas eodem modo attingat suum objectum, quo ab intellectu proponi-

Digitized by Google

tur : quare si in via Deus non proponitur clare, et in se, sed ad modum rei corporeæ; cum eisdem imperfectionibus attingitur a voluntate, et a charitate in via; non potest enim voluntas aliud, vel aliter objectum prosequi, nisi prout ab intellectu proponitur : unde habitus charitatis, qui potest cum ea perfectione Deum attingere prout est in se, diversus erit ab eo, qui non potest Deum ita attingere; dicitur tamen vere, quod charitas semper manet etiam in patria ablatis fide, et spe, quia manet hic, vel alius charitatis habitus perfectior loco hujus. Sicut etiam dicitur in triduo perseverasse unionem Verbi divini cum corpore et anima separatis, licet juxta probabiliorem sententiam non permanserit eadem numero unio hypostatica, qua Verbum antea uniebatur toti humanitati per unicam simplicem unionem hypostaticam, sed successerit duplex unio, altera spiritualis cum anima, altera materialis cum corpore, semper tamen mansit Verbum unitum utrique parti, quod sufficit, ut dicatur semper perseverasse unionem Verbi cum partibus, quas assumpsit.

Hoc autem idem argumentum cum proportione applicari potest ad alios habitus infusos virtutum moralium, quod scilicet, ii etiam distincti sint in patria, et perfectiores iis qui erant in via, quia actus etiam earum virtutum in patria, licet non sint ab habitu intensiori, perfectius tamen attingunt sua objecta, et honestates virtutum, cum dirigantur a perfectiori notitia proponente perfectius eamdem honestatem, nempe vel a scientia beata, vel a scientia infusa, quæ immediate, et quidditative repræsentat clarissime sua objecta, prout in se sunt, et non per species alienas, et ad modum rerum materialium, prout cognoscuntur in via : quæ diversitas refundi etiam debet in actus voluntatis, ut in prædicto loco probatum est. Unde fit, gratiam habitualem, sicut ex se indifferens est ad statum obscuritatis, et mortalitatis qualem nunc habemus, et ad statum claritatis, et immortalitatis, qualem habent Beati, ita esse etiam indifferentem ex se ad hos, vel illos habitus infusos virtutum moralium, et per consequens neutros fieri efficienter ab ipsa gratia, sed solum emanare, quatenus fiunt a Deo ad exigentiam ipsius gratiæ exigentis hos, vel illos disjunctim, ut passiones, et potentias debitas gratiæ in ordine supernaturali.

Tertio, denique principaliter confirmare possumus hanc communem sententiam negantem influxum physicum gratiæ in genere causæ efficientis in habitus infusos ex alia doctrina communi, et certa theologorum, quod scilicet post peccatum mortale, quod non sit contra fidem, vel spem, manent in peccatore habitus infusi fidei, et spei. Hi enim habitus, licet sint passiones gratiæ, manent tamen, ut actus fidei, et spei, qui necessarii sunt ad conversionem, et recuperationem gratiæ, connaturalius fiant ab habitu, quam si fierent ab auxilio actuali intrinseco, vel extrinseco. Quæ ratio congruentiæ deficeret, si habitus hi connaturaliter exigerent conservari ab habitu gratiæ per actionem supernaturalem et miraculosam in substantia sua, nempe, per actionem solius Dei, quæ esset diversa ab actione gratiæ, quam ipsi habitus juxta suam naturam exigunt : quare non esset magis connaturale habitus illos manere sine gratia, quam actus fidei et spei fieri ab auxilio sine habitu, cum in utroque casu ponendum esset aliquid intrinsece supernaturale, non solum quatenus pertinet ad ordinem entium supernaturalium, sed etiam quatenus esset supra ipsum ordinem supernaturalem, et ejus exigentiam, et haberet quasi duplicatam supernaturalitatem, imo magis supernaturalis, ut supra naturam ordinis supernaturalis esset conservatio habituum sine gratia, cum esset aliquid permanens, quam productio actuum sine habitibus, cum hæc non esset continua et permanens, sed pro aliquibus occasionibus : prout latius diximus supra disp. IX, sect. II, ubi egimus de supernaturalitate habitus fidei. Cum ergo theologi omnes supposuerint, habitum fidei, et spei manere in peccatore, ut habitus fiant magis connaturaliter, et cum minori violentia ordinis supernaturalis, dicendum est, eos habitus non petere suam conservationem fieri ab habitu gratiæ, alioquin eadem, vel major violentia fieret in conservatione eorum habituum, quæ non solum esset supernaturalis quoad modum extrinsecum, quatenus non conservarentur a Deo ad exigentiam gratiæ, sed esset etiam supernaturalis entitative, et duplici supernaturalitate intrinseca supra exigentiam ipsius ordinis supernaturalis ut loco citato probatum fuit.

10 Solvuntur argumenta P. Granado contra communem sententiam.

Nunc videamus breviter argumenta, quæ affert P. Granado contra hanc communem sententiam. Primo affert S. Thomam in 1, 2, qu. CX, art. 4, ad 1 cujus verba supra re-

Digitized by Google

tulimus, quibus docet, habitus infusos, seu virtutes effluere a gratia in potentias animæ, et ideo ab Augustino dici gratiam respectu voluntatis esse sicut est sessor ad equum, et sicut movens ad motum. Ad hoc autem respondetur ex dictis, hos habitus effluere quidem a gratia, et dimanare ab illa, ad quod sufficit, quod fiant a generante gratiam, hoc est a Deo, ad exigentiam ipsius gratiæ, quo etiam modo in mea sententia potentiæ effluunt, et dimanant ab anima. Quamvis autem demus potentias procedere ab anima, ut a causa efficiente physica, quia non disjunctim, sed determinate exiguntur ab illa; non est necesse, quod in hoc etiam teneat exemplum. Nam ut gratia dicatur movere voluntatem mediis virtutibus, quæ ab ipsa effluunt, quod erat intentum S. Thomæ, sufficit quod gratia sit radix, a qua emanant tales virtutes, et quæ exigit illas, ut virtutes proprias, et quidem determinate ut tales virtutes sunt, licet non has numero in individuo, v. gr. exigit charitatem infusam determinate, licet non exigat hunc habitum charitatis, nec illum determinate, et ideo dicitur gratia movere voluntatem mediis virtutibus, quia per virtutes infusas, quas secum necessario affert, et quæ illi debentur saltem sub ratione virtutum, charitatis, justitiæ, etc. inclinat voluntatem ad actus supernaturales earumdem virtutum.

11 Arguit secundo ratione, quia gratia est prima radix, et quasi esssentia in ordine supernaturali, et aliunde non repugnat habitus infusos ab illa efficienter fieri, non enim dicuntur infusi, quia a solo Deo physice fiunt, sed quia non acquiruntur per actus proprios, sicut habitus acquisiti, hoc autem modo melius intelligitur dignitas gratiæ habitualis, et ejus connexio cum virtutibus infusis : sic ergo dicendum est. Ad hæc omnia jam ex dictis constat responsio : vidimus enim sine hac efficientia physica gratiam intelligi primam radicem, et quasi essentiam in ordine supernaturali : et animam etiam esse posse radicem suarum potentiarum naturalium sine tali efficientia : et saltem eam non esse ponendam, ubi passiones aliquæ non determinate exiguntur ab essentia, sed disjunctim. Denique vidimus inconvenientia, quæ ex tali efficientia sequerentur, ut constat ex iis, quæ in probationem communis sententiæ allata sunt.

SECTIO II.

De dispositione requisita ad infusionem habitus fidei : ubi, an infundatur aliquando ante gratiam.

Post causam efficientem physicam sequitur dicere de dispositione requisita ad infusionem habitus fidei, de qua est controversia inter theologos, an sit sola fides actualis, an vero contritio, vel attritio, quæ disponit proxime extra, vel intra sacramentum ad infusionem gratiæ habitualis; quod est idem, ac quærere, an quando infidelis convertitur ad fidem, infundatur ei habitus fidei statim ac credit; an vero non tunc, sed quando recipit gratiam habitualem, præcedente contritione perfecta, vel attritione cum sacramento. De parvulis enim non est difficultas; hi enim simul accipiunt in baptismo omnes habitus. De adultis est ratio dubitandi, quia adultus prius tempore credit, quam justificetur per contritionem, vel sacramentum; dubitatur ergo an quando primum credit, accipiat habitum fidei, an vero quando justificatur. Eadem difficultas est de illo, qui amisit fidem per hæresim; an recuperet habitum fidei cum primum credit antequam justificetur. 12

Tres sunt in hac controversia potissimæ sententiæ. Prima affirmat, habitum fidei infundi sæpe sine habitu gratiæ, ita Pater Suarez III, tom. in part. disp. XXVIII, sect. III, et in præsenti disp. VII, sect. V, n. 6, Vasquez in 1, 2, disp. CCIII, n. 117, Salas II tom. in 1, 2, tr. XI, disp. V, sect. III, Valentia infra quæst. VI, puncto 2, discedens ab eo quod dixerat II, to. disp. VIII, qu. II, puncto 2, et alii, quos refert, et sequitur Turrianus in præsenti disp. XLI, dub. 9, et eamdem tenet Coninch in præsenti disp. XVI, in fine, et supra disp. VI, dub. 4, Granado in præsenti tract. XIII, disp. V, num. 9, et Hurtado disp. LVI, § 7 et sequentibus. Præcipuum fundamentum sumitur ex eo, quod habitus fidei conservatur sine charitate, nisi obstet infidelitas, ergo poterit etiam sine charitate introduci in homine jam credente. 13 Prima sententia.

Secunda sententia concedit, licet non infundatur extra Sacramentum, infundi tamen fidem in baptismo in homine disposito per fidem actualem : habente tamen obicem 14 Secunda sententia.

Digitized by Google

ad habitum gratiæ; ita Sotus I *de natura et gratia*, cap. VIII, et Aragonius hic quæst. VI, artic. 1, ad ultimum, et quidam alii; quia cum baptimus sit sacramentum fidei, habebit eum saltem effectum gratiæ justificantis.

Tertia sententia negat, unquam infundi habitum fidei absque habitu gratiæ. Hæc plane videtur communis apud antiquos theologos. S. Thom. 1, 2, quæst. LXII, art. 4, ubi docet, licet inter actus fidei, spei, et charitatis detur prioritas, non tamen inter habitus. Item in III, disp. XXIII, quæst. II, art. 5 in corpore, et III par. quæst. LXXXV, art. 5, Bonaventura in III, d. XXIII, in expositione contextus dub. VI et in IV, distinct. XIV, I part. distinct. artic. 2, quæst. III; Durand. III, dist. citata quæst. VI, Richard. artic. 5 et 6, quæst. III; Ocamus dist. XXV, Scotus dist. III, in fin. Gabr. quæst. I, art. 2. Almainus tract. II, *Moralium* cap. II. Vega lib. VII *in Tridentinum* cap. XXVIII; Aragon, in præsenti quæst. V, art. 1 in fin. Albertus in II, dist. XXVI, art. 9, in fine, et in eam inclinat Malderus hic quæst. IV, art. 7, et latius quæst. V, art. 4, et Suarez hic disp. VII, sect. III, num. 4, fatetur esse probabilem, quos sequuntur aliqui docti recentiores, et mihi videtur etiam probabilior.

5 Probatur primo, quia baptismus de se habet efficaciam ad infundendum habitum fidei, et aliarum virtutum, ut juxta probabiliorem, et communiorem sententiam decernit Pontifex *in Clem. unica de summa Trinitate* de baptismo parvulorum, supponens illud, ut certum de baptismo adultorum, ut diximus supra disp. IX, et quamvis ibi solum loquatur de virtutibus, et non expresse de habitu fidei, certum tamen est, comprehendi ibi fidem, ut constat ex *c. majores*, de baptismo, ubi relata eadem controversia exprimitur fides, et de ea quæritur, an sicut infunditur in baptismo adultorum, infundatur parvulis. Certum ergo est, baptismum per se habere efficaciam infundendi fidem adultis; nam ex efficacia baptismi quæ eadem est in adultis, et parvulis, probat Pontifex infundi etiam fidem parvulis. Quod si habitus fidei infunderetur, quando primum adultus credit; non infunderetur per se fides in baptismo, sed valde per accidens, et in casu rarissimo, qui forte nunquam contingeret: nam baptismus per se exigit in adulto, quod prius credat, quam accedat ad illud, et ideo jubetur prius cathechizari, et profiteri fidem juxta præceptum Christi; Matth. *Docete omnes gentes, baptizantes eos, etc. et qui crediderit, et baptizatus fuerit*, etc. Matth. xxviii, 19.
ubi prius exigitur actualis fides, quam homo baptizetur; si ergo prius credidit, prius etiam per se habuit fidei habitum, ergo nunquam accipit illum in baptismo, nam vel illum habet ante baptismum, vel si non habet ex defectu fidei actualis, neque etiam in baptismo illum accipiet ob eumdem defectum, nisi fingas illum hominem tunc primum credere, quando profertur ultima syllaba formæ sacramenti, qui casus esset valde per accidens et chimericus nec sufficeret, ut Pontifex supponeret ut certum adultos in baptismo accipere habitum fidei. Confirmari potest ex Trid. sess. VI, cap. VII, dicente cathecumenum postulare fidem ab Ecclesia, ubi loqui videtur de habitu, nam actum jam habet, ergo non habebat habitum ante justificationem.

Dices, baptismum habere de se efficaciam 16
ad conferendum habitum fidei quoad primam infusionem, vel quoad augmentum; nam licet ante baptismum sit jam habitus fidei in homine, augetur tamen per virtutem baptismi. Sed contra, quia imprimis in *prædicta Clem.* sermo videtur esse de efficacia baptismi ad infundendam primam fidem determinate. Alioquin non argueretur bene ab efficacia, quam Baptismus habet in adultis, ad efficaciam ejusdem baptismi ad infundendam parvulis primam fidem, non enim valet bene : hoc sacramentum habet vim augendi gratiam, ergo habet vim causandi primam gratiam, ut constat in eucharistia, quæ per se habet vim augendi gratiam, et tamen non habet vim per se causandi primam gratiam : imo nec per accidens, ut dixi in materia de eucharistia, ergo ut Pontifex ex efficacia baptismi circa adultos probet efficaciam ejusdem ad causandam per se primam fidem in parvulis, debet supponere baptismum per se habere efficaciam ad causandam primam fidem etiam in adultis, et non solum ejus augmentum.

Deinde neque augmentum fidei causaret 17
baptismus semper in adulto, si præcederet habitus fidei infusus sine charitate; quia sæpe accideret, dispositionem ad fidem fuisse intensiorem, quam dispositionem, quæ postea ponitur ad gratiam, et per consequens habitum fidei infusum fuisse intensiorem,

Digitized by Google

quam postea infundatur charitas : quare cum fides, et aliæ virtutes solum augeantur, quando infunditur charitas, propter connexionem quam habeant cum charitate, et juxta mensuram illius, non augeretur fides in eo casu, cum jam supponeretur excedens mensuram charitatis.

18 Ex quo probari potest secundo conclusio, quia si fidei habitus infunditur sine charitate, eo quod actus fidei sit sufficiens dispositio per te ad habitum, ergo etiam ante charitatem augebitur habitus fidei, quoties repetitur fidei actus ; imo non solum quoties datur fidei actus intensior, sed remissus, sicut charitas etiam augetur per actus remissos, ut suppono, ergo continget sæpissime aliquem habere fidem valde intensam, et charitatem remissam, quod licet aliqui concedant, videtur tamen esse contra naturam habituum infusorum, in quibus quantum fieri possit servanda est æqualitas, et uniformitas cum mensura gratiæ sanctificantis. Ratio autem a priori est ex supradictis, quia fidei habitus est passio gratiæ. quare non debet sine ipsa poni nisi ubi ratio specialis, vel auctoritas id exigat, quæ in præsenti non est.

18 Solvitur fundamentum primæ sententiæ.

Restat solvere fundamentum primæ sententiæ sumptum, ex eo quod fides conservetur sine charitate ; ex quo videtur posse etiam sine charitate infundi. Respondent aliqui, actum fidei non esse sufficientem dispositionem ad infusionem habitus, quia per actum fidei solum non tollitur peccatum incredulitatis ; cum autem fidei habitus expellatur per peccatum incredulitatis, non potest recuperari, donec tollatur illud peccatum, quod non fit ante justificationem. Hæc solutio, licet in aliquo casu locum habeat, quando scilicet præcessit peccatum infidelitatis ; non tamen in aliis, in quibus ante actum fidei, licet præcesserint alia peccata ; non tamen præcessit peccatum infidelitatis propter ignorantiam invincibilem fidei, quam potuerunt habere : ergo in illis sufficeret fidei actus ante justificationem, ut disponerentur ad habitum fidei.

19 Ad argumentum ergo taliter respondeo, minus requiri ad conservandum habitum fidei, quam ad ejus introductionem ; nam, ut ille dixit, *turpius ejicitur, quam non admittitur hospes :* alioquin sicut ad conservandum habitum fidei sufficit carentia infidelitatis etiam sine actu fidei, sufficeret hæc eadem carentia infidelitatis culpabilis ad introducendum habitum fidei sine ullo actu, quod nemo concedet. Quam responsionem approbat Suarez dicta disp. VII, sect. III, num. 4, et addit congruentiam, quia Deus non dat salutem dimidiatam, sed integram simul : punit tamen pœna dimidiata, nec aufert omnia simul. Dices, habitum fidei non conservari ob carentiam infidelitatis, sed ob actum fidei præteritum, qui moraliter perseverat, dum non retractatur. Sed contra, quia pono habitum fidei intensum meritorie propter actus charitatis, vel misericordiæ olim elicitos ; hæc intensio fidei perseverat in peccatore, non propter illos actus charitatis, vel misericordiæ moraliter perseverantes : nam hi omnes potuerunt omnino retractari per actus contrarios, et adhuc perseverare habitus fidei intensus. ergo minus requiritur ad conservationem, quam ad ejus introductionem.

Concedimus ergo in prima infusione Deum 20
exigere eamdem dispositionem ad infundendum habitum charitatis, et fidei, atque adeo dispositionem requisitam ad conservandum habitum charitatis, debuisse ex natura rei exigi ad conservandum habitum fidei : de facto tamen Deus noluit perdi habitum fidei, nisi propter peccatum infidelitatis ob rationem explicandam sect. seq.

Objiciunt secundo aliqui, quia hæreticus 21
conversus ad fidem, licet nondum sit justi- Objectio
ficatus. jam tamen dicitur, et est simpliciter fidelis ; ergo sicut alii peccatores, quia in statu peccati dicuntur, et sunt fideles, retinent habitum fidei, sic etiam concedi debet, quod ille hæreticus conversus ad fidem habeat in se habitum fidei, antequam justificetur.

Hoc argumentum probaret etiam, quod peccator, qui prius habebat omnes virtutes morales infusas, et amisit gratiam ob peccatum iujustitiæ, retinere debeat habitum temperantiæ, vel castitatis ; suppono enim et prius postea eum esse valde affectum ad castitatem, atque adeo posse simpliciter appellari castum, sicut antea. Non ergo sufficit esse et denominari castum, ut retineat habitum infusum castitatis : nec esse, et denominari fidelem, ut habeat habitum infusum fidei ; nec ideo solum retinetur a peccatore, quia ille adhuc est fidelis, sed ob alias rationes, de quibus postea dicemus.

Objiciunt tertio Tridentinum sess. VI, Objectio
cap. VII, ubi dicit fidem, nisi ad eam spes, et charitas accedant, neque unire perfecte

Digitized by Google

cum Christo, nec corporis ejus vivum membrum efficere. Supponit ergo adultum, de cujus justificatione per baptismum ibi loquitur, posse prius accipere fidem quam charitatem, atque adeo posse manere cum sola fide; id enim significat, dum dicit, quod nisi accedat charitas, fides sola non facit perfectam unionem cum Christo : qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse.

Respondeo, verbum *accedere* ibi non significare successionem temporis, nam ibi præmittit Concilium, hæc omnia simul infundi in justificatione, fidem, spem, et charitatem. Solum ergo significat ordinem naturæ, nam sicut intellectus est prima potentia cui accedit voluntas, et non e contra : sic fides est in ordine supernaturali prima quasi potentia, cui accedunt spes, et charitas quæ pertinent ad voluntatem; dicit autem Concilium non fieri perfectam unionem cum Christo per fidem solam, quia si ea sola in justificatione daretur, ut hæretici volebant, non esset homo membrum vivum Christi, quia fides sine operibus mortua est, ut constat in peccatoribus, in quibus fides manet absque charitate, sed mortua et otiosa, non dicit ergo Concilium, quod in justificatione datur fides sine, aut prius tempore charitate; sed quod datur simul, quia si daretur sine charitate; esset mortua, ut est in peccatore retinente fidem solam absque charitate.

Dices, in peccatore manet habitus fidei, ut connaturaliter eliciat actus, quibus se disponat ad conversionem; cur ergo non dabitur de novo habitus fidei peccatori credenti, ut connaturaliter etiam credat, et disponatur ad perfectam conversionem? Respondeo, si hæc ratio valeret, deberet etiam dari habitus ante primum actum fidei, ut connaturalius illum eliceret; quod tamen adversarii plerumque negant. Dicendum ergo est, Deum nolle infundere hæc dona habitualia homini, nisi ipse prius disponat se ad eorum receptionem; hæc autem dispositio ea esse debet, quam homo ex se ponere potest; quare ante contritionem, seu dilectionem Dei super omnia, qui actus excellentissimus est inter eos, qui ab homine exigi possunt, non infunduntur habitus, nisi ad exigentiam gratiæ sanctificantis collatæ in sacramanto, sed interim supplet Deus per auxilium, quod habitus præstaret, ut homo possit credere, et disponi ad perfectam conversionem : per quam disponatur sufficienter ad receptionem habituum. Ex quo etiam obiter constat contra secundam sententiam, nec in baptismo infundi fidem sine charitate, quia non ponitur sufficiens dispositio ad unum habitum nisi ponatur ad omnes : nec ullum fundamentum apparet in Scriptura, vel conciliis ad concedendam illam efficaciam baptismi dimidiatam in tali casu.

Quarto, opponitur contra nostram sententiam S. Thomas infra q. VI, art. 2 ad 3, ubi supponit, fidem donari a Deo sine charitate : qui locus videtur expressus adversariis pro sua sententia. Cæterum de mente S. Thomæ jam vidimus supra, quoties exprimat nostram conclusionem. Neque in prædicto loco contrarium docet : nam ibi solum loquitur de fide actuali, ut ostendunt illa verba : « per hunc, inquit, modum datur aliquando homini a Deo, quod credat : » credere enim non significat habitum, sed actum. Deinde S. Thomas loquitur de fide, per quam cessat homo a culpa non habituali, sed actuali infidelitatis, « quia non removetur, inquit, culpa præcedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. » A peccato autem non cessat formaliter per habitum, sed per actum fidei, ergo ibi S. Doctor præcise loquitur de actu fidei, qui sæpe datur a Deo sine charitate. 23 Objectio IV.

Quinto opponitur Augustinus lib. I. *ad Simplic.* q. II, sub initium, ubi ait : « in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum cœlorum. » Posset etiam adduci lib. III *de Trinitate* cap. II, ubi de fide loquens, « Fides, inquit, quam qui habent, fideles vocantur et qui non habent, infideles. » Cum ergo peccator, qui jam credit, fidelis simpliciter sit, semper judicat Augustinus eum habere habitum fidei. Cæterum ipsemet Granado, qui contrariam sententiam tuetur, loco supra citato fatetur ingenue num. 9, hæc loca, et alia similia ex lib. *De fide et operibus* quæ affert Bannes infra q. VI, art. 2, in *dubio de hac re*, non multum urgere. Et merito, quia hæc omnia intelligi possunt de fide actuali, quæ ut diximus, sufficit, ut aliquis dicatur simpliciter fidelis propter voluntatem habitualem credendi non revocatam in qua permanet. 24 Objectio V.

Contra fundamentum præcipuum hujus doctrinæ sentiunt aliqui, qui non admittunt, quod gratia habitualis sit prima radix om- 25

Digitized by Google

nium habituum infusorum, etiam fidei, et spei, imo e contra censent, juxta naturam horum habituum esse, quod præcedant infusionem gratiæ, quibus favere videtur Suarez lib. VI *de Gratia*, cap. XIII, circa finem, Luisius Turrianus disp. XLI *de Fide*, dub. 9, quia nulla satio adducitur ad probandam talem connexionem ex natura rei habitus fidei cum habitu gratiæ.

Cæterum nostra doctrina est S. Thomæ 1, 2, q. CX, art. 3 et 4, ubi expresse loquitur de habitibus infusis intellectus, et voluntatis, et utrosque dicit oriri a gratia habituali, ut a prima radice, imo ipse Suarez loco citato tandem num. 19, concedit, quando adest habitualis gratia, ab ipsa conservari habitum fidei. Eamdem sententiam docet Jacobus Granado in 1, 2, controversia IV *de Habitibus in communi* disp. IV, num. 3 et controversia VIII *de Gratia* tract. IV, disp. III, Valentia II tomo disp. VIII *de Gratia* q. II, puncto 2, *in solutione primi argumenti*, ubi ait, Deum permittere de facto perturbationem ordinis debiti inter habitus gratiæ et fidei, propter alias rationes suæ providentiæ. Denique P. Vasquez I tom. in III part. disp. XLI, cap. V, num. 27, aperte fatetur, si habitus gratiæ, et charitatis distinguantur, quod ipse probabile esse docuerat, habitum gratiæ habere se per modum essentiæ et radicis, a qua dimanet habitus charitatis, et ideo ponendam fuisse in Christo gratiam habitualem accidentalem, ut in eo esset connaturalis radix operationum supernaturalium, quæ est gratia habitualis.

26 Primum fundamentum principale sententiæ, et communis.

Habet autem hæc doctrina communis magni ponderis fundamenta, nec leviter introducta est, ut aliqui minus caute dixerunt. Fundatur enim in ipsa essentia gratiæ habitualis, quæ quidem ideo est forma justificans, et faciens filium adoptivum, ac consortem divinæ naturæ, ad quam consequuntur potentiæ, et operationes supernaturales, sicut ad animam rationalem consequuntur potentiæ, et operationes humanæ: ex hoc autem conceptu gratiæ habitualis, manifeste sequitur quod sicut habitus infusi aliarum virtutum, sic etiam habitus fidei debeat ex ipsa gratia dimanare : sequela probatur primo quia non potest esse natura aliqua principium volendi, aut appetendi, quæ eadem non sit principium intelligendi, aut cognoscendi : si ergo gratia in ordine supernaturali est prima natura, et est radix habituum, qui sunt in voluntate ad amandum, et volendum honestum; eadem gratia debet esse principium cognoscendi in eodem ordine, ac per consequens habitus fidei infusi, qui est quasi potentia intellectiva in ordine supernaturali.

Confirmatur, quia in patria loco fidei, 27
quæ aufertur, subrogatur habitus luminis gloriæ ad videndum clare Deum : illius autem habitus gratia ipsa est radix, quæ ideo dicitur semen gloriæ, ut constat apud omnes, sicut et aliorum omnium habituum, quibus beati cognoscunt clare objecta supernaturalia, et totius scientiæ infusæ, quam habent; ergo in via eadem gratia ex natura sua est prima radix habituum, quibus in hoc statu utimur ad cognitiones supernaturales : si enim semel conceditur gratiam esse naturam et radicem, non solum ad amandum, sed etiam ad cognoscendum, fatendum est, eam semper exigere aliqua principia proxima ad cognitiones supernaturales : alioquin in via manca erit illa natura, cum non exerceat suum munus in ordine ad operationes cognoscendi, sed solum in ordine ad operationes amandi.

Secundo, probatur eadem sequela, quia si habitus fidei juxta suam naturam ponitur absque gratia habituali, deberet utique in eo statu habere secum alios habitus infusos in voluntate : hoc enim commune est apud philosophos, omne principium cognoscitivum connaturaliter loquendo esse appetitivum illius boni quod cognoscit; ergo eo ipso, quod Deus elevat hominem ad gradum cognoscitivum in ordine supernaturali, debet eodem modo illum elevare ad gradum volitivum, quare si elevatur homo per habitum infusum ad cognoscendum, debet ex natura rei elevari per habitum infusum ad amandum; repugnat enim alicui dari connaturaliter potentiam intellectivam, quæ non afferat secum potentiam etiam volitivam in eodem ordine. Repugnat ergo, quod habitus fidei juxta suam naturam ponatur in aliquo subjecto, et non afferat ex natura sua secum potentiam aliquam volitivam ejusdem ordinis. Nec sufficit, quod Deus elevet per auxilia, et det concursum ad volitiones supernaturales : sicut non satisfieret exigentiæ intellectus naturalis offerendo solum concursum, et supplendo per aliquid extrinsecum, vel intrinsecum defectum potentiæ volitivæ, sed debet dari potentia volitiva intrinseca ejusdem ordinis, et

Digitized by Google

rationis cum potentia intellectiva, quæ datur.

Secundum fundamentum principale doctrinæ communis, quam tuemur, desumitur ab exemplo aliorum habituum virtutum moralium infusarum, quos theologi communiter fatentur venire, et abire simul cum gratia habituali, quod et ipsi auctores illius contrariæ sententiæ fatentur. Si enim habitus fidei, et spei non oriuntur ex gratia, non potest reddi ratio verisimilis, cur alii habitus oriantur : major quippe connexio videtur esse fidei cum habitibus voluntatis quam unius habitus voluntatis cum aliis : si potest ergo manere fides ex natura sua absque potentia volitiva supernaturali ejus objecti, quod per fidem proponitur; cur non poterit manere habitus temperantiæ absque charitate. Rursus si habitus spei qui pertinet ad voluntatem, potest ex natura sua manere absque aliis habitibus voluntatis, cur habitus temperantiæ non poterit ex natura sua manere absque charitate. Reddenda est ergo ratio universalis desumpta ex connexione habituum cum gratia tanquam cum prima radice : alioquin non restat fundamentum ad dicendum, quod habitus infusi aliarum virtutum moralium non maneant de facto in peccatore absque habitu gratiæ, et charitatis. Unde minus satisfacies, si dicas ideo auferri omnes virtutes morales cum gratia, quia illæ omnes identificantur cum ipsa gratia, sicut et charitas; solamque fidem, et spem distingui a gratia, et ideo manere in peccatore. Hoc, inquam, non satisfacit; tum quia est contra communem theologorum sensum, quia licet aliqui charitatem dicant non distingui a gratia, de aliis tamen virtutibus supponunt pro certo distingui : tum etiam, quia restat eadem vel major difficultas, cur, aut quomodo possit gratia per suam entitatem esse principium proximum omnium actuum voluntatis supernaturalium : et indigeat principio distincto ad eliciendos actus intellectus, cum hi tam immediate respiciant principium radicale, quam actus volendi. Sicut si diceres, animam identificari cum voluntate sua, non vero cum intellectu, Adde, quod ut dicebamus, actus spei sunt actus voluntatis, et tamen ad eos non sufficeret gratia sine habitu distincto; cum ergo magis connexi sint inter se actus spei cum actu dilectionis quam actus temperantiæ cum actu restitutionis, quomodo potest intelligi, quod gratia sit per suam entitatem principium proximum omnium actuum voluntatis in qualibet materia etiam disparata, et solus actus sperandi non possit ab ea virtute appetitiva elici; sicut si poneres animam posse per suam substantiam elicere omnes actus appetitus præter actum sperandi, ad quem indiget potentia distincta. Rursus consequenter dici deberet, ad actus etiam piæ affectionis ad credendum, requiri habitum distinctum a gratia. Unde sequeretur aliud mirabilius quod scilicet illud principium, nempe gratia, quod sufficeret se solo ad omnes actus cultus Dei, et aliarum virtutum, non sufficeret ad volendum cultum Dei, qui tribuitur per fidem : cum tamen multo minus distent inter se actus religionis, quo volumus revereri excellentiam Dei exterius, et quo volumus revereri veracitatem Dei per fidem intellectualem, quam actus religionis, et actus eutrapeliæ : ad quos sufficeret idem principium gratiæ, absque alio habitu.

Denique fundatur prædicta communis sententia in ratione supra insinuata; quia scilicet, si habitus fidei non sit passio debita gratiæ, non apparet ratio, cur potius detur habitus fidei, quam auxilium actuale transiens ad actus fidei, sicut aqua in baptismo, licet concedatur causare physice gratiam, non elevatur per qualitatem permanentem, sed per auxilium, vel qualitatem transeuntem. Fatendum ergo est, habitum fidei dari ad exigentiam gratiæ, et ideo esse potentiam permanentem, sicut et ipsa gratia, cujus potentia est etiam permanens. Tertium fundamentum.

Objiciunt primo, quod frustra ponimus miracula nova, quando manent fides, et spes in peccatore, absque ulla necessitate, cum possit id fieri juxta naturam eorum habituum. Respondeo, imprimis nos numquam dixisse id esse miraculum; imo esset miraculum, si non manerent, cum esset contra legem universalem statutam a Deo, quæ tamen lex justas ob causas fuit contra exigentiam connaturalem ipsorum habituum, quod non dici absque necessitate, aut fundamentato, constat ex dictis. 29 Objectio I.

Urgent secundo, quia in ordine ipso supernaturali possunt esse, et de facto sunt aliqui actus, qui non exigunt procedere ex gratia habituali; ergo potest esse aliquis habitus infusus, qui non petat procedere ex gratia. Antecedens probatur, quia primus actus fidei, vel contritionis in peccatore, cum non supponat habitum, procedit a solo Objectio II.

Digitized by Google

auxilio per se ipsum, atque ideo ille idem actus non posset procedere ex habitu, ergo ille actus ex natura sua non exigit gratiam habitualem in subjecto.

Respondeo, transeat, esse possibilem ejusmodi actum, et habitum : negamus tamen, habitum fidei, qui datur de facto, esse talem. Primo quia ille habitus esset magis supernaturalis in sua substantia, facilius autem est admittere supernaturalitatem quoad modum, in hoc, quod habitus ponatur, et conservetur, quando non debebat, quam ponere illam substantiam fidei adeo supernaturalem; omnis enim habitus infusus connaturaliter loquendo debet esse passio alicujus primæ radicis in ordine supernaturali, quæ est sola gratia : nec potest esse potentia proxima ad operandum, quæ non supponat principium radicale. Secundo, quia habitus fidei de facto est talis, ut quando adest gratia, respiciat illam, tanquam passio, et potentia illius : alioquin gratia ; quæ de se est prima radix in ordine supernaturali, ut diximus, deberet habere alium habitum cognoscitivum, qui esset passio, et potentia ipsius, vel maneret in statu violento absque potentia sibi debita. Tertio si daretur ille habitus fidei de facto, adhuc manerent eadem inconvenientia : quia habitus fidei, cum sit potentia cognoscitiva, ut vidimus, deberet semper afferre secum potentiam volitivam ejusdem ordinis, hoc est habitus voluntatis, quos cum de facto fides non habeat secum in peccatore, fatendum esset id fieri contra exigentiam, et naturam habituum.

30 Objectio III. Arguunt tertio, quia gratia habitualis prærequirit aliquam dispositionem in subjecto; ergo gratia non est prima radix in ordine ad omnes operationes supernaturales. Resp. retorquendo argumentum, si gratia exigit aliquam dispositionem præviam, et ideo datur prius habitus fidei, ut illam operationem eliciat; ergo cum non solum actus fidei sit dispositio ad gratiam, sed etiam actus attritionis, et aliarum virtutum, debent etiam alii habitus infundi ante gratiam propter eamdem rationem. Dicimus ergo, gratiam ex natura sua non exigere aliquam dispositionem in subjecto : Deus tamen rationabiliter eam exigit in adultis invertendo aliquantulum ordinem connaturalem actuum et habituum, ut creatura rationalis voluntarie suscipiat dona ipsius Dei.

Arguunt quarto, si fides et spes ex natura sua dependent a gratia, cur magis manent hi habitus in peccatore, quam habitus aliarum virtutum? Resp. hoc argumentum urgere etiam contra ipsos : quia si fides, et spes, ex natura sua non pendent a gratia, cur alii habitus virtutum moralium, maxime pœnitentiæ, et aliarum quæ possunt deservire ad conversionem peccatoris non sunt dati tales, ut non penderent ex natura sua a gratia, sed possent manere sine illa, omnes ergo debemus reddere eamdem rationem differentiæ; quam quidem infra hac eadem disputatione reddemus. 31 Objection

Ex dictis autem inferri videtur, non solum de facto fidem habitualem non esse ex natura sua separabilem, aut independentem ab habitu gratiæ, sed nec etiam posse dari talem habitum merum fidei infusum : quia eo ipso, ut vidimus, exigeret habitus infusos voluntatis, cum omnis potentia cognoscitiva eo ipso exigat potentiam appetitivam ejusdem ordinis. Tunc autem ille habitus fidei exigeret habitus infusos voluntatis tanquam prima radix eorum, cum ex natura sua non supponeret gratiam habitualem, nec aliam primam radicem sui, vel eorum habituum : haberet ergo se in ordine ad eos habitus, sicut nunc se habet gratia habitualis, et per consequens non maneret jam intra terminos meri habitus fidei, sed esset alia qualitas nobilior per modum primæ radicis in ordine supernaturali, et constituens hominem in statu supernaturali per modum essentiæ, quæ esset longe major perfectio, quam ea, quam de facto habet habitus merus fidei infusæ. 32

Denique pro complemento hujus quæstionis duo advertenda sunt. Primum est, in sententia contraria, quæ etiam probabilis est, non debere concedi, prout aliqui videntur concedere, quod habitus fidei sit dispositio ex natura rei prærequisita ad infusionem gratiæ habitualis, ita ut ex natura rei consequatur gratia, sicut forma ignis consequitur dispositiones in materia præcedentes. Hoc, inquam, dici non debet, quia infusio gratiæ habitualis debet esse gratuita, quod non esset in eo casu : nam habitus fidei non disponit hominem adultum ad gratiam justificationis, nisi mediis actibus spei, et dilectionis Dei, ad quos movet et dirigit fides : ii autem actus, licet disponant de congruo ad impetrandam gratiam justificationis, non tamen de condigno, nec eam exigunt, nisi mediante misericordia Dei, qui gratis omni- 33 Duo ad tenda [...] compl[...] mento [...] jus quæ tioni[...]

Digitized by Google

no, et ad nullius dispositionis præcedentis exigentiam eam confert; non potest ergo fides esse dispositio ex natura rei ad gratiam, sicut dispositiones naturales exigunt formam ignis, sed solum ex divina ordinatione de facto debent præcedere actus fidei, et dilectionis ad remissionem peccatorum.

34 Secundum advertendum est in eadem sententia, quando dicitur actum fidei esse dispositionem ultimam, qua posita, statim infunditur habitus, non debere id intelligi de actu fidei, prout est assensus intellectualis, sed de voluntate piæ affectionis imperante assensum fidei : cum enim tota moralitas et honestas, ac valor per modum meriti congrui, qui est in actu fidei, derivetur a voluntate piæ affectionis, quæ sola est libera, et honesta libertate et honestate formali; non est necesse ad infusionem habitus expectare ipsum assensum intellectualem, qui est quasi actus externus, et in seipso necessarius ortus ex illa voluntate, sed posita pia affectione, et imperio efficaci ex parte voluntatis, statim pro posteriori naturæ infundetur habitus fidei, a quo rursus pro signo posteriori elicietur assensus fidei intellectualis; itaque licet pia affectio ad fidem, quando adultus incipit credere, non fiat ab habitu infuso, sed ab auxilio actuali, quia ipsamet affectio disponit ad infusionem habitus, et non potest fieri ad habitu, ad quem ipsa disponit, ut infundatur; assensus tamen fidei intellectualis etiam primus fieri potest ab habitu, qui ante hunc assensum præcedit dispositio sufficiens ex parte voluntatis ad infusionem habitus. Quod in illa sententia observarunt, et ita magis consequenter eam intellexerunt. P. Turrianus hic disp. XXXVIII, dub. 3, et P. Hurt. disp. LVII, § 9.

SECTIO III.

De conservatione habitus fidei; ubi, an, et quomodo maneat fides informis in peccatore.

35 ...ator an ...it per- ...gratia, ...aritate, ...tinere ...bitum ...i infu- ...m in ...u pec- ...ati.

Non est sermo de peccatore hæretico, vel infideli, de quo dicemus infra disp. XVII, sect. IV, agentes de subjectis fidei, et nunc supponimus, iis peccatis perdi habitum fidei; sed loquimur de peccatore fideli, qui peccat mortaliter contra alias virtutes, quem diximus in eo statu non comparare de novo habitum fidei infusum, donec simul cum habitu gratiæ, et charitatis eum accipiat; de hoc ergo quærimus, an possit perdita gratia et charitate, retinere habitum fidei infusum in statu peccati.

Controversia hæc præcipue est cum hæreticis modernis, qui contendunt fidem non posse esse sine charitate et sanctitate; quorum errorem expresse damnavit Trid. sess. VI, cap. XV, his verbis : « Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti : divinæ legis doctrinam defendendo : quæ a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque fornicarios, adulteros, molles, masculorum concubitores, fures, avaros, ebriosos, maledicos, rapaces, cæterosque omnes, qui lethalia committunt peccata, » et can. XXVIII, « Si quis, inquit, dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem quæ remaneret, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine charitate habet non esse Christianum; anathema sit. » Quam veritatem ex sacris litteris potuerunt Patres colligere, in quibus sæpe fides vera sine charitate esse ostenditur. *Joan*, XII, 42, *Multi ex Principibus crediderunt in eum, sed non confitebantur : dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam gloriam Dei*, I *Cor*. XIII, 2, *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habuero*, etc. *Jacobi* II, 14 : *Quid proderit fratres mei, si quis dicat fidem se habere, opera autem non habeat*, et inferius, *fides sine operibus mortua est in semetipsa*, et inferius : *Sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus*. Ubi nota, non dixisse : *sicut homo sine spiritu mortuus est*, sed, *sicut corpus sine spiritu*. Nam homo sine anima non est verus homo : corpus autem sine anima, licet sit mortuum, est tamen verum corpus, sed mortuum : ita fides sine charitate et operibus est mortua, sed vera fides. Testimonia Patrum pro hoc dogmate congerit multa Valent. hic q. IV, pun. 4, apud quem videri possunt; est enim res spectans omnino ad controversistas, et ideo videri etiam potest ultra alios cardinalis Bellarmi lib. I, *de Justificatione* capit. XV, et Suar. lib. XI *de Gratia*, capit. V, qui argumenta etiam hæreticorum referunt, et dissolvunt.

Ratione probant hoc ipsum aliqui a priori; et in primis de actu fidei constat clare non esse repugnantiam ex objecto : quia 36

Digitized by Google

actus fidei præcedit actum charitatis, et ita præcedit, ut proposito objecto, manet voluntas libera ad amandum Deum ; non enim est cognitio fidei, sicut visio clara Dei, quæ rapit voluntatem beati, et necessario impellit ad amorem : sed est cognitio obscura proponens indifferenter objectum, ut testatur experientia in iis, qui ex malitia peccant, et contemnunt præcepta Dei, quæ per fidem credunt observari debere : potest ergo manere cognitio illa fidei cum peccato contra legem Dei, sicut prius sine posteriori, cum quo non habet necessariam connexionem : sicut possum ego contemnere præcepta Petri, cujus voluntatem et præceptum sufficienter cognosco.

37 De habitu autem fidei, quod possit sine charitate actuali, vel habituali manere, probant, quia sæpe, quando aliquis peccat graviter circa castitatem, v. g. habet simul assensum fidei circa aliquem articulum, et posito peccato adhuc perseverat in eodem assensu fidei; ergo permanet idem habitus fidei : nam assensus ille fidei conservatur ab eodem principio, a quo fuerat productus. Ita arguit Hurt. disp. LIII, § 30. Sed est ratio undique infirma. Primo, quia eodem argumento probari posset remanere habitus infusos virtutum moralium, nam potest etiam ille homo, dum habet actum circa materiam justitiæ, peccare contra castitatem, et perseverare adhuc in actu circa justitiam; ergo debet manere habitus justitiæ, ut actus ille conservetur ab eodem principio, a quo genitus fuit. Secundo, quia gratis supponitur, debere conservari actum ab eodem principio, a quo genitus fuit : nam vel supponitur assensus fidei pendere a suis causis per actionem distinctam, vel per se ipsum immediate. Si dicatur primum, potest variata actione manere idem actus ; si vero dicatur secundum, variabitur etiam actus, quod nullum est inconveniens, cum succedat alius omnino similis circa idem omnino objectum. Præsertim, si quod multi jam amplectuntur, ii actus sint actiones successivæ identificatæ cum duratione sua successiva, atque adeo etiam independenter a variatione causæ debeant successive variari intrinsece, prout alibi ego etiam ut probabilius amplexus sum.

38 Præcipua ergo ratio, quod attinet ad habitum, sumenda est ex auctoritate : nam loquendo de possibili, potuit procul dubio habitus fidei quolibet peccato mortali justissime amitti, sicut auferuntur habitus infusi aliarum virtutum : noluit tamen de facto Deus habitum fidei auferre. Quod ex ipso modo loquendi Scripturæ colligi potuit. Nam de habitibus permanentibus loqui videtur Paulus I *Cor.* XIII, 13, cum dicit : *Nunc autem manent, fides, spes, charitas; tria hæc :* quod significare videtur verbum illud *manent*, nam actus non manent, sed transeunt ; et tamen de eadem fide præmiserat Paulus ibi. *si babuero omnem fidem, charitatem autem non habuero*, etc., ubi separabilitatem fidei a charitate significavit. Ad idem ponderari possunt verba illa, quibus apud Jacobum cap. II, fides sine operibus dicitur mortua, et otiosa : nam verba illa de habitu fidei intellexisse videtur Trident. sess. VI, cap. VII, cum enim præmisisset : « In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et charitatem : » quod de habitibus intelligendum probavimus supra ; nam fidei actus non infunditur in justificatione, sed debet præcedere, ut dispositio : et statim de eadem fide subjungit : « hanc fidem ante baptismi sacramentum ex Apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt : » quod etiam de habitu debet intelligi, nam fidem actualem non petunt, sed afferunt jam, quando petunt baptismum. De eadem autem fide interseruit, de ea verissime dici « fidem sine operibus mortuam, et otiosam esse : » quare hæc Jacobi verba de eadem fide habituali intellexit, quam postea dixit ante baptismum a catechumenis postulari, et quam prius dixerat infundi simul cum gratia, et charitate in ipsa justificatione : quæ omnia de habitu fidei debent verificari.

Unde aliqui in æquali certitudinis gradu ponunt, quod habitus fidei manere possit in 39
peccatore, et quod possit fidei actus permanere : ita docet Suar. in præsenti disp. VII, sect. III, n. 3, et videtur Hurt. disp. LIII, § 12 et 15. Alii tamen merito negant æqualem gradum certitudinis quoad habitum. Ita P. Vasq. in 1, 2, disp. CXI, cap. IV, num. 10, Bannes in præsenti art. 4, concl. 2, et Gran. in præsenti tr. XIII, disp. V, num. 5, qui duo dicunt, non esse hæreticum, sed solum errori proximum id negare de habitu fidei : quæ censura ad summum sufficiens videtur, cum Tridentinum non explicuerit nomen *habitus*, licet ex contextu, et modo loquendi, ut vidimus, satis

Digitized by Google

colligitur de habitu etiam locutum fuisse.

0 id relatur ecca- abitus abe- ibus cha- aliis ibus.

Hoc ergo supposito, duæ possunt esse difficultates circa hanc communen doctrinam. Prima ad quid relinquatur in peccatore habitus fidei abeuntibus cum charitate aliis virtutibus. Respond. communiter manere fidem, ut peccator possit iterum redire ad cor, et converti juxta illud *Isaiæ* I, 9. *Nisi Dominus exercituum reliquisset nobis semen; quasi Sodoma fuissemus, et quasi Gomorrha similes essemus.* Ideo relinquitur habitus fidei, ut connaturalius eliciatur actus, ut diximus supra. Sed contra, quia etiam ablato habitu fidei, posset peccator credere per auxilium actuale. Respondetur, posse quidem; sed tamen, illos actus fidei fore minus connaturales juxta ea, quæ diximus in superioribus, ut ergo connaturalius fiant, relinquitur habitus.

Dices, ergo etiam deberent relinqui habitus infusi aliarum virtutum moralium, ut in eo statu possit homo per earum actus disponere se ad gratiam justificationis. Resp. ego sane existimo peccatorem in eo statu non solum elicere actus fidei, sed etiam aliarum virtutum : ut constat in actu attritionis supernaturalis, quo disponitur ad sacramentum : nego tamen, illos actus elici ab habitibus infusis : tum quia theologi communiter docent, virtutes omnes infusas, præter fidem et spem, habere connexionem perpetuam cum habitu charitatis : tum etiam quia in peccatore solum voluit Deus relinquere habitus ad eos actus, qui per se requiruntur ad conversionem, quales sunt actus fidei et spei, non vero actus temperantiæ, vel justitiæ, etc.

Urgebis adhuc : sicut fides et spes requiruntur ad conversionem, sic actus pœnitentiæ, ergo ob eamdem rationem manebit habitus pœnitentiæ. Resp. actum pœnitentiæ necessarium ad conversionem posse elici ex diversis motivis diversarum virtutum : nam si sit ex motivo dilectionis Dei pertinet ad charitatem, si vero sit attritio, quæ sufficit cum sacramento, fieri potest ex cultu Dei, et pertinebit ad religionem, vel ex metu gehennæ, aut desiderio gloriæ, et pertinebit vel ad habitum spei, vel ad alium de quo dicemus in tractatu de virtute spei, quia ergo nullus horum actuum in particulari exigitur; ideo non relinquitur aliquis habitus in particulari ad detestandum peccatum. Manent tamen habitus fidei et spei, quia actus fidei determinate requiritur, ut diximus XII disp., sect. I, ubi etiam sect. V, vidimus, nunquam aut fere nunquam converti peccatorem sine spe veniæ et salutis, ex qua moveatur paulatim ad detestandum peccatum; qui actus pertinent ad habitum spei, et ideo hic etiam habitus relinquitur in peccatore, utpote cujus actus per se requiruntur ad conversionem.

Sed contra, quia etiam actus dilectionis per se requiritur ad conversionem extra sacramentum, et id lege veteri erat medium omnibus necessarium ad justificationem, ergo ratione etiam hujus necessitatis deberet manere habitus charitatis in peccatore. Dices, si haberet charitatem, jam eo ipso non esset peccator, sed justus. Contra, quia suppono charitatem distingui realiter ab habitu gratiæ; et non justificari hominem formaliter per charitatem, sed per habitum gratiæ, ut diximus in tract. *de Gratia*, ergo posset habere charitatem habitualem, sicut fidem, et spem, et esse in peccato. Nec satisfacit dicere, charitatem esse amicitiam divinam; ideoque non posse stare sine amore mutuo ex utraque parte; nam contra hoc etiam est, charitatem creatam non esse illud, quo diligimur a Deo, sed quo diligimus Deum; quare sicut meus amor in Petrum potest manere habitualiter absque amore Petri in me; cur non poterit manere in me principium habituale diligendi Deum, sine eo quod diligar a Deo. Aliter ergo videtur respondendum, habitum charitatis tolli a peccatore, quia quodcumque peccatum lethale eo ipso opponitur charitati : quare sicut per peccatum infidelitatis destruitur fides demeritorie, propter oppositionem peculiarem quam habet cum fide, cujus maneret habitus otiosus in eo statu, ut dixi supra disp. XIV, sect. I, et sicut habitus spei deperditur desperatione propter ejus oppositionem : sic etiam habitus charitatis deperditur peccato mortali, quia omnia peccata mortalia opponuntur eodem modo cum charitate, et ejus objecto, et sicut post peccatum infidelitatis solum habet peccator auxilium actuale, quo possit iterum credere et converti; sic post quodlibet peccatum lethale solum habet peccator auxilium actuale, quo possit diligere, et converti. Dices, etiam opponitur omne peccatum lethale cum habitu spei, et tamen ille habitus manet in peccatore, ergo et habitus charitatis deberet manere. Major probatur, quia habitus spei elicit voluntatem absolutam, et ef-

42

Digitized by Google

ficacem beatitudinis, cui opponitur quodlibet peccatum lethale non minus, quam dilectioni Dei super omnia. Resp. in primis dato, quod illa voluntas efficax beatitudinis eliciatur ab habitu spei; non tamen esse illum præcipuum actum illius habitus, sed alium, quo speramus beatitudinem, a quo actu habitus accipit nomen spei; et cui actui non opponitur peccatum nisi sit desperationis. Deinde illud etiam desiderium efficax beatitudinis manere potest cum peccato mortali; quia carentia peccati pro nunc non est medium necessarium ad beatitudinem; sufficit enim carentia peccati in fine vitæ, quæ carentia debet eligi ex illo desiderio. At vero dilectio Dei super omnia, qui est præcipuus actus charitatis, non potest manere cum aliquo peccato mortali; ideo dicimus omnia mortalia opponi cum charitate. Qualis vero sit ista oppositio peccati mortalis cum actu dilectionis Dei; et an reperiatur in omnibus peccatis; pertinet ad materiam de charitate, et de peccatis. Nunc suppono ex communi sententia, non posse aliquem simul diligere Deum super omnia, et peccare mortaliter; quod sufficit ad nostram conclusionem, et ejus rationem.

43 Non solum manet in peccatore habitus intellectualis fidei, sed etiam habitus piæ affectionis.

43 Hinc infero, non solum manere in peccatore habitum intellectualem fidei, sed etiam habitum piæ affectionis pertinentis ad voluntatem : quia sicut requiritur actus fidei intellectualis ad conversionem, ita requiritur voluntas supernaturalis credendi, ut vidimus disp. X, ergo sicut manet habitus fidei intellectualis; ita etiam debet remanere ob eamdem rationem habitus voluntatis.

44 Dices : sicut requiritur actus piæ affectionis ad credendum, sic etiam judicium evidens credibilitatis, quod esse supernaturale entitative diximus disp. XI, sect. I, ergo ob eamdem rationem manebit in peccatore habitus prudentiæ infusæ a quo eliciatur illud judicium. Resp. mihi satis probabile esse, manere etiam in peccatore aliquem habitum supernaturalem ad illud judicium eliciendum, ut diximus supra disp. XI, sect. XI. Ex hoc tamen non sequitur manere in peccatore adæquatum habitum prudentiæ infusæ, ut dixi ibi sect. I, in fine. Urgebis adhuc, ergo etiam in eo, qui perdidit fidem per peccatum hæresis, manebit iste habitus infusus prudentiæ, quia hic etiam pro eo statu elicit sæpe judicium evidens credibilitatis, sicut alii peccatores eliciunt actum fidei, ergo sicut alii peccatores retinent habitum fidei, ut actus fidei, quos in eo statu eliciunt, et qui per se requiruntur ad conversionem connaturalius fiant; sic etiam ille hæreticus retinebit habitum prudentiæ, ut in eo statu actus prudentiæ, quos elicit, et qui per se requiruntur ad ejus conversionem, connaturalius fiant. Imo idem videtur dicendum de habitu piæ affectionis, nam etiam in eo statu hæresis fiunt aliqui actus voluntatis supernaturales circa fidem, non efficaces, sed per modum simplicis amoris, et affectionis ad credendum, qui ex se petunt connaturaliter fieri ab habitu, et per se ordinantur ad conversionem hæretici, ergo ad illos connaturalius eliciendos debent etiam retinere habitum piæ affectionis. Resp. communiter negari manere in hæretico aliquem habitum infusum. Ratio autem ea reddi potest, quod sicut noluit Deus dare hujusmodi habitus sine merito, et dispositione ipsius hominis, licet præexigerentur etiam ut homo connaturalius eliceret primum actum supernaturalem, ita noluit eos conservare, quando ex parte hominis ponitur demeritum, licet alioquin actus fiant postea minus connaturaliter. Hoc autem demeritum non attenditur æqualiter ad auferendos omnes habitus; nam cæteri tolluntur per quodlibet peccatum mortale : spes per desperationem, fides, prudentia, et pia affectio per infidelitatem, quia licet infidelitas, et desperatio non sint graviora peccata, quam odium Dei, habent tamen majorem proportionem cum hoc genere pœnæ.

45 An et quomodo charitas sit forma fidei. Referuntur sententiæ.

45 Restat nunc secunda difficultas de fide formata, an, et quomodo charitas sit forma fidei. Fides enim mortua, quæ manet in peccatore, dicitur *informis* : quæ autem est in homine justo, et viva, dicitur *formata*, circa quam divisionem oritur dubium, quomodo charitas informet fidem. Richardus in III, dist. XXIII, art. 5, docuit charitatem non solum moraliter, sed etiam physice esse formam fidei. Primo, quia principium, quod adjuvat aliud comprincipium in ordine ad suum actum, illud perficit, ut habitus de facto perficit et informat potentiam. Secundo, quia voluntas est in anima mediante intellectu; ergo charitas est in anima mediante fide, et per consequens informat fidem. Alii, quorum suppresso nomine meminit Turrianus in præsenti disp. XXXIX, dub. 1, dicunt, a charitate aliquem modum physicum derivari in habitus aliarum virtutum, ratione cujus dicitur physice perficere

Digitized by Google

illas, quod idem dicunt de habitu fidei, qui per hunc modum intrinsecum a charitate derivatum perficitur et informatur.

6 :ntia iunis era. Communis theologorum, et vera sententia negat, fidem physice informari a charitate, quos sequuntur, et referunt Turrianus l. c. Kon. disp. XVI, dub. IV, n. 36, Hurt. disp. LI, et alii communiter. Et quidem, ut contraria sententia apparentem probabilitatem haberet, affirmare id potius deberet de actibus, quam de habitibus: nam habitus charitatis immediate non concurrit cum habitu fidei ad actum fidei, sed ad summum mediate, imperando actum fidei, quare actus ipse charitatis seu imperium, esset comprincipium concurrens cum habitu fidei ad ejus actum, atque ideo actus charitatis, et non habitus deberet informare et perficere habitum fidei, vel aliquid in eum influere, ut eum adjuvaret : quod tamen nemo admittit. Deinde, si hic influxus, vel concursus attendendus esset; potiori jure dicendum fuisset charitatem informari a fide, quam fidem a charitate : nam universalis, et certior est concursus fidei ad actus charitatis, quam e contra : cognitio enim necessaria est semper, et concurrit ad actum amoris, vel saltem dirigendo, et proponendo objectum bonum, vel etiam physice coefficiendo simul cum voluntate ipsum amorem ; cum tamen e contra non prærequiratur semper actus voluntatis ad cognitionem.

Unde in universum, et absolute impugnari potest informatio illa physica : quia falsum est, habitum charitatis immediate concurrere cum habitu fidei ad ejus assensum, cum hic prior sit omni actu charitatis : non est ergo necessaria talis informatio charitatis ad hunc effectum, nec aliquis modus fidei intrinsecus a charitate derivatus propter eamdem rationem, cum actus fidei fiat, antequam charitas quicquam operetur. Nec explicari poterit qualis sit, vel ad quid deserviat ille modus fidei additus : non enim deservit ad substantiam actus fidei producendam, cum hæc in peccatore producatur sine charitate. Nec etiam ad aliquem modum producendum, qui sit in actu fidei, neque enim explicari poterit in ipso actu fidei, qualis sit iste modus : neque enim est valor, aut ratio meriti, cum etiam sine isto modo actus fidei divinæ elicitus ab homine justo, et grato esset meritorius de condigno. Nec etiam est relatio ad Deum : nam actus fidei secundum se refertur ad Deum, ut ad objectum formale ; et cum sit supernaturalis, refertur etiam ad Deum, ut ad finem et præmium, si sit in homine justo. Quod si velis ad hoc requiri aliquam voluntatem, qua ex affectu placendi Deo eliciatur actus fidei : hoc etiam poterit haberi sine tali modo intrinseco superaddito ; nam eo ipso quod adsit imperium charitatis, ex vi cujus sequatur actus fidei, jam hic actus vere erit elicitus ex illo fine, et hæc relatio extrinseca sufficiet, ut referatur ad Deum sine alio modo intrinseco superaddito, sicut refertur etiam actio externa imperata a charitate sine alio modo superaddito derivato in talem actionem. Et denique hæc relatio, vel hic modus, si necessarius esset, non procederet immediate ab habitu charitatis, sed ab ejus actu imperante actum fidei, quare ex hoc capite magis actus charitatis, ut dicebamus, debet intrinsece perficere actum fidei, quam charitatis habitus habitum fidei. Non est ergo fundamentum ponendi charitatem, ut formam intrinsecam fidei, et aliunde habitus alii non sese invicem informant intrinsece, nec unus habitus est in alio, ut in subjecto, sed ad summum sese invicem adjuvant, vel removendo difficultates, vel concurrendo ad eumdem actum ex diversis motivis, vel alio modo. Hoc autem magis constabit ex solutione utriusque argumenti supra adducti pro sententia Richardi.

Ad primum ergo respondetur, in primis, 48
si principium illud universaliter verum esset, potius fides deberet informare charitatem, quam e contra : quia principium minus nobile solet recipi in nobiliori, ut illud informet : sic enim habitus acquisitus recipitur in potentia, vel in anima, et ipsa voluntas recipitur in anima, et omnes potentiæ recipiuntur in essentia, et non e contra. Cum ergo charitas nobilior sit fide, hæc deberet informare charitatem, et non e contra. Deinde principium illud universaliter sumptum falsum est : nam causa secunda, non informat causam primam, neque e contra, licet utraque simul concurrat ad eumdem effectum : neque sol informat causas inferiores, ut cum illis generet aliquem effectum, neque vir informat puerum, cum quo portat lapidem, et sic de aliis. Habitus autem naturalis informat animam, quia cum sit accidens non potest esse per se, sed in aliquo subjecto : habitus etiam infusus propter eamdem rationem informat ani-

Digitized by Google

mam, et quia elevat illam ad effectum, ad quem nullam habebat virtutem etiam partialem, quo casu connaturale est, quod causa omnino de se improportionata elevetur, et proportionetur intrinsece per virtutem superiorem, ut diximus in superioribus. Ex quo non fit, quod omnes, et singulæ concausæ debeant elevari per aliquid sibi intrinsecum, cujus rationem reddidimus supra disp. IX, sect. III, ostendentes, quomodo species naturales sine elevatione intrinseca sibi possunt de facto concurrere ad actum fidei supernaturalem, ad quem anima ipsa supponitur jam intrinsece elevata. In nostro autem casu res est facilior, quia habitus fidei de se est proportionatus ad actum quem producit, neque ad hunc finem indiget elevatione intrinseca. Denique supponitur falso, quod simul cum charitate producat aliquem actum, cum actus fidei non fiat immediate a charitate habituali, licet aliquando pendet ab actu charitatis imperante, quod imperium nec est necessarium, nec fortasse concurrit physice efficienter, sed solum determinando animam, quasi in genere causæ formalis.

49 Ad secundum facile respondetur, supponi falsum, quod voluntas in anima sit medio intellectu, si sermo sit de mediatione physica in ratione subjecti : utraque enim potentia est immediate in anima. Potest id concedi in alio sensu de ordine intentionis, sicut dici solet Verbum assumpsisse corpus media anima, et animam media mente, hoc est, ideo assumpsisse corpus, quia habebat animam, et ideo assumpsisse animam, quia habebat mentem, non tamen quod unio Verbi immediate fuerit solum cum anima, aut cum mente, ut cum S. Thom. III par. qu. VI, et communi theologorum sententia explicui disp. XV *de Incarn.* Sic etiam dici potest voluntatem esse in anima medio intellectu, hoc est, ideo esse voluntatem, quia est intellectus, ad cujus operationes consequuntur operationes voluntatis, in quo sensu licet admitteretur, charitatem etiam esse in anima media fide, nihil ad rem nostram consequeretur : idem enim non pertinet ad ordinem physicum receptionis, sed adhuc uterque habitus recipietur æque immediate, physice loquendo, in eadem anima.

50 Charitas potest moraliter esse forma fidei ex duplici titulo.

Restat ergo, charitatem solum esse posse moraliter formam fidei, et hoc ex duplici titulo, primo quatenus ex consortio charitatis actus fidei redduntur meritorii vitæ æternæ, qui sine charitate nullum haberent valorem. Hoc autem non est proprium fidei, sed commune aliis omnibus virtutibus, quæ sine charitate nullius etiam pretii sunt. An vero ad hanc informationem exigatur virtualis relatio, an solum habitualis dignificatio proveniens ex gratia justificante, non est hujus loci, sed pertinet ad materiam de charitate, vel de gratia, ubi aliquid diximus de hoc puncto.

Secundus titulus est specialis in fide, ratione cujus in peccatore dicitur fides mortua, in justo vero dicitur viva : quia scilicet fides informis habet se ad modum radicis, seu arboris non ferentis fructum, in quo statu reputatur quasi mortua. Ideo B. Jacobus cap. II, dicit fidem sine operibus esse mortuam, seu, ut legit August. serm. LIII *de Temp.*, esse fidem otiosam : quem modum loquendi usurpavit etiam concilium Tridentinum sess. VI, cap. VII, et in eo etiam sensu B. Judas Apostolus appellavit hæreticos, arbores autumnales bis mortuas, quia nec fructum habent boni operis, nec radicem fidei, et ideo in utroque mortui sunt.

Hinc infero, in eo sensu, quo fides dicitur mortua et informis, posse etiam dici mortuam spem, et informem. Sic enim dicitur *spes viva* I, *Petri* I, 3, quia nimium ad spem etiam pertinet excitare ad opera meritoria, quod dum non præstat, mortua videtur, et otiosa. Porro spem etiam manere in peccatore, eamque non auferri, nisi amissa fide, vel posita desperatione, communis est omnium theologorum sensus, imo Medina I, 2, q. LXII, art. 4, dub. 1, dixit, de fide catholica esse, fidem, et spem non perdi per omne peccatum mortale. In hac tamen censura excessit, ut notavit Suar. lib. XI *de Gratia*, cap. V, n. 15, quia nec in Scriptura, nec in conciliis invenitur ita expressa definitio de spe : ipse tamen Suar. putat, id esse omnino certum, ita ut contraria doctrina possit de errore notari, pro quo affert etiam P. Vasq. 1, 2, disp. XCI, c. IV, et Valent. to. II, disp. V, q. VII, pun. 2, § 4, etc., et tom. III, disp. II, q. I, pun. 2, in fin. Sed illi nec loquuntur de habitu, nec illam censuram ferunt, imo Vasq. expresse significat, nullam censuram mereri, et Gran. infra controv. II *de Spe*, tr. II, disp. III, n. 2, dicit; quoad habitum non esse rem certam, sed solum esse communem sententiam theologorum cum S. Th. Ego quidem certum omnino existimo, spem quoad actum manere in peccatore, cum a Trid. sess. VI, c. VI, actus

Digitized by Google

spei numeretur inter dispositiones remotas ad justificationem, et sess. XIV, cap. IV, attritionem, quæ cum sacramento disponit ad justificationem, dicit concipi debere, cum actu spei : certum est autem attritionem elici posse a peccatore, dum adhuc est in statu peccati, et prius tempore, quam justificetur. Quoad habitum vero censeo, eam esse communem sententiam theologorum bene fundatam, quia omnes rationes congruentiæ, ut remaneat habitus fidei, procedunt, ut remaneat etiam habitus spei in peccatore fideli non desperante : cum etiam in eo statu exerceat actus spei, et ii necessarii sint ut convertatur, et ut se ad gratiam justificationis disponat; congruum ergo fuit, ut naufragio facto circa gratiam, et alia dona, remaneret ei spes, ne in ultimum præcipitium rueret. Manet itaque spes, sed mortua et informis, quæ in homine justo dicitur spes formata, et viva propter easdem rationes, propter quas fides appellatur viva, vel mortua, formata, vel informis.

Circa hanc tamen divisionem fidei informatam, et informem dubitari solent aliqua, quæ dubia cum proportione de habitu etiam spei fieri possunt. Primo ergo dubitatur, an idem sit habitus fidei formatæ, qui antea erat informis in peccatore. In hoc puncto olim fuit magna sententiarum diversitas, quarum aliquas referunt S. Th. hac q. IV, art. 4, et S. Bonavent. in III, dist. XXIII. Aliqui enim dicebant esse diversos habitus fidei in sua entitate, quorum alter erat in peccatore, et peribat advenient altero simul cum gratia : et e contra hic recedebat cum gratia, succedente altero fidei informis. Alii dicebant, utrumque illum habitum fidei manere in homine justo in peccatore autem manere solum habitum fidei informis. Rursus ex his alii dicebant, fidem informem manere in homine justo, informem, qualis in se erat; manere tamen simul cum illa alia fide formata. Alii dicebant, manere quidem in homine justo fidem informem, seu quæ fuerat informis; non tamen jam informem, sed formatam ab illa alia fide formata, quæ advenit cum gratia. Orta fortasse fuit tota hæc opinionum varietas ex eo, quod fidem vivam et mortuam, non minus differre putabant, quam hominem vivum, et mortuum, quos non solum numero, sed specie, et genere differre videbant : cum tamen, ut diximus, fides viva, et mortua non ita debeat comparari, sed sicut corpus vivum, et postea mortuum, quod non est duplex corpus, sed unum, et idem etiam numero, quod informatum anima dicitur vivum, et carens anima dicitur mortuum.

Concors ergo jam theologorum sententia docet, eamdem numero fidem, quæ antea erat informis propter carentiam gratiæ, postea per gratiæ adventum, et præsentiam dici formatam absque varietate tenente se ex parte ipsius fidei. Ita omnes jam docent cum S. Thom. quos referunt, et sequuntur Suar. hic disp. VII, sect. III, n. 6, Kon. disp. XVI, dub. IV, n. 44, Hurt. disp. LIV, Malderus q. IV, art. 4, qui addit, hæreticum jam esse dicere, fidem formatam et informem esse habitus specie diversos; temerarium vero dicere, quod differant numero : a qua tamen censura videtur eam sententiam Hurt. § 2, liberare, quia Tridentinum solum definit, manere veram fidem in peccatore, nec semper quolibet peccato mortali fidem amitti : quæ verificari possent in rigore, manente semper aliquo fidei infusæ habitu in peccatore, licet non esset idem omnino, qui antea fuerat : sicut non dicitur perdere situm sedendi, qui sedens gestatur, licet revera sessio in veriori sententia non distinguatur a talibus corporis ubicationibus taliter correspondentibus ubicationi sedis, quæ motu ipso successivo variantur : dicitur tamen manere sessio propter successionem non interruptam ubicationum cum simili correspondentia. 53 Concors Theologorum sententia.

Cæterum, licet hoc non sit expresse definitum, consonat tamen modo loquendi Trid. dicentis, fidem *non amitti*, fidem *manere*, quæ proprie magis, et rigorose verificantur, si eadem fides, quæ antea erat remaneat. Ad quod etiam afferri solent parabolæ et similitudines, quibus Scriptura, et Patres hoc solent significare. Nam fides sine charitate assimilatur lampadi sine oleo, qualem fatuæ virgines habebant, quam eamdem lampadem, ut revivisceret oleo addito ornare parabant, non aliam lampadem, sed eamdem. Sic etiam Hieron. tom. IV, in cap. XXVI *Isaiæ* sub initium comparat bona opera, seu charitatem muro, fidem antemurali : « Et ponetur, inquit, in ea murus et antemurale, murus bonorum operum, et antemurale rectæ fidei, ut duplici septa sit munimento, non enim sufficit murum habere fidei, nisi ipsa fides operibus confirmetur. » Ubi vides ipsam eamdem fidem, quæ sine operibus non sufficit, debere bonis ope- 54

Digitized by Google

ribus confirmari : neque enim posito muro antemurale mutatur, sed idem omnino perseverat. Ita etiam loquitur Bern. serm. XXIV *in Cantica :* « Mors fidei, inquit, est separatio charitatis: credis in Christum, fac Christi opera, ut vivat fides tua, fidem tuam dilectio animet, probet actio, non incurvet terrenum opus, quem fides cœlestium erigit. » Eadem ergo fides est, quæ abscedente charitate moritur, et redeunte vivificatur, et animatur. » In quo etiam sensu Beda in cap. II *Jacobi* dixit, fidem mortuam per opera charitatis reviviscere, et animari. Certum autem est non posse reviviscere et resurgere, nisi illud idem quod ceciderat et mortuum fuerat.

55 Ratio hujus assertionis est clara : quia eadem fides quæ informis est, cum sufficiat ad assensum supernaturalem de rebus revelatis propter divinam auctoritatem, sufficiet adveniente charitate ad eadem objecta credenda; qui assensus in homine jam justo gratus erit Deo, et meritorius de condigno : ut quid ergo alius habitus fidei addendus est? Adde, non esse credibile, quod peccante homine, et ablato simul cum gratia habitu fidei, detur tunc ei alter fidei habitus novus, qui certe esset donum Dei supernaturale datum de novo homini absque ulla ejus dispositione, imo cum indispositione et demerito actuali, ob quod dignus esset expoliari donis omnibus, non quidem nova accipere. Denique confirmari potest ex communi S. Thomæ et aliorum doctrina, quam supra approbavimus, quod habitus fidei, et alii infusi sint ex natura sua passiones gratiæ habitualis, quo posito, non facile apparet, qualis esset ille habitus fidei informis, qui ex natura sua esset informis, et non posset vivificari et formari per gratiam et charitatem, imo repugnaret ex natura sua cum charitate; quomodo enim esset passio gratiæ illa, quæ ex sua natura non posset cum gra-
56 tia et charitate consistere? Unde rursus apparet aliud absurdum : quia hæc fides habitualis manet in peccatore, ut supra vidimus, ad hoc ut connaturalius disponatur ad conversionem et justificationem per actus fidei ab habitu permanenti elicitos. Tunc autem potissimum fides necessaria est, quando fit contritio perfecta, quæ est ultima dispositio ad gratiam : peto ergo quis habitus fidei eo instanti eliciat actum fidei, qui pro priori naturæ præcedit contritionem. Habitus enim fidei, qui datur cum gratia, non potest concurrere, cum pro eo signo nondum intelligatur posita contritio, quæ disponit ad gratiam : debet ergo concurrere habitus fidei præcedens : ergo ille habitus adhuc est eo instanti reali simul tempore cum gratia : poterit ergo similiter stare cum eadem gratia toto tempore sequenti : si enim potest illo instanti pro signo posteriori formari, et vivificari a gratia, non repugnat illi, quod sit habitus fidei formatæ et vivæ. Dicere autem, quod nec ille habitus præcedens concurrat ad illum actum fidei, sed fiat per auxilium actuale; difficile apparet, cum pro eo priori nondum posita sit contritio, vel gratia a qua expulsus fuerit ille habitus præcedens. Scio, posse aliquem obstinate contendere, actum fidei non elici ab habitu, sed auxilio, quoties ex eo actu potest excitari homo ad contritionem, qua disponatur proxime ad justificationem, quia conservatio habitus fidei informis pendet a negatione habitus gratiæ, et fidei formatæ, sicut disp. VI *de Incarnat.*, sect. III, significavimus quoties homo potest peccare mortaliter contra præceptum grave, non fieri ab habitu charitatis, sed ab auxilio actuali, quo vult servare præceptum, quia conservatio charitatis pro eo instanti pendet ab observatione præcepti, atque ideo prior debet esse observatio præcepti, quam conservatio gratiæ et charitatis. Cæterum difficile est extendere casum illum, in quo urget necessitas quædam specialis ad omnes casus, quibus homo disponitur ad justificationem per actus fidei, cujus habitus ad hoc potissimum relictus est in peccatore contra exigentiam habituum ordinis supernaturalis, ut vidimus, ut connaturalius possit se disponere ad justificationem, et ad gratiam recuperandam : præsertim cum nulla sit ratio ponendi, aut fingendi talem habitum fidei, qui per suam naturam intrinsecam sit fides informis et mortua.

Si autem dicas cum aliis supra adductis, habitum fidei informis non expelli per gratiam advenientem, sed remanere simul cum habitu fidei formatæ : petam in primis, an maneat otiosus, an vero operetur? Si maneat otiosus, frustra manet, et deberet expelli, sicut ob eamdem rationem expellitur in patria, quia ibi esset otiosus, et sicut expellitur etiam ab infideli, quia in eo statu infidelitatis maneret otiosus. Deinde difficile est, quod non operetur circa suum objectum materiale et formale sufficienter propositum,

Digitized by Google

cum habitus sit causa necessaria sui actus, quantum est de se, et voluntas non imperet magis hunc assensum, quam illum. Si autem operatur, jam actus ille erit meritorius, cum sit supernaturalis et honestus, et ab homine grato : erit ergo formatus et vivus. Et quidem saltem de potentia absoluta non videtur repugnare, quod Deus concurrat etiam tunc cum illo habitu, quo casu sequerentur eadem inconvenientia, et argueretur, quod actus ille de se non esset fides mortua, cum esset meritorius de condigno, si existeret.

Dices, fides actualis mortua non potest postea adveniente gratia reviviscere ; ergo nec fides habitualis mortua poterit reviviscere, ut eadem fiat fides viva. Resp. retorquendo argumentum; quia si actus fidei peccatoris, quod est opus mortuum, perseveret idem adveniente gratia, fiet opus et meritum vivum ex adventu gratiæ : ergo habitus fidei mortuæ perseverans adveniente gratia, fiet fides viva. Ratio ergo differentiæ est clara : quia actus fidei præteritus factus a peccatore, non permanet, et ideo non vivificatur, nec informatur a gratia postea adveniente : habitus vero permanet adhuc, et ideo informari potest a gratia et vivificari.

Dices iterum : justificatio habet de se vim producendi habitum fidei, ut constat, quando homo infidelis convertitur et vivificatur in baptismo : ergo quando justificatur etiam peccator infidelis per justificationem producitur aliquis habitus fidei, non præcedens, qui jam erat; ergo alius habitus novus fidei formatæ et vivæ. Respond. negando conseq. quia ut notavit bene Malderus l. c. justificatio assimilatur pluviæ, quæ si solum invenit semen in terra, facit germinare herbam : si vero inveniat jam herbæ germen, illud promovet et auget, nec minus potens est in uno, quam in altero casu; ita justificatio, si non invenit fidei habitum, facit gratiam illum germinare : si vero illum jam invenit, facit, quod augeatur et crescat.

Hinc jam expediri facile possunt dubia alia, quæ de hac fide informi fieri solent. Dubitari enim solet secundo, an fides informis sit virtus simpliciter : de hoc tamen jam diximus supra disp. præcedenti, sect. II. Dubitatur tertio an sit donum Dei, et fundamentum justitiæ. Certum est esse donum Dei, nondum quidem inhabitantis, sed disponentis, ut cum S. Thoma infra qu. VI, art. 2, notat Suarez hic disp. VII, sect. III, num. 6, et constat ex Trident. sess. VI, cap. VI, divinæ gratiæ attribuente, quod peccator incipiat etiam in statu peccati disponere se per fidem ad remissionem peccatorum obtinendam. Certum etiam est, fidem illam esse fundamentum justitiæ, non quidem fundamentum fundans in actu secundo, ut ita dicam ; sed in actu primo : sicut fundamentum domus antequam surget ædificium, et construatur domus, non fundat domum in actu secundo, cum nondum sit domus; sed fundat solum in actu primo ; sic fides informis non fundat justitiam in actu secundo, cum nondum sit justitia, sed ponit fundamentum in actu primo, prout condistinguitur a re fundata : in quibus non potest esse difficultas.

SECTIO IV.

De incremento, et augmento habitus fidei.

Supponendum est, ut omnino certum, fi- 61
dem posse augmentum recipere, nec esse in omnibus fidelibus æqualem fidem, ut colligitur ex cap. XVII, 5 *Lucæ* in illis verbis : *Domine adauge nobis fidem;* et ex *Paulo* II, *ad Cor.* X, 15, *crescentis fidei vestræ;* et ex oratione Ecclesiæ, qua petimus, *fidei, spei, et charitatis augmentum :* et ex Trid. sess. VI, cap. VI, docente, in justificatione recipi fidem, spem, et charitatem, quam justificationem præmiserat fieri in singulis secundum diversam mensuram, et secundum propriam cujusque dispositionem : et clarius cap. X, loquens de justitiæ incremento dicit : « Hoc vero justitiæ incrementum petit sancta Ecclesia cum orat, *da nobis Domine, fidei, spei, et charitatis augmentum.* » Nec obstat Chrysost. hom. IX, in epist. I *ad Corinth.* dicens : « In fide pares nos esse oportet : quoniam una est fides : in vitæ autem virtute non omnes eosdem esse requiritur; si quidem fides altera non est altera major, sed eadem in omnibus, qui vere credunt : in vita autem hos quidem magis studiosos, illos pigriores. » Hoc enim intelligi debet de fide ex parte objecti crediti, nam omnes idem omnino saltem confuse credere debent, cum tamen non omnes exerceant actus aliarum virtutum : sed alii misericordiam, alii temperantiam, et alii alias virtutes, et quidem non omnes in eisdem materiis exerceant.

Digitized by Google

62 Triplex fidei inæqualitas. Prima.

Potest autem hæc fidei inæqualitas triplex considerari. Prima circa objectum materiale, quæ potest appellari in extensione. Nam licet omnes fideles debeant, ut diximus omnia fidei objecta credere saltem in confuso, dum fidem Catholicam amplectuntur, et credunt quidquid ecclesia catholica credit : aliqui tamen plura explicite credunt, quam alii, in quo sensu dixit Hieron. in cap. 1. Epist. *ad Titum*, quod in omnibus fidelibus « pro varietate mentium fides communis esse non poterat : » et in eodem sensu fides nostra major est fide antiquorum Patrum, quia ad plura objecta se extendit, quæ illis nondum revelata fuerant.

Secunda inæqualitas.

Secunda inæqualitas, quæ communiter ab omnibus conceditur, est penes intensionem; nam sicut in aliis qualitatibus, calore, frigore, albedine, nigredine, lumine, impulsu etc. conceditur intensio, quæ in veriori sententia fit per additionem gradus ad gradum, sive illi gradus sint homogenei, sive individualiter heterogenei : sic in habitibus et actibus intellectus et voluntatis, et in ipsis speciebus impressis, quæ sunt quasi lumen, vel impulsus intentionalis conceditur similis intensio et remissio : in qua licet gradus sint heterogenei, omnes tamen sunt circa idem objectum materiale et formale : non enim cognoscitur, vel amatur per primum gradum unum objectum, et aliud per secundum, sed idem objectum per omnes gradus : alioquin primum objectum non cognosceretur, vel amaretur intense, sed remisse, et illa magis esset extensio, seu multiplicatio actuum diversorum remissorum, quam intensio, quæ tota debet esse circa idem subjectum et objectum, quod magis intensive cognoscitur, vel amatur. Quæ inæqualitas conceditur etiam in visione Dei beatifica, licet unus beatus non cognoscat alia, nec plura, quam alter, sed idem omnino, sed actu intensiori, id est habente plures gradus, qui omnes repræsentant idem objectum : sicut omnes gradus lucis materialis illuminant ad percipiendum idem objectum corporeum.

63 Tertia inæqualitas.

Tertia inæqualitas, quæ tribui solet fidei, est penes majorem firmitatem. Quod idem, sicut et omnia supradicta, procedit in spe, atque etiam in charitate, quæ capaces sunt ejusdem inæqualitatis : est autem difficile explicare hoc tertium genus inæqualitatis in his actibus fidei, spei, et charitatis : nam quilibet assensus fidei, debet esse super omnia, atque adeo debet habere ex parte intellectus summam firmitatem, cum præferat in modo assentiendi veritatem hujus objecti omnibus aliis veritatibus, quæ aliunde rationibus naturalibus probantur : non potest ergo esse inæqualitas in hac firmitate cum nemo possit assentiri plusquam super omnia, et omnes, si per fidem assentiuntur, debeant super omnia assentiri, ut vidimus supra agentes de certitudine fidei.

P. Kon. hic disp. XVII, dub. v, n. 46, explicat hanc inæqualitatem exemplo charitatis, cujus actus tunc dicitur firmior, cum unus appretiative Deum magis alio amat, etsi omnes, qui Deum vero actu charitatis amant, eum ament super omnia. Hoc tamen exemplum eamdem patitur difficultatem : quomodo enim potest esse inæqualitas in appretiatione majori, si omnes diligunt Deum super omnia alia? Aliter ergo hoc ipsum explicat Hurt. disp. LXI, sect. I, § 2, quod scilicet hæc major certitudo fidei non sit in ipso assensu fidei, sed in intellectu credentis in actibus quasi reflexis : unus enim multo melius alio expendit atque perpendit applicationem miraculorum, auctoritatis Ecclesiæ, et aliorum argumentorum ad credendum, quibus certius, et clarius judicat quam sit ex recta ratione fidei assentiri mysteriis. Hoc tamen adhuc est difficile : nec universaliter satisfacere potest : quia sequeretur, theologos et doctiores firmiorem semper habere fidem, quia ii melius penetrant vim motivorum et argumentorum : cum tamen experientia constet, rusticos aliquando et indoctos firmiorem habere fidem, quam magis doctos.

Aliter explicat Kon. ubi sup. n. 47, provenire hanc majorem firmitatem aliquando ex simplicitate ipsius credentis; sive quia nequit apprehendere subtilitatem et vim rationum, quæ secundum apparentiam fidei repugnant, atque ita iis non turbatur, aut etiam ei nunquam occurrunt. Hæc tamen improprie appellatur major firmitas : neque enim firmior dicitur arx, eo quod hostes nunquam eam oppugnent, quæ tamen si oppugnaretur, facile caperetur : sic nec firmior dici debet castitas illius, qui ideo est castus, quia non sollicitatur ad turpia, sed ille, qui ita afficitur erga castitatem, ut difficilius possit a sollicitantibus expugnari.

Hæc ergo vis ad magis resistendum intelligitur nomine majoris firmitatis. Potest autem provenire vel ab ipso intellectu, vel etiam extrinsece a voluntate. Ab intellectu

Digitized by Google

quidem provenire potest partim ex eo, quod motiva credibilitatis, et eorum efficacia melius penetrentur, aut etiam majorem ab uno, quam ab alio percipiantur : unde ipsemet intellectus manet intrinsece melius dispositus ad resistendum motivis contrariis : partim etiam provenit ex eo, quod motiva contraria magis distincte et in particulari examinata jam fuerint, et comparata cum motivis fidei, atque in eorum comparatione neglecta. Hinc enim fit, ut quando postea motiva contraria opponuntur ; minus sit ab eis metuendum, ne turbent, cum jam prævisa et examinata, ac rejecta fuerint. Quando autem ab improviso adveniunt, facilius deterrent, et formidare potest intellectus, qui solutionem in promptu nondum habet. Ad quod deservire potest exemplum charitatis, vel propositi non peccandi, quod licet in omnibus vere pœnitentibus, qui justificantur, debeat esse universale et super omnia : non est tamen æque firmum in omnibus, ut constat experientia in iis, qui facile occurrente difficultate relabuntur, et in tempore tentationis recedunt : quia nimirum non cogitaverant attente de gravitate tentationis, et difficultatis futuræ, ut contra eam in particulari sese munirent, illudque damnum et incommodum negligerent præ studio Deo placendi, et ejus mandata observandi : jacula enim prævisa et præmeditata minus feriunt, et facilius rejiciuntur, vel tolerantur.

7 arte tatis.

Ex parte etiam voluntatis potissimum provenit hæc major fidei firmitas. Cum enim fidei assensus proveniat a voluntate imperante, cujus imperio intellectus resistere non potest ; hinc fit, ut quo fuerit voluntas firmior ad imperandum assensum, eo sit etiam intellectus firmior in eo assensu retinendo. Provenit autem hæc major firmitas voluntatis ex triplici capite. Primum est, quod voluntas credendi sit magis universalis et efficax : nam licet assensus fidei divinæ semper credat super omnia, et voluntas etiam sit voluntas credendi super omnia : non tamen semper est ipsa voluntas super omnia : potest enim aliquis velle credere super omnia, et tamen hoc ipsum non velle super omnia, sicut voluntas cultus latriæ vult exhibere Deo cultum supremum, et per consequens colere Deum super omnia, alioquin non esset cultus supremus; et tamen potest hoc ipsum non velle super omnia : neque enim peccator quoties offert Deo sacrificium, et cultum latriæ, habet voluntatem, qua velit super omnia hoc facere : imo aliquando est ita dispositus, ut propter honorem, vel lucrum magnum temporale hunc ipsum cultum Deo debitum non exhiberet, vel etiam negaret. Similiter ergo potest voluntas, qua imperatur fides super omnia, non velle super omnia illum cultum intellectualem, et assensum fidei. Quo magis ergo universalis, et efficax est voluntas illa credendi, eo est firmior, et consequenter firmior erit intellectus in retentione fidei : quia occurrentibus difficultatibus et minis, facilius resistit, qui super hæc omnia voluit perseverare in fide.

68 Item provenit hæc major firmitas in voluntate ex carentia affectus erga objecta contraria.

Secundo provenit in voluntate hæc major firmitas ex carentia affectus erga objecta contraria. Sic pœnitens firmius proponit circa peccata futura, et longius postea perseverat in observantia præceptorum divinorum, quando radicitus exuit affectum omnem erga objecta prohibita. E contra vero solent citius cadere, et relabi in peccata, qui licet conceperint propositum non peccandi, retinuerunt tamen affectum simplicem vehementem erga honorem, erga divitias, erga creaturam aliquam, a quo affectu iterum adveniente occasione rapiuntur ad priora peccata. Ad hoc autem deservit attenta meditatio circa fœditatem peccati, circa defectum boni caduci, et creati, et similia, ut avertatur radicitus cor ab amore eorum, quæ antea diligebat, et firmior maneat amor bonorum æternorum. Sic ergo firmior est affectus erga fidem, atque adeo, et ipsa fides, quando radicitus tollitur affectus erga ea omnia quæ fidei opponuntur, et tunc dicitur fides bene in corde radicata. E contra vero, qui retinent affectum erga bona creata, vel ea, quæ fidei opponuntur, facilius postea a fide deficiunt, et de his dicitur, quod in tempore credunt, et in tempore tentationis recedunt, quia nen habebant radices : sicut enim planta firmior est, quo profundiores habet radices, ita et fides ex hoc potissimum capite firma dicitur, vel infirma. Denique ad hanc fidei firmitatem multum conducit divina gratia specialis, non solum per protectionem, et custodiam, qua tentationes avertuntur, ne occurrant; quæ protectio, si est extrinseca, non videtur denominare fidem intrinsece firmam ; sed multo magis per auxilia intrinseca specialia, quibus affectus, et intellectus intrinsece firmantur, quam firmitatem petimus a Deo, dum dicimus, *Confirma hoc Deus, quod ope-*

Digitized by Google

ratus es in nobis : et in omnibus modis explicari potest inæqualitas fidei, quæ de facto reperitur, et cum proportione applicari possunt ad spem, et charitatem, et cæteras virtutes infusas.

69 An quando fidei habitus infusus augetur intensive, augmentum, seu intensio fiat physice ab actibus.

Hoc ergo supposito, dubitatur primo, an quando fidei habitus infusus augetur intensive, augmentum, seu intensio fiat physice ab actibus. Quæstio tamen hæc generalis est de habitu charitatis, et aliis habitibus infusis, quæ tractari solent in I, II, in tract. *de virtutibus infusis*, et ultra alios videri potest Suar., tom. III *de Gratia* lib. VIII, cap. IV, qui bene notat, non procedere hoc dubium de habitu gratiæ, nec etiam de prima infusione habituum complete sumpta in justificatione : cùm enim actus, qui est dispositio ultima, sit actus unius virtutis, non potest habere vim ad producendos physice habitus aliarum omnium virtutum. Unde neque etiam dubium est de augmento habituum, quod non confertur ex merito condigno, et congruo præsenti, sed ex opere operato, transacta jam dispositione, si quæ fuit : nam actus præteritus non potest physice operari, ut constat. Solum ergo potest esse dubium de prima infusione habitus, vel ejus augmento, quod datur præsente actu ejusdem virtutis. De quo etiam supponitur, quod saltem per potentiam obedientialem posset elevari a Deo instrumentum, ad productionem physicam habitus infusi, vel ejus augmenti, supposita sententia concedente hanc potentiam obedientialem activam ad producendos effectus improportionatos. De facto tamen non assumi actus a Deo supra eorum naturam ad productionem habituum, neque esse fundamentum ad id asserendum, excepto sacramento pœnitentiæ, in quo contritio, vel attritio est pars sacramenti, et concurrit partialiter ad productionem gratiæ, et aliorum habituum in sententia docente sacramenta causare physice gratiam probat idem Suarez ibi. num. 1.

70 Aliqui ergo, quorum meminerunt Turrianus hic disp. XLV, dub. VII, vers. *alii vero*, et Suar. ubi supra n. 3 in fine volunt, hos actus habere vim sibi connaturalem ad producendos eos habitus infusos, præcipue quoad eorum augmentum. Fundamentum autem præcipuum esse potest exemplum habituum naturalium, ad quos producendos, vel augendos habent vim actus naturales. Alii tamen theologi omnes pro certo supponunt, hos habitus non posse physice produci, vel augeri ab actibus : imo Hurt. disp. LXII, sect. II, § 12, dicit oppositum etiam quoad augmentum non esse tutum, et Medina apud Suar. ubi supra n. 11, dicit, licet non sit erroneum quoad primam productionem esse temerarium. Ipse tamen Suar. num. 12 et 17, has censuras non approbat, sed dicit, communen sententiam esse solum assertionem communem ita certam intra latitudinem opinionis, ut contraria non possit probabilis reputari.

Omissis autem multis rationibus parum efficacibus, quibus defendi solet, et quæ videri possunt apud prædictos Auctores, et apud Kon. *de moralitate actuum supernaturalium* disp. VII, dub. II, probari potest primo, quia in justificatione hi habitus a Deo infunduntur, et non generantur ab actibus, ut significat Trid. sess. VI, cap. VII, dum dicit, charitatem per Spiritum sanctum diffundi in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhærere, et hæc omnia infusa accipere hominem per Jesum Christum, fidem, spem, et charitatem; quæ omnia significant infusionem a Deo, prout condistinguitur ab acquisitione per proprios actus. Quod etiam significavit August. lib. II *Contra duas epistolas Pelagianorum*, cap. IX, ubi dicit, hominem præparare cor, nempe per actus, licet non sine cooperatione Dei, Deum autem præparato cordi ita respondere, « ut in eo nihil operis habeat homo, sed totum sit a Domino Deo. » Unde argui potest ad augmentum eorum habituum : quia sicut homo per proprios actus se disponit ad primum gradum habituum, ita postea per merita subsequentia se disponit ad eorum augmentum; ergo sicut Deus solus physice producit primum gradum, non concurrente physice dispositione, ut causa, ita Deus solus producit physice secundum gradum; actu nostro se habente solum ut dispositione : illa enim causa, quæ non habet virtutem ad producendum primum gradum qualitatis, minus poterit producere physice secundum, ad quem major virtus semper requiritur, quam ad primum.

Hinc rursus secundo probatur, quia si hi habitus physice produci possent per actus, non essent per se, et ex natura sua infusi, sed acquisiti, sicut et habitus naturales, licet per accidens possent a Deo infundi, et ideo dici possent per accidens infusi, sicut et habitus naturales dici solent acquisiti per se, et per accidens infusi. Quod tamen est

Digitized by Google

contra theologos omnes statuentes hos habitus esse per se, et ex natura sua infusos, quia hoc modo debent juxta suam exigentiam a Deo infundi.

Tertio probatur a priori, quia hi habitus non sunt sicut acquisiti, qui solum dantur ad facilius operandum, et supponunt jam potentiam completam in ratione potentiæ, sed potius dantur ad simpliciter posse, et ut potentia sit completa in ratione potentiæ, quæ sine habitu, vel aliquo alio comprincipio supplente loco habitus, non est completa in ratione potentiæ : et ideo non acquiruntur per actus, quia potentia debet omnino præsupponi ad suos actus, non vero potest, aut debet per actus comparari. Hoc autem argumentum eodem modo probat de intensione, seu augmento habituum : quia sicut primus gradus intensionis, ex parte habitus dat simpliciter posse ad actum supernaturalem remissum ; ita intensio ipsius habitus dat simpliciter posse ad actum intensum ; ergo non minus intensio, quam primus gradus habet se per modum potentiæ, atque ideo non magis poterit ex natura sua produci physice per actus : hi enim si intensi sunt, jam ad ipsos connaturaliter præcedere debet habitus intensus, quare non possunt ii actus habere vim producendi in habitu intensionem, quæ connaturaliter loquendo deberet præsupponi semper ad actus intensos. Si vero ii actus non sunt intensi, sed remissi, minus poterunt producere physice intensionem in habitu, ad quam intensionem, ut diximus, major virtus requiritur in causa, quam ad producendum gradum remissum.

Quarto, probari potest ex principio alio supra prosito, quod hi habitus comparantur, ut passiones consequentes, et dimanantes ex gratia habituali : quare nulla causa habebit virtutem eos physice producendi, quæ non habeat virtutem producendi gratiam : alioquin ponerentur passiones gratiæ sine gratia : si autem ponitur habitus gratiæ, statim resultant hi habitus, vel per efficientiam physicam, qua fiunt a gratia, vel per dimanationem, qua ad exigentiam gratiæ fiunt a generante, hoc est, ab ipso Deo, qui infundit gratiam. Non est ergo in ipsis actibus ponenda vis physica producendi hos habitus, cum actus non possint physice causare gratiam, nec posita gratia, necessaria sit in actibus talis vis producendi habitus, qui ex positione gratiæ, etiam sine concursu actuum debent connaturaliter resultare.

Unde quinto arguere possumus : quia in peccatore, durante statu peccati habitualis, reperiuntur plures actus boni supernaturales virtutum moralium, quales sunt misericordia, justitia, et attritio etiam supernaturalis ante susceptionem sacramenti : et hi actus non producunt habitus infusos earum virtutum : quia nimirum non possunt producere habitum gratiæ, sine quo non dantur alii habitus earum virtutum. Hinc autem argui potest ad habitum charitatis ; nam licet ejus actus non dentur in peccatore remanente in peccato : non potest tamen reddi ratio, cur actus temperantiæ, vel attritionis supernaturalis non possunt physice producere suos habitus, si actus charitatis potest physice suum habitum producere ; cum non minorem proportionem habeat actus justitiæ cum suo habitu, quam charitas cum suo, et sic de aliis.

74 Sexto probari hoc ipsum potest ex modo, quo augmentum horum habituum de facto datur, nimirum propter merita condigna bonorum operum, quæ justus operatur, et ut præmium eorum operum : præmium autem hoc habet ex se, ut a præmiante debeat reddi propter opera, quare non fit hoc augmentum ab ipsismet operibus, sed opera facta movere debent Deum, ut eorum intuitu præmium conferat, et augmentum habituum infusorum. Alioquin si justus suis actibus produceret sibi physice hoc augmentum, non magis a Deo præmium acciperet, quam a semetipso, qui sicut suos actus sibi elicit, ita et præmium sibi physice produceret. Quamvis autem Deus posset non concurrere cum actu bono ad producendum augmentum habitus, et ideo videatur a Deo etiam accipi illud augmentum : hoc tamen non videtur sufficere ad rationem præmii condigni, quod ita debet condistingui a merito, ut addat aliquid supra totum id, quod jam censetur ipse merens habere in bonis suis. Qui autem posuit actum bonum habentem vim per modum causæ efficientis necessariæ ad augendum habitum, jam censetur habere in bonis suis totum illud augmentum. Nec ullus unquam dixit, habitum naturalem, quem exercitio actuum bonorum acquirimus, esse proprium præmium ipsorum actuum, quibus acquiritur, nisi forte improprie, sicut virtus dicitur ipsa esse sibi merces. Nec actus externus bonus est præmium, quo præmiatur condigne voluntas interna,

Digitized by Google

a quo efficaciter imperatur, sed est effectus necessarius ejus voluntatis, qui sine miraculo impediri non potest. Sic autem se haberet in ea sentensia augmentum habitus infusi, cum esset effectus necessarius physicus actus boni supernaturalis, cujus physica efficientia sine miraculo impediri non posset, et sine violentia causæ efficacis physicæ et necessariæ : non ergo esset præmium condignum illius actus, sed effectus illius; cum tamen de facto ii actus, sicut merentur de condigno augmentum gratiæ, ita mereantur augmentum habituum supernaturalium, qui gratiam consequuntur, vel comitantur.

75 Confirmari potest primo, quia frequentius de facto datur ejusmodi augmentum propter actus aliarum virtutum, quam propter actus illius virtutis cujus habitus augetur : nam habitus infusus justitiæ, v. g. augetur propter actus non solum justitiæ, sed etiam misericordiæ, temperantiæ, fidei, spei, charitatis, et aliarum omnium virtutum, ut suppono, cum iis omnibus actus detur augmentum gratiæ, ad quod consequitur augmentum aliorum omnium habituum infusorum. Quare necesse est, ut multo frequentius augeatur habitus infusus justitiæ propter alios actus, quam propter actus justitiæ, cum multo plura sint opera bona aliarum omnium virtutum, quam solius justitiæ. Quod idem dici potest de ipsa charitate, cujus habitus augetur etiam propter actus bonos aliarum omnium virtutum infusarum, qui communiter loquendo multo plures, et frequentiores erunt, quam actus solius charitatis. In iis autem casibus non potest dici, quod augeantur omnes habitus infusi physice ab actu cujuslibet virtutis, cum actus temperantiæ nullam habeat proportionem in se, ut causa physica habitus charitatis, vel justitiæ : quare fatendum est solum concurrere, ut causam meritoriam, et moralem, atque ideo naturam hujus augmenti de se postulare, quod fiat a solo Deo, cum ille debeat esse communis modus, quo conferri debet, nec nisi quoad partem exiguam possit fieri ab actibus, facta comparatione ad id, quod sine efficientia actuum conferri deberet, etiamsi in ipsis actibus concederetur jus producendi physice augmentum proprii habitus ad quem singuli spectant.

76 Confirmari denique potest secundo, quia si hæc efficientia non esset solum moralis, et meritoria, sed etiam physica, deberet augeri physice habitus infusus ab actibus saltem supernaturalibus ejusdem virtutis, etiam quando ii actus non essent meritorii, atque adeo actus charitatis, qui continuo a Beatis ardentissime exercetur erga Deum, deberet augere physice ipsum habitum infusum charitatis ; quod est manifeste falsum et absurdum. Sequela vero probatur, quia ad efficientiam physicam, solum attenditur virtus physica, et substantia causæ; quare cum ille sit vere actus charitatis quoad substantiam, non posset impediri a sua activitate nisi per miraculum, quod inepte continuo fingeretur ibi ad impediendum augmentum charitatis. Quod si dicas, actus solum liberos habere hanc vim physicam augendi habitus; hoc in primis absque fundamento diceretur. Sed remanet eadem difficultas circa alios plures actus charitatis liberos, quos Beati eliciunt circa Deum, quando v. g. Angeli propter Dei gloriam nos custodiunt et tuentur : et denique eadem difficultas erit de omnibus actibus bonis liberis, quos circa alias virtutes eliciunt plurimos in cœlo, per quos tamen non augentur habitus infusi, et hoc præcise, quia non sunt actus meritorii ex defectu status viatoris : qui defectus non est intrinsecus in ipsis actibus, cum status viatoris, ut suppono, constituatur per decretum extrinsecum, et legem Dei statuentis tale, vel tale tempus pro statu viæ : quare iidem actus, quos habent in purgatorio animæ, si haberentur in hac vita, essent meritorii de condigno, et augerent gratiam, et habitus infusos, quos tamen ibi non augent : non ergo habent ex se vim physicam producendi tale augmentum, ne dicamus eam vim perpetuo miraculo impediri extra viam, ne operetur, quod physice deberet operari.

Fundamentum vero desumptum ab exemplo habituum naturalium, qui physice generantur, et augentur per actus, retorqueri in primis potest, quia actus naturales non possunt producere physice habitus, qui compleant potentiam in ratione potentiæ, sed solum, qui reddant potentiam faciliorem, ergo nec actus supernaturales possunt physice efficere habitus hos, qui dant simpliciter posse, imo, qui, ut dixi alibi, non dant facilius posse, non enim sentit majorem facilitatem ad credendum puer baptizatus in infantia, et nutritus in silvis, quando fit adultus, et ei proponuntur res fidei, quam si non fuisset baptizatus, nec haberet habi-

Digitized by Google

tum infusum : non ergo potest argui ab habitibus acquisitis ad infusos, ut hi etiam fiant ab actibus sicut illi. Deinde habitus acquisiti non solum quoad augmentum, sed etiam quoad primam generationem fiunt per actus : quod tamen de habitibus infusis dici non potest, cum ad primum etiam actum prærequiratur ex natura rei habitus, qui compleat potentiam. Unde constat ratio differentiæ inter utrosque habitus : hi enim, qui dantur ad modum potentiæ, non possunt ab actibus fieri, sicut nec potentiæ fiunt a suis actibus, licet illi, qui supponunt potentiam, et solum deserviunt ad eam inclinandam et facilitandam, possint ab actibus fieri et augeri. Addo denique habitus naturales in mea sententia esse solum species bene coordinatas relictas ex actibus præcedentibus, ut probavi in philosophia : ex quibus, et ex memoria priorum voluntatum, vel assensus sæpius præstiti sine experientia incommodi, provenit illa major facilitas ad perseverandum in decretis, et ad percipienda objecta cum minori attentione et labore, propter species jam longo discursu fabricatas, et propter sympathiam, qua excitantur facilius in memoria. Quæ omnia non pertinent ad habitus infusos, qui non sunt species, nec præstant id, quod a speciebus bene ordinatis provenire potest; quare licet actus etiam supernaturales possint generare hanc facilitatem habitualem provenientem a speciebus bene ordinatis ex ipsis relictis, non sequitur, quod possit generare, vel augere habitus infusos, qui dantur ad modum potentiæ. An vero possint relinquere habitus acquisitos, seu facilitatem ad alios actus non est hujus loci. Certe supposito, quod habitus acquisiti, et eorum facilitas sint species bene ordinatæ, et memoria actuum præcedentium ; idem sine inconvenienti concedi potest de actibus supernaturalibus, cum experientia constet non minus ab eorum exercitio reddi potentiam faciliorem ad alios actus posteriores, quam ab exercitio actuum naturalium, et negari non possit, quod relinquant etiam post se species sui, quæ deserviant et ad memoriam, et ad facilius, et cum minori defatigatione percipienda objecta, et motiva, quæ antea nonnisi cum attentione, et labore percipi et examinari debebant.

78 quando ...bitus

Secundo principaliter dubitari solet, an quando habitus fidei, et spei manent in peccatore, augeantur per actus fidei, et spei, qui non per modum causæ, sed vel meriti de congruo, vel dispositionis, deserviant ad illud augmentum comparandum. Et quidem illi, qui dicunt, habitum fidei, quando infidelis denuo convertitur ad fidem, infundi de facto absque habitu gratiæ et charitatis, facile concedunt, repetitis actibus fidei, augeri etiam ejus habitum in statu peccati : quia sicut actus primus fidei fuit dispositio sufficiens ad infusionem habitus, ita actus fidei subsequentes disponere poterunt ad ejus augmentum, cum non sit minor efficacia in actibus subsequentibus quam fuerit in primo actu. Ita concedunt Valent. hic disp. I, q. v, pun. 4, Turrianus disp. XLV, dub. II, Hurt. disp. LXI, sect. II, Kon. disp. XLV, dub. VI, n. 51, saltem quando actus fidei sunt intensiores habitu : cum qua etiam limitatione de actibus solum intensioribus idem docet Suar. lib. IX, *de Gratia*, cap. IV, n. 10. Addit tamen n. 15, postea recuperata gratia augeri etiam fidei habitum per actus quoslibet fidei, vel aliarum virtutum, nisi forte reperiatur jam fides ex incremento dato in statu peccati intensior, vel æque intensa cum ipsa gratia : nam ad augmentum gratiæ solum augetur consequenter fides, et spes, ut sint in eodem gradu cum gratia : quare si jam aliunde reperiuntur in eodem, vel in superiori gradu, non augentur, sed remanent sicut antea ; in quo dissentit a P. Vasq. qui in 1, 2, disp. CCXX, cap. VI, n. 56, ut consequentius loqueretur, dixit, fidem, et spem neque etiam in homine justo augeri nisi per proprios actus, quia hi habitus, cum non sint connexi cum gratia, sed de facto reperiantur ab ea separati, non habent etiam connexionem cum augmento gratiæ, et aliarum virtutum, sed sive sint informes, sive formati, semper augentur per omnes, et solos proprios actus ; cui consentit Turrianus hic disp. XLV, dub. I.

fidei, et spei manent in peccatore augeantur per actus fidei, et spei, qui per modum dispositionis deserviant ad illud augmentum comparandum.

Nobis juxta nostra principia supra posita aliter dicendum est, habitum fidei, et idem est de spe, in statu peccati non augeri per proprios actus ; in homine autem justo augeri per omnes actus, per quos augetur gratia. Et quidem quod in statu peccati non augeantur habitus fidei et spei, concedunt ii omnes, qui negant infundi habitum fidei ante infusionem gratiæ, ut fatetur Hurt. disp. LXI, qui ait consequentiam esse bonam, si fides non infunditur sine gratia, nec ejus augmentum sine gratia, vel augmento gra- 79

79 Habitus fidei in statu peccati non augetur per proprios actus ; in homine autem justo augetur per omnes actus, per quos augetur gratia.

Digitized by Google

tiæ unquam infundi. Unde probari potest iisdem argumentis, quibus supra probavimus, fidem non infundi sine gratia : et rursus absolute probari potest ex absurdis, vel certe difficultatibus, quas adversarii pati coguntur, ut hoc augmentum fidei informis tueantur. Aliqui enim, ut vidimus, ut consequenter loquantur, dicunt, fidem in homine justo non augeri nisi per proprios actus, atque adeo contingere, ut homo justus habeat charitatem intensissimam, et cæteras etiam virtutes morales, fidem autem remissam : quod certe durissimum videtur, nec satis etiam consequenter dictum. Nam ipsi admittunt, posito augmento gratiæ ex opere operato per sacramenta, augeri etiam habitum fidei, ut fatetur expresse Turrianus loc. sup. cit. § *Ex dictis autem*. Ratio autem esse debet, quia per sacramenta augetur justitia, et fit homo magis justus : ad complementum autem justitiæ pertinent habitus virtutum : quare sicut in prima justificatione infunduntur ii habitus, sic etiam quando augetur justitia, debent augeri. Hæc autem ratio non minus procedit de augmento justitiæ et sanctitatis, quod confertur propter merita, et ex opere operantis : nam tunc etiam fit homo magis sanctus et justus, et accipit incrementum justitiæ : ergo non debet illud accipere diminutum, sed completum quoad omnes habitus infusos.

80 Secundo applicari potest ratio a nobis supra adducta : quia valde præternaturale esset, et contra debitum ordinis supernaturalis, ut in homine justo essent valde intensi habitus charitatis, et alii pertinentes ad voluntatem, et habitus fidei pertinens ad intellectum esset adeo debilis et remissus : nam sicut appetitus oritur ex cognitione, et petit cognitionem ejusdem ordinis, et ideo appetitus spiritualis exigit cognitionem spiritualem, et appetitus supernaturalis exigit cognitionem supernaturalem : ita virtus et potentia appetitiva, exigit virtutem et potentiam cognoscitivam ejusdem ordinis, et ideo virtus appetitiva spiritualis exigit virtutem cognoscitivam spiritualem, et virtus appetitiva supernaturalis exigit virtutem cognoscitivam supernaturalem, et virtus appetitiva melior et perfectior, exigit meliorem et perfectiorem virtutem cognoscitivam ejusdem ordinis : unde gratia esset in statu valde violento, si posito augmento charitatis, et habituum infusorum in voluntate, maneret pars cognoscitiva, et habitus fidei in statu diminuto, et imperfecto.

Sed neque illi, qui concedunt, augeri habitum fidei in homine justo per actus omnium virtutum, quoties augetur gratia, loquuntur magis consequenter : ii enim ex uno capite, ut dicant infundi habitum fidei sine gratia, et in peccatore augeri per actus fidei, conantur ostendere, fidei habitum non habere connexionem cum gratia : et postea, ut defendant, eumdem habitum fidei augeri in homine justo, quoties augetur gratia, saltem si non sit æque intensus cum aliis habitibus, recurrunt ad connexionem quam habet cum habitu gratiæ. Sic recurrit expresse Hurt. d. disp. LXI, § 9, ubi inde probat, non posse gratiam esse intensiorem fide, « quia gratia, inquit, est principium physicum, aut morale habitus fidei, ita ut substantia gratiæ non possit esse sine substantia habitus fidei : nec intensio gratiæ sine æquali intensione fidei : quia gratia comparatur substantiæ naturali : unde quælibet pars intensiva gratiæ est natura intensionis similis : quia gratia est natura sua principium amandi Deum, quod præstari non potest absque fide; » in quibus verbis agnoscit clare dependentiam habitus fidei ab habitu gratiæ tanquam passionis a sua essentia, qua dependentia posita, non est, cur concedatur fidem augeri in statu peccati, cum passiones non debeant augeri, quando essentia, a qua dimanant, non augetur. Eodem fere modo loquitur Suar. dict. lib. IX *de Gratia*, cap. IV, nu. 15, dicens fidem in homine justo augeri per omnes actus bonos, et meritorios quia gratia secum illam affert, et ideo illam etiam intendit, quasi per resultantiam, si illam minus intensam reperiat.

Ad hoc autem explicandum et defendendum affert idem Suar. ibi exemplum caloris, cum quo etiam forma ignis habet connexionem; nam licet calor possit esse sine forma ignis, et præcedat illam; at forma ignis est connexa cum calore, et affert secum totum calorem sibi necessarium, ut a se resultantem : si tamen aliquem calorem invenit in subjecto, tunc ille non resultat; resultabit tamen intensio caloris accommoda formæ ignis. Sic fides aliquando præcedit gratiæ infusionem, et quidem in majori intensione, quam sit gratia adveniens; et tunc nec fides illa, nec augmentum resultat ex gratia, quæ jam invenit totam intensionem fidei, quam exigit, et aliquando majorem :

Digitized by Google

quando vero advenit gratia intensior, quam sit fides præcedens, tunc ex ipsa gratia resultat augmentum fidei, donec adæquetur exigentia gratiæ intensioris.

Cæterum ex hoc ipso exemplo ostendi potest defectus consequentiæ in hac doctrina. Nam calor intensus ita est passio resultans ex forma ignis, ut tamen quoad aliquos gradus præcedere possit productus ab agente extrinseco, nec etiam per adventum formæ impeditur agens extrinsecum a calefacienda eadem materia; unde si forma aeris petat calorem, ut sex, v. g. et tota hæc intensio resultet a forma aeris, non impeditur per hoc agens intrinsecum, v. g. ignis a calefacienda materia aeris, et producendo septimo gradu caloris, quia ignis, qui poterat ante adventum formæ aeris calefacere illam materiam, poterit stante forma aeris adhuc eamdem materiam calefacere, cum habeat totam suam vim calefactivam, et activam in eamdem materiam. Similiter ergo consequenter dicendum esset in casu nostro, si actus fidei intensus ut quatuor poterat in peccatore augere habitum fidei, et intendere, ut quatuor, et ita de facto illum intendisset, prout concedit Suarez qui vult semper per actus intensiores intendi fidem in peccatore : ergo si idem actus intensus, ut quatuor fiat ab homine justo, augebit habitum fidei, et reddet intensum ut quatuor, cum non impediatur activitas illius actus per præsentiam gratiæ, imo debeat augeri, sicut augetur dignitas, et valor ad merendum plus. Consequens autem non videtur posse admitti in ea sententia : quia si aliquis habens habitum fidei ut duo, justificetur, et accipiat gratiam etiam ut duo : tunc habitus fidei non augetur, sed remanet ut duo, ut sit æqualis gratiæ : quare actus fidei existens eo instanti non auget habitum fidei, quem tamen augeret, si homo maneret in peccato. Deinde si postea eliciat actum fidei intensum ut sex, non intendet habitum fidei ut sex : quia suppono, quod non potest de condigno augere gratiam usque ad intensionem ut sex : neque enim omnes actus cujuslibet virtutis merentur æqualiter : cum autem actus charitatis ut sex, ad summum intenderet habitum charitatis et gratiæ ut sex, non potest actus temperantiæ, aut fidei æqualem intensionem gratiæ, et charitatis promereri : quare nec habitus fidei augebitur ut sex, cum in homine justo per te habitus fidei non progrediatur in augmento novo supra intensionem gratiæ, sed debeat sistere ejus augmentum, donec gratia eum adæquet. Erunt ergo pejoris conditionis actus intensi fidei facti ab homine justo, quam facti a peccatore, cum his detur augmentum habitus fidei, et non illis : quod ex se satis durum et difficile apparet. Habet autem hic discursus majorem vim ad hominem, eo quod P. Suar. d. cap. IV, n. 11, videatur supponere actum intensiorem fidei esse dispositionem, cui debeatur augmentum intensivum in habitu, et quæ Deum quodammodo cogat ad illud augmentum producendum, his enim verbis utitur Suar. quare difficile apparet, cur eadem dispositio actus intensioris posita in homine justo non exigat idem augmentum in habitu, licet habitus supponatur jam intensior, quam gratia : tunc enim præcedit etiam satio, quam affert Suar. ibi, nempe quod cum « causa secunda disponit sufficienter subjectum ad aliquam formam, et caret virtute introducendi illam, quasi ex naturali debito ad Deum spectat inducere formam, ut in generatione hominis, » etc. propter quam rationem dicit, posito actu intensiori fidei in peccatore, produci a Deo intensionem in habitu, ad quam subjectum invenitur sufficienter dispositum : quæ ratio magis deberet procedere in homine justo, in quo subjectum est magis, et melius dispositum propter majorem valorem actus fidei formatæ, quam informis, ut constat.

84 Unde apparet etiam, minus consequenter eumdem Suar. ponere hanc tantam vim dispositivam in actibus fidei, qui fiunt a peccatore, ut iis Deus debeat addere intensionem in habitu : cum tamen idem auctor lib. VIII *de Grat.*, c. IV, n. 10 et 17, hoc unico argumento probasset non produci physice ab actibus habitum supernaturalem, aut ejus intensionem, quia ii actus ex natura sua debent supponere potentiam, qualis est habitus supernaturalis respectu actuum, atque adeo non potest actus ex natura sua habere vim productivam talis habitus : quia licet aliquando hi actus fiant ante habitum : « Hoc, inquit, est præternaturale : ordo autem connaturalis talis actus est, ut supponat habitum, tanquam connaturale, et necessarium principium, et ideo ex natura sua non habet efficaciam ad illum. » Quæ ratio certe æque probat, non posse his actibus, ut dispositionibus deberi intensionem sui habitus : quia intensio etiam in habitu

Digitized by Google

est connaturale et necessarium principium ad intensionem in actu, ergo non potest intensio ipsius actus esse dispositio, cui ex natura rei debeatur intensio habitus, cum nulla possit esse dispositio ex natura rei ad eam formam, quam ex natura rei semper debet præsupponere : quare vel illa ratio non probat sufficienter inefficaciam actuum ad producendam per veram causalitatem substantiam, vel intensionem habitus, vel æque probat, non posse esse dispositionem, cui ex natura rei debeatur intensio habitus.

85 Denique hinc ultimo colligi potest, minus consequenter aliquos ex iis auctoribus concedere, augeri fidei habitum informem per actus intensiores, non vero per remissos, aut æque intensos, prout loquuntur Suar. lib. IX, d. cap. IV, nu. 10, in fine, et Kon. d. dub. VI, n. 52. Quamvis magis consequenter id etiam de actibus remissis concesserint Turrianus d. disp. XLV, dub. I, et Hurt. cum aliis d. disp. LXI, sect. II. Ratio autem est ex dictis : quia hi actus, ut vidimus, non possunt esse dispositio connaturalis, seu cui ex natura rei debeatur augmentum habitus infusi, quare videtur quod solum disponant per modum meriti de congruo ; ideo enim attenditur libertas, et honestas in iis actibus, ut Deum moveant ad augendum habitum. Ad hoc autem genus dispositionis per modum meriti non requiritur major intensio in actu, cum actus etiam remissi charitatis, et aliarum virtutum in homine justo mereantur de facto augmentum gratiæ, et intensionem habitus charitatis, et aliorum habituum supernaturalium, ut suppono, et videbimus in tract. *de Charitate*, et concedit idem Suar. quia nimirum in ratione meriti non attenditur proportio physica, sed moralis, et possunt in æstimatione morali plures actus remissi æquivalere uni intenso, et multitudine compensare defectum intensionis, quare potest idem præmium correspondere pluribus actibus remissis in peccatore, ut sicut unus actus intensus disponit per modum meriti de congruo ad intensionem habitus, sic possent plures actus remissi, ita ut singuli disponant successive, et obtineant multo minus, sed tamen aliquid illius intensionis, quam obtineret simul unus actus intensus. Vides quot difficultates occurrant in illo augmento habituum fidei, et spei, in statu peccati, quibus omnibus liberat se, qui illud negat, et tunc omnia facile componuntur, dum habitus fidei et spei semper servant æqualem mensuram cum habitu gratiæ, et semper eisdem actibus infunduntur et augentur, ut passiones gratiæ, ad cujus positionem ponuntur, et ad cujus incrementum pari passu augentur. Unde tandem Hurt. d. disp. LXI, sect. III, § 14, ingenue fatetur, se propter solam aliquorum auctoritatem motum esse ad id augmentum fidei informis concedendum, nec aliud ad id fundamentum habere, satius tamen fuisset id cum aliis negare, ad quod fatetur se nullum fundamentum habere, nisi aliquorum auctoritatem.

Solum opponi solet, quod habitus fidei, et spei de facto manent in peccatore sine gratia, et charitate : ergo in eo etiam statu possunt augeri per actus suos : cur enim majorem dispositionem exigat Deus ad intensionem, quam ad substantiam horum habituum. Ad hoc tamen respondetur facile, dispositionem requisitam ad conservationem horum habituum non esse eorum actus, sed solum negationem actuum contrariorum nempe infidelitatis, et desperationis : nam puer in infantia baptizatus, etiamsi factus adultus nullum exercuerit actum fidei, aut spei nutritus in silvis, et commiserit alia peccata mortalia, retinebit habitus fidei, et spei, quamdiu contra eas virtutes non peccat. Ratio autem congruentiæ est, quia minus requiritur ad conservationem, seu non destructionem rei, quam ad productionem, vel augmentum : et aliunde Deus, ut supra diximus, voluit relinquere in peccatore habitus fidei et spei ; ut posset ad justificationem congruo modo disponi ; ad quem finem non erat necesse augere eos habitus in statu peccati, nec parum erat indigno eos non auferre, quin eos etiam in inimico propter opera mortua augeret, maxime cum ad sustinendum ejusmodi augmentum tot debeamus difficultatibus implicari, ut vidimus.

Tertio principaliter dubitari solet, an habitus fidei, et idem etiam est de habitu spei, remittatur aliquando, et diminuatur sine totali destructione ; suppono totum eum habitum auferri, et corrumpi peccato infidelitatis, de quo dicemus disp. seq. agentes de subjecto fidei. Porro eumdem habitum fidei posse in peccatore fideli remitti, et debilitari, indicavit ut probabile Bannes hic q. IV, art. 5, dub. I, in respons. ad 4, quod etiam de spe videtur ibi supponere ; unde has duas virtutes dicit semper in peccatore esse debi-

Digitized by Google

liores, et magis remissas quam in quolibet justo. Quamvis postea idem auctor addat, magis sibi placere, quod in peccatore fideli remaneat habitus fidei cum tota intensione, quam antea habebat.

Hæc sententia ab aliis, qui ejus meminerunt, acriter rejicitur : ii sunt Turr. disp. XLV, dub. III, et Hurt. disp. LXI sect. IV quamvis uterque mendose locum Dominici Bannes allegaverit. Suar. vero lib. XI *de Gratia* cap. VIII, nu. 16, hujus sententiæ non meminit, et ideo solum probavit habitum fidei non remitti, quia per peccata venialia contra fidem non diminuitur. Absolute autem impugnatur primo ex consensu theologorum, qui quando dicunt, fidem aliis peccatis præter infidelitatem non amitti, hoc intellexerunt universaliter, ut nihil illius amittatur : eodem enim modo dicunt, gratiam peccatis venialibus non amitti, et fidem non amitti, nisi per solam infidelitatem; certum est, gratiam et charitatem nec quoad sui partem amitti per peccata venialia : ergo nec fides quoad partem amittitur per mortalia præter infidelitatem. Quod videtur etiam conformius modo loquendi Trid. sess. VI, cap. XV, dicentis, quod fides nonnisi per infidelitatis peccatum amittitur; nam quod minuitur, vere ex parte amittitur, et qui pecuniæ partem ludo, vel partem mercium naufragio amittit, vere dicitur pecunias, et merces amittere. Quod magis locum habet adversus illam sententiam, juxta quam aliquando qui fidem habebat intensam ut vigenti amittet fere omnes illos gradus quolibet peccato mortali, debet enim retinere fidem remissam, et minorem, quam quilibet justus, qui fidem valde remissam habet, quam amittet quasi totum quod habebat, et retinebit unum, vel duos gradus.

Deinde ratione impugnatur, quia hæc expulsio intentionis fidei, si fit, id erit propter peccatum commissum, et in pœnam illius : cum autem peccata omnia sequentia singula sint digna eadem pœna, deberet successive auferri aliquid illius intensionis, quæ remanserat, atque ita multiplicatis peccatis, tandem expelleretur tota fides habitualis, quod non concedent. Neque enim apparet, cur Deus magis puniat primum peccatum, quam posteriora, quæ sæpe multo graviora erunt. Non est ergo fundamentum id dicendi de primo peccato. Nam quod fides debilior maneat in peccatore, id provenit ex eo, quod mortua sit, nec a consortio charitatis foveatur et excitetur, et quia peccatori desunt ferventiora auxilia et lumina, quibus fides magis illuminetur, et excitetur ad operandum. Sicut etiam spes debilior est in peccatore, non propter diminutionem intrinsecam habitus, sed quia fœda conscientia fiduciam retardat juxta illud I, *Joann.* III, 21. *Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus.* E contra vero conscientia maculata omnia timet, et difficilius sperat.

DISPUTATIO XVII.

DE SUBJECTIS FIDEI.

De subjecto proximo diximus supra, an fidei habitus sit immediate in anima, vel in potentia intellectiva distincta : nunc agendum restat de subjecto totali, seu de habentibus fidem, qui sint. Ubi dubium est primo de Angelis, secundo de primis parentibus, tertio de damnatis, quarto de Beatis, quinto de animabus purgatorii, sexto de hæreticis, et infidelibus.

SECTIO I.

Utrum in Angelis viatoribus, et in primis parentibus fuerit fides.

Non pauci negant, Angelos habuisse in statu suæ viæ propriam fidem, sed quidam dicunt habuisse cognitionem perfectam naturalem, alii notitiam supernaturalem scientiæ infusæ; alii evidentiam in attestante, quæ in rigore non est fides, sed scientia. Auctores retuli sup. disp. II, sect. I, et videri possunt apud Suar. lib. V *de Angelis* cap. V, nu. 15. Communis tamen theologorum sententia affirmat cum S. Th. hic q. V, art. 1, quos 1 Sententia negans.

Digitized by Google

est connaturale et necessarium principium ad intensionem in actu, ergo non potest intensio ipsius actus esse dispositio, cui ex natura rei debeatur intensio habitus, cum nulla possit esse dispositio ex natura rei ad eam formam, quam ex natura rei semper debet præsupponere : quare vel illa ratio non probat sufficienter inefficaciam actuum ad producendam per veram causalitatem substantiam, vel intensionem habitus, vel æque probat, non posse esse dispositionem, cui ex natura rei debeatur intensio habitus.

85 Denique hinc ultimo colligi potest, minus consequenter aliquos ex iis auctoribus concedere, augeri fidei habitum informem per actus intensiores, non vero per remissos, aut æque intensos, prout loquuntur Suar. lib. IX, d. cap. IV, nu. 10, in fine, et Kon. d. dub. VI, n. 52. Quamvis magis consequenter id etiam de actibus remissis concesserint Turrianus d. disp. XLV, dub. I, et Hurt. cum aliis d. disp. LXI, sect. II. Ratio autem est ex dictis : quia hi actus, ut vidimus, non possunt esse dispositio connaturalis, seu cui ex natura rei debeatur augmentum habitus infusi, quare videtur quod solum disponant per modum meriti de congruo ; ideo enim attenditur libertas, et honestas in iis actibus, ut Deum moveant ad augendum habitum. Ad hoc autem genus dispositionis per modum meriti non requiritur major intensio in actu, cum actus etiam remissi charitatis, et aliarum virtutum in homine justo mereantur de facto augmentum gratiæ, et intensionem habitus charitatis, et aliorum habituum supernaturalium, ut suppono, et videbimus in tract. *de Charitate*, et concedit idem Suar. quia nimirum in ratione meriti non attenditur proportio physica, sed moralis, et possunt in æstimatione morali plures actus remissi æquivalere uni intenso, et multitudine compensare defectum intensionis, quare potest idem præmium correspondere pluribus actibus remissis in peccatore, ut sicut unus actus intensus disponit per modum meriti de congruo ad intensionem habitus, sic possent plures actus remissi, ita ut singuli disponant successive, et obtineant multo minus, sed tamen aliquid illius intensionis, quam obtineret simul unus actus intensus. Vides quot difficultates occurrant in illo augmento habituum fidei, et spei, in statu peccati, quibus omnibus liberat se, qui illud negat, et tunc omnia facile componuntur, dum habitus fidei et spei semper servant æqualem mensuram cum habitu gratiæ, et semper eisdem actibus infunduntur et augentur, ut passiones gratiæ, ad cujus positionem ponuntur, et ad cujus incrementum pari passu augentur. Unde tandem Hurt. d. disp. LXI, sect. III, § 14, ingenue fatetur, se propter solam aliquorum auctoritatem motum esse ad id augmentum fidei informis concedendum, nec aliud ad id fundamentum habere, satius tamen fuisset id cum aliis negare, ad quod fatetur se nullum fundamentum habere, nisi aliquorum auctoritatem.

Solum opponi solet, quod habitus fidei, et spei de facto manent in peccatore sine gratia, et charitate : ergo in eo etiam statu possunt augeri per actus suos : cur enim majorem dispositionem exigat Deus ad intensionem, quam ad substantiam horum habituum. Ad hoc tamen respondetur facile, dispositionem requisitam ad conservationem horum habituum non esse eorum actus, sed solum negationem actuum contrariorum nempe infidelitatis, et desperationis : nam puer in infantia baptizatus, etiamsi factus adultus nullum exercuerit actum fidei, aut spei nutritus in silvis, et commiserit alia peccata mortalia, retinebit habitus fidei, et spei, quamdiu contra eas virtutes non peccat. Ratio autem congruentiæ est, quia minus requiritur ad conservationem, seu non destructionem rei, quam ad productionem, vel augmentum : et aliunde Deus, ut supra diximus, voluit relinquere in peccatore habitus fidei et spei ; ut posset ad justificationem congruo modo disponi ; ad quem finem non erat necesse augere eos habitus in statu peccati, nec parum erat indigno eos non auferre, quin eos etiam in inimico propter opera mortua augeret, maxime cum ad sustinendum ejusmodi augmentum tot debeamus difficultatibus implicari, ut vidimus.

Tertio principaliter dubitari solet, an habitus fidei, et idem etiam est de habitu spei, remittatur aliquando, et diminuatur sine totali destructione ; suppono totum eum habitum auferri, et corrumpi peccato infidelitatis, de quo dicemus disp. seq. agentes de subjecto fidei. Porro eumdem habitum fidei posse in peccatore fideli remitti, et debilitari, indicavit ut probabile Bannes hic q. IV, art. 5, dub. I, in respons. ad 4, quod etiam de spe videtur ibi supponere ; unde has duas virtutes dicit semper in peccatore esse debi-

Digitized by Google

liores, et magis remissas quam in quolibet justo. Quamvis postea idem auctor addat, magis sibi placere, quod in peccatore fideli remaneat habitus fidei cum tota intensione, quam antea habebat.

Hæc sententia ab aliis, qui ejus meminerunt, acriter rejicitur : ii sunt Turr. disp. XLV, dub. III, et Hurt. disp. LXI sect. IV quamvis uterque mendose locum Dominici Bannes allegaverit. Suar. vero lib. XI *de Gratia* cap. VIII, nu. 16, hujus sententiæ non meminit, et ideo solum probavit habitum fidei non remitti, quia per peccata venialia contra fidem non diminuitur. Absolute autem impugnatur primo ex consensu theologorum, qui quando dicunt, fidem aliis peccatis præter infidelitatem non amitti, hoc intellexerunt universaliter, ut nihil illius amittatur : eodem enim modo dicunt, gratiam peccatis venialibus non amitti, et fidem non amitti, nisi per solam infidelitatem; certum est, gratiam et charitatem nec quoad sui partem amitti per peccata venialia : ergo nec fides quoad partem amittitur per mortalia præter infidelitatem. Quod videtur etiam conformius modo loquendi Trid. sess. VI, cap. XV, dicentis, quod fides nonnisi per infidelitatis peccatum amittitur; nam quod minuitur, vere ex parte amittitur, et qui pecuniæ partem ludo, vel partem mercium naufragio amittit, vere dicitur pecunias, et merces amittere. Quod magis locum habet adversus illam sententiam, juxta quam aliquando qui fidem habebat intensam ut vigenti amittet fere omnes illos gradus quolibet peccato mortali, debet enim retinere fidem remissam, et minorem, quam quilibet justus, qui fidem valde remissam habet, quam amittet quasi totum quod habebat, et retinebit unum, vel duos gradus.

Deinde ratione impugnatur, quia hæc expulsio intentionis fidei, si fit, id erit propter peccatum commissum, et in pœnam illius : cum autem peccata omnia sequentia singula sint digna eadem pœna, deberet successive auferri aliquid illius intensionis, quæ remanserat, atque ita multiplicatis peccatis, tandem expelleretur tota fides habitualis, quod non concedent. Neque enim apparet, cur Deus magis puniat primum peccatum, quam posteriora, quæ sæpe multo graviora erunt. Non est ergo fundamentum id dicendi de primo peccato. Nam quod fides debilior maneat in peccatore, id provenit ex eo, quod mortua sit, nec a consortio charitatis foveatur et excitetur, et quia peccatori desunt ferventiora auxilia et lumina, quibus fides magis illuminetur, et excitetur ad operandum. Sicut etiam spes debilior est in peccatore, non propter diminutionem intrinsecam habitus, sed quia fœda conscientia fiduciam retardat juxta illud I, *Joann.* III, 21. *Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus.* E contra vero conscientia maculata omnia timet, et difficilius sperat.

DISPUTATIO XVII.

DE SUBJECTIS FIDEI.

De subjecto proximo diximus supra, an fidei habitus sit immediate in anima, vel in potentia intellectiva distincta : nunc agendum restat de subjecto totali, seu de habentibus fidem, qui sint. Ubi dubium est primo de Angelis, secundo de primis parentibus, tertio de damnatis, quarto de Beatis, quinto de animabus purgatorii, sexto de hæreticis, et infidelibus.

SECTIO I.

Utrum in Angelis viatoribus, et in primis parentibus fuerit fides.

Non pauci negant, Angelos habuisse in statu suæ viæ propriam fidem, sed quidam dicunt habuisse cognitionem perfectam naturalem, alii notitiam supernaturalem scientiæ infusæ; alii evidentiam in attestante, quæ in rigore non est fides, sed scientia. Auctores retuli sup. disp. II, sect. I, et videri possunt apud Suar. lib. V *de Angelis* cap. V, nu. 15. Communis tamen theologorum sententia affirmat cum S. Th. hic q. V, art. 1, quos 1 Sententia negans.

Sententia affirmans et communis.

late congerit, et sequitur idem Suar. ib. n. 6, Hurt. disp. LIX, sect. I, Coninch disp. XVII, dub. I, n. 16, Turriad, disp. XLIII, sect. II, dub. 2, et alii omnes communiter : imo aliqui contrariam sententiam censura aliqua notant, ut Bannes d. q. V, art. 1, qui eam dicit temerariam, et Valentia ibi punct. 1, versic. *Minor probatur*, qui non nihil temeritatis in ea agnoscit. Coninch ubi supra dicit, hoc esse omnino certum, Suar. ubi supra n. 16, dicit contrariam sententiam falsam, et omnino improbandam. Alii tamen ab omni censura eam sententiam liberant, ut Turrianus loco cit. et Hurtado § 2, dicens non videri eam sententiam improbabilem. Certe non est locus Scripturæ expressus, nam verba illa generalia Pauli. *Accedentem ad Deum oportet credere*, etc. et alia similia loquuntur de hominibus, ut fatetur Lorca disp. XXIX, n. 4.

2 Probari solet hæc communis doctrina multis rationibus parum efficacibus, quas referunt, et refellunt Suarez, et Turrian. locis cit. Melius probatur ab exemplo hominum, nam in iis, in quibus non habemus auctoritatem, aut rationem contrariam, debemus eodem modo sentire de Angeli et hominis sanctificatione. Fuit autem eadem imo, et major ratio, ut Angeli per fidem se disponerent, et mererentur suam beatitudinem : nimirum ut Angelus, qui pati non poterat in corpore, sed sola obsequia mentalia et spiritualia Deo poterat exhibere, captivaret intellectum in obsequium sui creatoris, et propter Dei auctoritatem crederet, quæ nec videbat nec sciebat. Potuisset quippe Deus homini etiam dare scientiam infusam, vel evidentiam in attestante, qua sine difficultate ex parte intellectus disponi posset per voluntatem ad suam sanctificationem, et tamen de facto noluit id facere, sed per cognitionem obscuram fidei eum dirigere, ut ostenderet obsequium nobilissimum intellectuale erga divinam auctoritatem ; cur ergo cum Angelo aliter se haberet Deus, nec ab eo hoc obsequium mentale exigeret a quo alia obsequia corporalia exigere non poterat.

3 Confirmatur, quia cum Angelus, et homo ad eamdem beatitudinem, et visionem Dei prædestinati fuerint, consequens est ut per eadem media tam ex parte voluntatis, quam ex parte intellectus fuerint ordinati ; nam ut dicit Fulgent, lib. II *ad Trasimund.* c. III, « Una gratia in homine, et Angelo operata est; in illo ut surgeret, in hoc ne caderet. » Decebat ergo Angelum mereri non solum per amorem, sed etiam per fidem, et exhibere se in primis discipulum captivantem intellectum in obsequium sui creatoris, cum nulla appareat repugnantia in natura Angelica ad eliciendum actum fidei.

Objicies : Angelus habuit evidentiam in attestante ; hoc est, cognovit evidenter revelationem illam esse ex Deo, ergo cognovit etiam evidenter mysterium revelatum esse verum, ergo non per fidem. Huic argumento, quod est præcipuum fundamentum contrariæ sententiæ, variæ adhibentur solutiones. Quidam dicunt, Angelo fuisse evidens Deum revelare hæc objecta; non tamen fuisse illi evidens, Deum non posse mentiri. Sed hoc est incredibile ; cum enim veracitas Dei sit evidens hominibus, multo magis erit evidens Angelis. Secundo dicunt alii, Angelos omnes præter supremum accepisse revelationem immediate non a Deo, sed ab Angelis superioribus, de quorum veracitate poterant formidare. Verum restat eadem difficultas in Angelo supremo. Tertio dicunt, evidentiam in attestante non gignere evidentiam, sed fidem conclusionis. Verum hanc solutionem late impugnavi supra disp. II, sect. I, ubi vidimus, conclusionem in eo casu esse evidentem ; nec elici ab habitu fidei ; et sane quidquid sit de nomine fidei, et evidentiæ ; vix esset locus merito; quid enim meriti haberet credere conclusionem, quæ habet connexionem necessariam omnino cum præmissis evidentibus.

Facilius ergo respondetur juxta doctrinam traditam illa sect. I, Angelum non habuisse evidentiam in attestante de revelatione Dei ; sed obscure credidisse illam esse revelationem Dei, ad quod credendum habuit motiva maxima, quæ licet non ostenderent evidenter veritatem revelationis, ostendebant evidentissime credibilitatem ejus. Quomodo autem Angelus potuerit formidare de veritate revelationis, dictum est ibi, quam responsionem approbant alii, quos refert, et sequitur Granado hic tr. XIII, sect. II, n. 15, cum aliis, quos affert.

Dices, Angelus cognovit intuitive entitatem ipsius revelationis, imo et entitatem ipsius actus fidei : ergo cognovit evidenter esse a Deo ; nam de essentia actus fidei est infallibilitas, et certitudo. Resp. potuisse Angelum cognoscere entitatem revelationis vel actus fidei in se ipsa ; non tamen ea distinctione, quæ exigitur, ut cognosceret ejus

Digitized by Google

supernaturalitem, aut infallibilitatem intrinsecam, sicut homo experitur et cognoscit actum, quo credit, vel amat Deum, et tamen non percipit ejus supernaturalitatem. Nam quod dicunt aliqui, hominem non cognoscere suos actus in se ipsis, et cognitione quidditativa, sed solum a signo, et a posteriori, nunquam potui intelligere : homo enim non cognoscit suum amorem in aliquo effectu, cum sæpe nullus sit effectus amoris, sed in ipso effectu formali, quem amor tribuit voluntati, seu in tendentia ad objectum : quæ tendentia, et effectus formalis non sunt aliud ab ipso actu, ergo actus in se ipso cognoscitur : confuse tamen, et ideo confuse, ut nec immaterialitatem ejus distincte percipiamus : ergo potuit etiam Angelus percipere revelationem, quin perciperet distincte ejus supernaturalitatem.

Dices, eo ipso sciret Angelus evidenter, illum actum esse supernaturalem, quia sciebat evidenter, se posse cognoscere distincte naturalitatem, si esset in eo actu. Respon. Dæmonem etiam posse cognoscere subsistentiam humanam, quando existit : et tamen licet eam non videret in Christo, non ideo cognovit evidenter mysterium Incarnationis, sed dubitavit, an esset ibi subsistentia humana sibi a Deo occultata propter aliquem finem. Sic etiam Angelus circa revelationem potuit saltem imprudenter formidare, an esset naturalis, et occulta sibi, Deo id permittente ob aliquem finem : in hoc enim nulla apparet repugnantia.

Dicet aliquis, fides et evidentia ejusdem objecti non repugnant, ut diximus disp. II, ergo licet Angelus haberet evidentiam ejusdem objecti revelati, adhuc posset habere fidem illius, ergo non est cur negemus Angelum habuisse evidentiam revelationis. Resp. si Angelus haberet evidentiam revelationis, non posset habere fidem, quia non restabat, unde fides haberet obscuritatem; et licet idem objectum materiale possit evidenter cognosci, et credi per fidem ; non tamen potest evidenter cognosci, et credi eadem via ; semper enim oportet, ut quatenus creditur, non appareat evidenter, nec inferatur ex medio evidenter cognito.

Ex dictis circa fidem Angeli infertur, quid dicendum sit de fide primi hominis in statu innocentiæ : de quo certius est habuisse fidem, tum quia in homine non invenitur repugnantia, si aliqua est in Angelo : tum quia valde insinuatur a Greg. XIII, in bulla *contra Michaelem Baium*, ubi vigesimaquarta propositio hæc erat : « Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio quodam supernaturali, et gratuito dono supra ordinem naturæ suæ fuisse exaltatum, ut fide, spe, et charitate Deum supernaturaliter coleret. » Quæ propositio cum aliis a Greg. XIII et Pio V, rejicitur; in eumdem sensum loquitur August. lib. XIV *de Civit. Dei*, c. XVII, ubi dicit, primos parentes expertos fuisse, quid infidelitas, et inobedientia eis nocuissent. S. Ambr. lib. V, ep. XXXIII, cum Adamo loquens : « Agnoscis, inquit, te esse nudum, quia bonæ indumenta fidei perdidisti. » S. Prosp. *ad excerpta Genuensium* in resp. ad III dub. « Credendo enim, inquit, Adam diabolo, non credidit Deo : » ubi aperte supponunt, fidem fuisse liberam Adamo, alioquin si evidentiam haberet sive rei in se ipsa, sive in attestante, non potuisset non credere Deo. Ad quod etiam videri possunt alia innumera Patrum loca, quæ congerit Suar. lib. IV *de Opere sex dierum*, c. II et IV, qui dicunt, primos parentes peccatum infidelitatis commisisse. Quod quidem de Eva saltem quoad infidelitatem materialem non videtur posse negari propter verba Pauli I *ad Tim.* II, dicentis, Evam seductam fuisse : credidit ergo magis serpenti quam Deo, et per consequens non habuerat evidentiam de iis, quæ Deus dixerat. Si autem Eva habuit fidem propriam et obscuram, non potuit id cum aliqua verisimilitudinis specie de Adamo negari. Et quidem cum Deus, vel Angelus loco Dei sensibiliter Adamo loqueretur, et præcepta intimaret, ut cum communi supponit Suar. lib. VI *de Angelis*, c. XX, n. 3 et 36, non facile apparet, quomodo notitia per voces illas sensibiles accepta potuerit dare evidentiam vel de re manifestata, vel de revelatione divina, quare necessaria fuit Adæ fides ad debito modo credendum propter divinum testimonium, nec videtur de hoc puncto dubitari posse, quidquid sit de puncto præcedenti, quod ad Angelorum fidem spectabat.

SECTIO II.

Utrum in Dæmone, vel animabus damnatis maneat fides.

Manere fidem in damnatis, si eam in via habuerunt, docuerunt Durand. in III, dist. 7 Sententia affirmans.

Digitized by Google

XXIII, q. IX, quod videtur etiam docuisse ibi Magister § 4, et Alensis III p. q. LIV, memb. I, et in eam sententiam inclinat Salmeron disp. III, in *ep. Jacobi,* et probabilem putat Valentia hic disp. I, q. V, pun. 2. Quam tamen sententiam alii acerbiori nota inurunt, nam Bannes in præsenti q. V, art. 2, dub. 1, dicit esse periculosam, et errori proximam, Suar. etiam lib. VIII *de Angelis,* c. VI, n. 6, loquens de habitu infuso fidei, dicit esse valde temerarium eum in dæmone concedere. Turrian. in præsenti disp. XLIII dub. III, sententiam illam dicit esse improbabilem. Alii mitius de sententia illa loquuntur, ut Hurtado hic disp. LIX, sect. II, qui eam ab omni nota liberat, et in censores acrius invehitur. Item Granado hic tr. XIII, sect. I, n. 5, censuram magistri Bannes reprehendit. Lorca etiam disp. XXX, n. 4, sententiam communem solum veriorem appellat, et quod mirum est, idem Suar. in præsenti disp. VII, sect. V, n. 3, loquens etiam de habitu fidei infuso, solum dicit, sententiam eum negantem in damnatis esse longe probabiliorem. Ego dicerem, sententiam illam, jam nunc videri improbabilem, cum nec auctoritatis, nec rationis fundamentum firmum habeat, quippe cui jam nullus fere theologus acquiescat, et cujus fundamenta infirma sunt, ut videbimus.

8 Sententia negans, et communis. Communis ergo, et verissima sententia theologorum negat in damnatis, sive Angelis, sive hominibus fidem supernaturalem quoad actum, vel quoad habitum infusum. Ita S. Th. in præs. q. IV, art. 2, Suar. hic disp. VI, sect. IX, n. 9, et disp. VII, sect. V, et d. lib. VIII *de Angelis,* c. VI, Hurtado, Granado, et Valent. locis supra cit. Coninch. in præs. disp. XVII, dub. II, nu. 22 et seqq. Turrian. loco cit. qui alios referunt. Pro ea videtur stare Dionysius *de Divinis nominibus*, c. IV, ubi docet, dæmones carere omnibus divinis donis tam secundum habitum, quam secundum operationem; et August. IX *de Civit.* c. XXI, ubi ait dæmones non cognovisse Christum per lumen, quod illuminat fideles, sed per alia divinæ virtutis effecta, signa occultissima, etc.

9 Ratione etiam probatur, omissis aliis, quibus parum efficaciter ab aliis probatur, quia actus fidei infusæ indiget auxilio supernaturali gratuito ad hoc ut fiat; quod sane auxilium merito negatur damnatis, quibus jam gratiæ, et misericordiæ locus non est : et frustra illis tale auxilium daretur : cum enim actus supernaturales ordinentur ad justificationem et beatitudinem, cessante illo fine, prout cessat in damnatis, cessare debent media supernaturalia. Ex quo etiam fit, non manere habitum ; tum quia, ut dixit Dionys. supra, merito privantur omni dono surpernaturali : tum quia habitus esset ibi otiosus, cum in eo statu nullam unquam possent habere opinionem. Neque obstat, manere in damnatis characterem baptismi, vel sacerdotii ; quia character juxta veriorem sententiam non est qualitas operativa, sed solum est signum indelebile potestatis, vel gratiæ acceptæ, de quo dixi disp. VI *de Sacram. in genere* sect. IV, n. 69, quod signum merito manet ad majorem eorum confusionem : at vero habitus fidei est qualitas operativa dimanans ab habitu gratiæ, quo ablato petit ex natura rei extingui, præsertim cum jam non maneat spes operandi per illum habitum.

Confirmatur primo, quia actus fidei infusæ postulat ex natura sua voluntatem bonam et piam, a qua imperetur, ut diximus disp. X, sect. III, damnatus autem non credit ex affectu pio et bono, ergo nec habere potest in eo statu actum fidei infusæ. Confirmatur secundo, quia fides infusa non utcumque credit objecta revelata, sed summa quadam certitudine, et super omnia ut vidimus disp. VI, sect. I, damnati autem, licet credant mysteria, non assentiuntur majori certitudine, quam quæ oritur ex ipsis signis quibus convincuntur : illa enim summa certitudo provenit imperative a voluntate ex affectu colendi Deum : ergo fides damnatorum, non est fides infusa, sed alia longe inferior.

Probari potest secundo ad hominem, quia fundamentum relinquendi fidem in damnatis, si quid probat, probaret æque de omnibus : nam omnes cognoscunt se esse damnatos ob sua peccata, et carere visione Dei, quam potuerunt consequi : quæ est pœna damni, et se potuisse esse participes redemptionis factæ per Christum, et alia ejusmodi : et tamen non omnes retinent habitum fidei, cum plurimi fuerint infideles, qui nunquam eum habuerunt, neque post mortem eis de novo infundetur, neque enim auctores illi id audent dicere : sicut ergo hi sine habitu aut actu fidei infusæ certissime credunt vel sciunt hæc omnia ; ita et fideles damnati potuerunt eadem credere, vel scire sine

Digitized by Google

habitu, vel actu fidei infusæ : omnes enim æque obtenebrati sunt, et forte magis obtenebrati sunt aliqui fideles propter graviora crimina, quæ commiserant.

Objiciuntur primo pro Durando verba illa
Jacobi in *Epist. canonica : Dæmones credunt et contremiscunt* : ubi fidem sine operibus, quæ est in viatore, videtur omnino comparare cum fide dæmonum : quo etiam modo loqui videtur August. ep. CV et XV, *de Trinit.* c. XVIII et *de Fide et operibus*, c. XIV, XVI et XXII. Non videtur autem futurum firmum argumentum Apostoli ad redarguendum eos, qui de sola fide gloriabantur, nisi supponeret fidem dæmonum esse veram fidem : responderent enim adversarii, fidem suam esse longe superiorem fide dæmonum.

Omissis variis solutionibus, aliqui respondent, in prædictis verbis, ly *credunt*, licet ponatur de præsenti, poni tamen pro præterito : qui modus loquendi et ponendi unum tempus pro alio apud Hebræos familiarissimus est. *Luc.* VII, *Cui autem minus dimittitur, minus diligit*, id est. *minus dilexit*, ut exponunt ibi Ambrosius, Theophyl. Beda, Euthymius, Chrysost. hom. *de Zachæo*, et alii; juxta quem sensum argumentum Apostoli firmissimum est, quasi dicat, dæmones quando erant viatores etiam crediderunt, et tamen quia non habuerunt opera, damnati sunt; ergo et tu similiter, etc.

Cæterum, quidquid sit de hac interpretatione; communis solutio est, Apostolum non æquiparare in omnibus fidem dæmonum cum fide hominis viatoris; sed solum quoad hoc, quod utraque sterilis et inutilis est, si maneat sine operibus. Quod si aliquis responderet: fidem dæmonum esse coactam, et ideo esse inutilem : at vero fidem nostram esse liberam et affectuosam. Ex hoc ipso redditur firmius Apostoli argumentum : nam eo ipso ostenditur; fidem non esse laudabilem, ex eo præcise quod est cognitio repræsentans talia objecta, sed potius ex eo quod procedit a bona voluntate, a qua habet meritum et laudem, quatenus conjungitur cum bono affectu voluntatis; ergo præter cognitionem intellectualem objecti, oportet curare de honestate affectus et voluntatis : ergo fides cum qua manet voluntas turpis et inhonesta circa alia objecta, non erit sufficiens ad salutem. Aliter explicari potest, Apostolum ibi solum probare, ex defectu operum fidem esse mortuam; sicut ex defectu etiam fructuum ostenditur arbor mortua; ad hoc autem probandum affert fidem dæmonis, quam fidem, quæcumque illa sit, scimus nihil prodesse, et esse mortuam, quia caret operibus; ita fides hominis, quæ sterilis est, probabitur mortua; quod argumentum optimum est. Quod autem fides sine operibus non sufficiat ad justitiam, probat deinde aliis argumentis, videatur Coninch ubi supra n. 31.

Secundo objicitur, quia fides solum perditur peccato infidelitatis, sed dæmones, et plures damnati non peccarunt hoc genere peccati; ergo non est cur amiserint fidem. Respondetur facile, licet in via non auferatur fides, nisi ob infidelitatem : in termino autem auferri ratione status : quia jam non esset utilis ad operandum, neque in ordine ad justificationem, ut dictum est. 13 Objectio II.

Tertio objicitur S. Th. infr. XVIII, art. 3, ad 2, ubi constituit differentiam inter fidem et spem, quod spes non maneat in damnatis, et fides maneat. Et I p. q. LXIV, art. 1, in corp. dicit, cognitionem, quæ est per gratiam, et in speculatione consistit, non esse malis Angelis omnino ablatam, sed diminutam, quia aliqua cognoscunt de secretis per revelationem sanctor. Angelorum. Respondetur ad primam differentiam a S. Th. assignatam inter fidem, et spem, hanc solam esse, quod spes nullo modo maneat in damnatis, nec infusa, nec naturalis; fides autem maneat aliqua, cum adhuc credant eadem objecta, quæ nos credimus, licet non per fidem infusam, cum tamen nullo modo sperent, quæ nos speramus. Ad secundum locum ex d. q. LXIV, art. 1. Respond. S. Th. ibi distinguere notitiam per gratiam a notitia per naturam, non quidem ut notitiam supernaturalem a naturali, sed solum ex parte rei cognitæ; quia nimirum aliqua objecta cognoscit Angelus eo quod pertinent ad ordinem naturæ, et causarum naturalium, et hæc cognitio mansit integra in dæmone. Alia vero sunt objecta occulta, quæ Deus decernit operari, et quorum notitia non debetur Angelo, et de his dicit communicari dæmoni aliquam etiam notitiam, vel quia Angeli sancti aliqua ei manifestant, quando oportet, vel quia ex effectis externis ea Dei decreta manifestantur : neutra autem cognitio erit fidei supernaturalis. Objectio III.

Unde obiter infertur primo qua via maneat in damnatis cognitio eorum, quæ nos per fidem credimus. Plures viæ assignantur. Prima est, quia Deus revelatione eis mani- 14 Qua via manent in damnatis

Digitized by Google

cognitio eorum, quæ nos per fidem credimus.

festat, quam juste puniantur, de quo habent evidentiam in attestante; et cum multi puniantur quia negaverunt mysteria fidei, ea cognoscunt evidenter : imo et ipsa mysteria Deus illis forte loquitur in acerbiorem ipsorum cruciatum. Ita explicat Hurt. d. disp. LIX, § 8, qui addit, hanc totam revelationem esse naturalem quoad substantiam, unde per actum naturalem potest ab illis id totum credi. Suar. etiam d. lib. VIII *de Angelis* c. VI, n. 9, dixit, si dæmonibus per sanctos Angelos aliqua revelantur, illa naturali actu ab eis cognosci : vel quia fortasse talia sunt, et taliter proponuntur, ut vel in se evidenter possint cognosci, vel saltem per evidentia signa illa credere cogantur; præsertim quia evidenter sciunt, sanctos Angelos mentiri non posse.

Alias vias hæc sciendi enumerat Coninch d. disp. XVII, n. 26, quia nimirum vident aperte se esse damnatos, ac puniri, idque propter sua peccata, atque ita compelluntur credere Deum esse, ac peccata in inferno punire. Item quia dæmones in via clarissime viderunt, Deum sibi mysteria fidei revelare, et consequenter ea esse vera : item quia ex consideratione omnium notarum fidei, hujus credibilitas, atque adeo etiam veritas ita clare illis objicitur, ut intellectus eorum plane convincatur : longe enim clarius ac altius notas fidei penetrat, quam nos eas possimus penetrare.

15 Ego non puto assignandam eamdem regulam universalem pro omnibus fidei objectis, nec etiam pro omnibus damnatis. Nam inprimis aliqua objecta nos fide divina credimus, quæ omnibus damnatis fortasse evidenter constant : sicut enim Angeli mali naturali virtute sui intellectus cognoscunt evidenter existentiam unius Dei infiniti, omnipotentis, etc. Ita credo animam separatam liberam a concretione corporis posse naturali virtute potentiæ intellectivæ cognoscere evidenter existentiam Dei, licet minus perfecte, quam cognoscat Angelus. Rursus puto, quod omnes damnati tam homines, quam Angeli evidenter cognoscunt peccata sua ob quæ damnati sunt, et eorum malitiam, et gravitatem in particulari. Hoc enim spectat ad justificationem divini judicii, et ad eorum pœnam, cujus non exigua pars est vermis conscientiæ propriæ testificantis singulis sua crimina, et eorum malitiam. Quæ notitia facile poterit esse in illis sine aliqua revelatione propria, per species perfectissimas naturales quæ distincte, et clare reducant in memoriam, et exprimant omnes, et singulas culpas, et earum malitiam; quæ memoria vivax et præsens mirum in modum torquet damnatos omnes, nec ita graviter torqueret, si non esset evidens, sed relinqueret aliquod dubium vel locum excusationi quoad factum, vel quoad ipsam malitiam.

Alia sunt objecta fidei, quæ videntur 16 etiam omnibus damnatis esse nota, ut judicium universale futurum, et resurrectio universalis ad hoc, ut corpora etiam in æternum torqueantur, et ut dæmones intra infernum recludantur sine facultate de cætero vagandi, et tentandi homines, qualem nunc habent. Quæ notitia, et aliorum similium objectorum multum conducit ad eorum tormentum, et potuit illis communicari per testificationem vel ipsius Dei immediatam, vel sanctorum Angelorum, quæ testificatio potest esse naturalis. Nam procul dubio Angeli possunt naturaliter ad invicem loqui, et Deus etiam sine infusione luminis supernaturalis potest loqui cum dæmone ut auctor naturæ, prout locutus refertur in lib. *Job*, quando illum interrogavit de Job, et facultatem ei concessit in ejus corpus, et filios, ac reliqua bona fortunæ. Potest etiam hæc locutio esse cum evidentia in attestante, et per consequens generare evidentiam rei testificatæ. Sive autem Deus immediate, sive Angeli sancti hæc illis manifestent, credo ita fieri, ut ad minus generent evidentiam moralem de veritate locutionis, et rei manifestatæ, ut postea de aliis objectis dicemus : quod sufficit, ut moraliter saltem non possint dissentire.

Addo, non videri necessarium, quod semper dæmones, et omnes damnati cognoscant, 1 aut cognoverint certo omnia, quæ nos per fidem credimus : nam inprimis multo tempore dæmones videntur dubii fuisse de mysterio Incarnationis, donec paulatim ex effectibus convicti fuerunt : quod etiam de mysterio eucharistiæ contingere potuit. Deinde damnati infideles, qui in hac vita fidei mysteria ignorarunt, non est necesse, quod statim initio suæ damnationis veritatem omnium mysteriorum in particulari certo percipiant. Credibile tamen est, quod dæmones nunc de omnibus habeant jam evidentiam saltem moralem, quia penetrant perfectissime vim motivorum nostræ fidei, quæ ad minus in eis generant evidentiam moralem.

Digitized by Google

Homines vero damnati, saltem post aliquod tempus, videtur, quod omnes habeant eamdem notitiam totius nostræ fidei cum evidentia morali, quia stante multitudine innumerabili damnatorum, quorum plurimi propter infidelitatis peccata contra diversos fidei articulos damnati sunt, et quorum peccata omnibus videntur esse nota, non videtur fieri posse, quod non habeant omnes notitiam moraliter certam de iis articulis, et de obligatione illos credendi. Non tamen videtur necessarium, quod singuli homines damnati habeant notitiam in particulari singularum rerum, quæ in Scriptura v. g. continentur; horum enim omnium species nec omnes habuerunt, nec accipiunt a Deo, nec ex consortio aliorum damnatorum necesse est, quod eam notitiam acquirant. Sufficit, si omnes, ut dixi, habeant notitiam de mysteriis, quæ communiter fideles credunt, et de præcipuis dogmatibus, contra quæ extiterunt peculiares hæreses : sicut neque etiam in hac vita fideles communiter eam notitiam habent in particulari.

Hinc infertur secundo resolutio ad aliud dubium, an hæc fides impropria, sive assensus circa fidem nostram, quem damnati habent, sit in iis liber, vel necessarius : de hoc puncto varie loquuntur DD. Plures dicunt, vel supponunt, hunc assensum esse necessarium : ita loquitur Suar. in præs. d. VI, sect. IX, n. 10, ubi ait, fidem dæmonum esse coactam, et non voluntariam, et disp. VII, sect. V, n. 3, de omnibus damnatis dicit, ipsos non credere, nisi quatenus coguntur. imo probabile putat id, quod dixerat Paludan, in III, dist. XXIII, q. IV, habere damnatos aliquos actus contrarios infidelitatis, quando per evidentiam non coguntur, quamvis Suar. fateatur id esse incertum. Denique lib. VIII *de Angelis*, c. VI, n. 8, dicit, assensum ad res nostræ fidei in dæmone esse coactum, seu necessarium saltem quoad specificationem, ex evidentia signorum, quod significatur in verbis illis Jacobi, *Dæmones credunt, et contremiscunt*. Eodem modo loquitur Coninch. disp. XVII, dub. II, n. 27, ubi ait, hunc assensum non esse dæmoni ullo modo liberum quoad specificationem, imo nec quoad exercitium, quoties objecta fidei ita ei objiciuntur, ut non possit de iis non cogitare; quare ad eum eliciendum nullus requiritur actus voluntatis. Unde n. 28, concludit, fidem damnatorum esse omnino necessariam, nec pendere ab ullo actu voluntatis, nisi quandoque remote: quatenus aliquando est in potestate dæmonis de quibusdam fidei mysteriis non cogitare : hoc tamen non esse generale; nam sæpe nullo modo efficere potest, ut de quibusdam non cogitet, quando ei nimis clare ex aliqua occasione objiciuntur : imo de quibusdam etiam voluntate repugnante semper necessario cogitat, iisque assentitur, v. g. quod propter sua peccata a Deo puniatur; quodque ipsius manum, sive punitionem nullo modo possit effugere, et similibus. Turrian. etiam disp, XLIII, dub. III, adducto P. Vasq. tom. II, in I, p. disp. CCXIX, c. II, n. 6, dicit, respectu aliquorum objectorum ad eorum assensum non requiri in dæmone actum liberum voluntatis, sed esse assensum necessarium.

Alii e contra videntur agnoscere liberta- 19
tem aliquam in eo assensu, et dependentiam a voluntate, quibus favere videtur S. Th. in præs, q. V, art. 2, in corp. ubi agens de fide dæmonum, supponit eam a voluntate procedere, et in solutione ad primum dicit, eam fidem esse *quodammodo coactam,* et in eodem sensu in III sent. dist. XXIII, q. III, art. 3, dixit dæmones *non omnino* libere assentiri rebus fidei, quas credunt. Unde Valent. in præs. q. V, pun. 2, cum Cajet. d. q. V, art. 2, indicat, eum assensum procedere ex affectu quidem ad bonum, nempe ad verum, non tamen ex affectu, bono : et Lorca disp. XXX, n. 6, in fin. et n. 7, fatetur, fidem in damnatis procedere a voluntate, et Bannes in præs. d. art. 2, in dub. *circa secundam conclusionem* probat, in dæmone requiri imperium voluntatis ad credenda mysteria nostræ fidei.

Fortasse hi omnes auctores ita explicari 20
possunt, ut parum dissideant. Et in primis fatendum est juxta supradicta, assensum circa aliqua objecta, quæ nos fide credimus, esse in dæmonibus necessarium omnino, v. g. quod sit unus Deus, quod animæ nostræ sint natura sua immortales, et his similia, nam aliqua ex his cognoscunt intuitive; alia, ut Dei existentiam, cognoscunt in creaturis intuitive visis, quare licet Deus, non videatur intuitive ab illis, cognoscitur tamen indirecte, ut terminus objecti intuitive visi, atque adeo eadem necessitate, qua noscitur objectum intuitive visum. Deinde non videtur dubium, quod initio prædicationis Christi dæmones non habuerint necessitatem credendi ejus divinitatem, sed potuerint

formidare, et dubitare, et suspendere assensum. Quod idem fortasse contingere potuit, quando Apostoli ex inspiratione Spiritus sancti proponebant de novo aliquod fide mysterium antea occultum : cum enim dæmon non videret, an a proprio, an vero a divino spiritu moti illud proponerent; sicut potuerant de Christi prædicantis veracitate dubitare, ita postea de Apostoli prædicantis veracitate dubitare initio potuerunt. Quare in iis casibus potuit assensus, vel dubitatio, aut dissensus a voluntatis imperio pendere, imo debuit, ut statim dicam.

21 Loquendo vero de iis fidei nostræ objectis, de quibus dæmones habent moralem evidentiam, qualem diximus ab eis haberi de plerisque objectis fidei nostræ, videtur dicendum eum assensum in illis esse necessarium, saltem quoad specificationem : tum quia, ut dicebamus disp. II, sect. I, plerumque licet non sit evidentia metaphysica de objecto, sed solum moralis, non tamen apparet fundamentum ad dissensum etiam imprudenter eliciendum : tum etiam quia si quod est fundamentum, est adeo tenue, ut non videatur sufficiens intellectui, certe ad minus videtur esse tanta difficultas dissentiendi, ut id sit moraliter impossibile propter summam difficultatem. Quis enim sanæ mentis inter homines poterit quantumcumque velit, credere, quod non sit India, licet eam nunquam viderit, et serio judicare, quod omnes mentiti sunt, quotquot de Indiæ existentia nobis testificati sunt. Unde probabile etiam videtur, quod dæmones in his objectis necessitantur etiam quoad exercitium ad ea credenda, nec possunt moraliter assensum cohibere. Tam innata enim est, et vehemens inclinatio ad verum sciendum, ut quoties cum eo gradu certitudinis objectum proponitur, non possit voluntas impedire eum assensum, nisi aliquod motivum boni non levis voluntati proponatur ad suspendendum assensum intellectualem. Quale certe motivum dæmones non habent; parum enim eis prodest cohibere assensum formalem circa ejusmodi objecta, quando ex parte objecti vident veritatem esse moraliter necessariam, quod sufficit ad generandam tristitiam, et aliunde privant se sine fructu scientia formalis illius veritatis, quam scientiam circa omnes veritates summopere appetunt. Quamvis ergo hic assensus dependentiam habeat a voluntate, ut statim dicam, non tamen videtur moraliter possibile, quod ab eo abstineant, positis motivis adeo vehementibus, quæ eos quodammodo cogunt, ut dixit S. Th. ad ea objecta credenda. Quo pacto videtur explicasse hanc necessitatem fidei in dæmone Bannes d. art. 2, loco supra cit.

Addo itaque ulterius loquendo de eisdem 22
objectis, de quibus habent moralem evidentiam, ejusmodi assensum in dæmone pendere ab ejus voluntate non omnino libera, sed moraliter, ut dixi, necessaria, et hoc pacto conciliari fortasse possunt, qui negant, et qui affirmant fidem dæmonis pendere a voluntate, non enim dicimus pendere a voluntate omnino libera, licet a voluntate dependeat. Porro præcedere debere aliquam voluntatem ad eum assensum formalem intellectualem, probari potest ex ipsa natura Angeli, in qua ob ejus perfectionem naturalem non conceditur a theologis peccatum veniale ex surreptione, etiamsi in natura pura creati fuissent : quia omnis deliberatio, et comparatio unius objecti cum alio fit ex imperio ipsius voluntatis prævenientis, ut latius probat Suar. lib. III *de Angelis*, c. VIII, n. 3 et seqq. Quam doctrinam ego sic intelligo; ne nimium probet. ut scilicet antecedenter ad imperium voluntatis possit esse in Angelo assensus intellectualis immediatus genitus ex speciebus, vel objectis repræsentantibus immediate objecta in se ipsis : sicut enim oculus independenter a voluntate nostra videt objectum præsens, et sensus internus, atque intellectus cognoscunt idem objectum præsens : sic Angelus intellectu perfecte intuetur objectum præsens, et audit vocem alterius Angeli sibi loquentis propter speciem sibi impressam, quæ repræsentat immediate talem vocem, vel locutionem. Alioquin si ad omnem cognitionem judicativam Angeli prærequireretur imperium voluntatis, daretur processus in infinitum, cum ad imperium illud prærequiratur aliud judicium, ad quod prærequireretur alia voluntas, et sic in infinitum. Quare concedendi sunt in Angelo aliqui assensus intellectuales independentes a voluntate, et sufficientes ad movendam voluntatem, ut velit ulteriorem deliberationem ab intellectu fieri, et consultationem plenam circa alia objecta, vel circa eadem propositis, et cogitatis aliis motivis. Cæterum licet intellectus Angeli independenter a voluntate possit repræsentare ejusmodi objecta immediata; quoad assensus tamen circa objecta mediata, qui-

Digitized by Google

bus per discursum formalem, vel virtualem assentitur, dependet omnino a voluntate, et multo magis, quando evidentia objecti non omnino convincit, ut contingit quando motiva solum generant evidentiam moralem : quia perfectio naturæ Angelicæ videtur id exigere, ut potentiæ omnes in suis omnibus actibus, quantum fieri possit, subordinentur Angeli dominio perfecto, et per consequens imperio voluntatis cum plena deliberatione imperanti. Prærequiritur ergo voluntatis imperium, ut Angelus propter motiva proposita assentiatur positive objectis nostræ fidei. Quia tamen hæc voluntas communiter est necessaria necessitate morali propter summam difficultatem cohibendi assensum, ut dixi, ideo S. Th. qu. XIV, *de veritate* art. 9, ad 3, dixit dæmones non voluntate, sed necessitate credere ; nimirum in eo sensu, quo in præsenti dixit, fidem illam esse *quodammodo coactam*, quæ omnia de necessitate morali cum libertate physica bene intelliguntur.

23 [D]amnati [cr]edant [n]ostræ [fid]ei, de [qu]ibus pos[sun]t so[lum h]abere [evide]ntiam [mor]alem [indi]geant [imper]io vo[lunt]atis.

Locutus sum semper de dæmone quoad hoc punctum de dependentia assensus a voluntate ; nam de animabus damnatis potest esse major difficultas, an illæ etiam, ut credant res nostræ fidei, de quibus possunt solum habere evidentiam moralem, indigeant imperio voluntatis. Hoc tamen pendet ex alia quæstione philosophica, an anima rationalis in statu separationis secundum suam naturam exigat etiam non habere actus subreptitios, sed omnes quoad fieri possit sub perfecto dominio voluntatis plenæ, et deliberatæ. Qui enim hoc negabunt, et dicent, id esse proprium Angeli propter majorem suam perfectionem, et nobiliorem naturam, quam habet, consequenter dicent, non prærequiri omnino in anima damnata ejusmodi imperium ad credendas res nostræ fidei, sed intellectum convictum ex motivis moraliter evidentibus, non apparente motivo sufficienti pro parte contraria, posse, non expectato imperio voluntatis, credere omnia objecta, quamvis si voluntas præveniret, posset fortasse, si non moraliter, saltem physice impedire assensum, et cogere intellectum ad eum suspendendum. Qui vero dixerint, animam separatam habere hoc etiam ex natura sua, ut habeat actus suos in suo dominio, et potestate, nec esse capacem surreptionis, quia surreptio in homine provenit ex sensibus externis, et internis, et appetitu sensitivo, quæ omnia cessant in anima separata, consequenter dicent, ad credendas eo casu res nostræ fidei, prærequiri etiam in anima damnata imperium voluntatis, sicut in Angelo propter eamdem rationem. Hoc autem parum refert : tum quia S. Th. in præs. d. art. 2, ubi supposuit, requiri voluntatem, locutus est expresse de dæmone, non de animabus damnatis ; tum etiam quia, licet in anima requiratur voluntas ad credendum, adhuc ea voluntas erit etiam necessaria necessitate morali, ut dictum est de Angelo : quare in aliquo sensu fides omnium damnatorum erit necessaria, et quodammodo coacta.

24 Damnati non credunt mysteria fidei, nisi quatenus a motivis coguntur.

Unde rursus infertur tertio verum esse id, quod supra citati auctores dicebant, damnatos non credere mysteria fidei, nisi quatenus a motivis coguntur, hoc est, eorum assensum non esse ita firmum, et super omnia, sicut est noster actus fidei : quia adhæsio firmissima nostra provenit ex pia affectione voluntatis, quæ ex affectu erga divinæ veracitatis cultum imperat assensum, quo res a Deo dictæ credantur super omnia : quæ pia affectio, et studium colendi Deum, cum non sit in damnatis, non credunt ea objecta, nisi eo modo, quo nos credimus esse Indiam, propter motiva quæ generant moralem evidentiam: vel si habent evidentiam etiam physicam, vel metaphysicam de ipsis objectis, vel de divina testificatione, credunt eo modo, quo cætera objecta, de quibus habent evidentiam physicam, vel metaphysicam, nullumque gradum firmitatis addunt, propter reverentiam divinæ veracitatis. Unde in hoc ipso jam peccant contra fidem, quæ proposita sufficienter divina revelatione, prout eis proponitur, obligat ad credenda ea objecta firmissime, et plusquam alia objecta similia. Si vero res aliquæ minutiores nostræ fidei veniant ad eorum notitiam sine motivis generantibus evidentiam moralem de re ipsa, vel de divina testificatione, sed eo modo, quo nobis communiter proponuntur, an circa ea objecta habeant actum positivum infidelitatis, ut dixit Paludanus supra adductus, probabile videtur, non solum habere actum contra fidem, quatenus ea objecta non credunt firmissime, sed cum formidine, sed etiam quatenus vel ea, negant, si habent fundamentum sufficiens ad ea saltem imprudenter neganda, ut faciunt hæretici, vel certe de iis positive dubitant, quod etiam est peccatum infidelitatis. Nam cum ex odio erga Deum ferantur etiam ad

Digitized by Google

ejus cultum negandum, et Deum dehonorandum quantum possint; credibile est, quoties evidentia saltem moralis eos non cogit ad assensum, sed possunt dissentire, sicut hæretici, cognita tamen obligatione credendi, eos tunc arrepta occasione velle dissentire, vel non credere, ut Deum offendant. Nam si hæretici ex pravo affectu erga se ipsos, vel sua commoda id faciunt, licet videant obligationem credendi, et debere prudenter credi, quid mirum, si damnati ex majori odio, et affectu vindictæ contra Deum idem faciant, quoties ab evidentia saltem morali non coguntur credere? Denique ex hoc ipso fit, peccare damnatos formalissime contra fidem etiam tunc, quando credunt objecta nostræ fidei, quia tunc etiam saltem ex parte voluntatis ita sunt affecti, ut vellent non credere, si evidentia non cogeret, et vellent ea objecta negare, etiamsi esset obligatio non negandi, sed credendi, quando sufficienter, sed sine evidentia morali proponerentur ut a Deo revelata. Quare tunc etiam secundum affectum saltem committunt formalissime peccatum mortale infidelitatis.

SECTIO III.

An detur fides in Beatis, ubi etiam de animabus Purgatorii.

25 Quod attinet ad Beatos, quæstio potest procedere de actu, et de habitu fidei : et ut a facilioribus incipiamus. Primo certum omnino videtur, et extra controversiam, quod in Beatis possit esse fides late sumpta, hoc est assensus fundatus in revelatione clara Dei. Nam præter ea, quæ Beati in Verbo vident permanenter potest Deus successive secundum occurrentias plura secreta eis manifestare. Potest autem id facre, vel per scientiam infusam, quam illis communicet de iis objectis, vel per revelationem, qua Deus eis clare loquatur, sicut unus Angelus Beatus potest etiam cum aliis loqui, et eis sua arcana manifestare. Quo casu Beatus certissime credet ea objecta a Deo sibi dicta, et hoc propter Dei testimonium a se clare cognitum : hæc autem non erit propria, et stricta fides, sed notitia evidens per medium demonstrativum a posteriori : quæ notitia evidens non repugnat cum statu beatifico saltem de iis objectis, quæ non videntur in Verbo, nec aliunde perfectissima cognitione immediata possidentur. An vero possit dari ejusmodi notitia evidens mediata circa objecta aliunde clarissima visa, diximus supra disp. II, sect. II. Nunc ergo quæstio procedit de fide stricte dicta prout significat assensum obscurum, vel circa objectum materiale creditum, vel saltem circa motivum formale credendi.

Secundo non videtur esse difficultas, quod de potentia Dei absoluta potuerit esse actus fidei obscuræ in Beatis circa objecta saltem aliunde non visa in Verbo, nec evidenter cognita. Nulla enim excogitari potest contradictio, si Deus alicui manifestam reddat essentiam suam per visionem intuitivam, et tamen ei occultet, quæ in mundo aguntur, vel agenda sunt, quæ postea paulatim per Angelos manifestet, vel per ministros Ecclesiæ, non aliter, nec majori claritate, quam nobis per Ecclesiam eadem manifestat objecta. Totum hoc in ordine ad potentiam Dei absolutam nullam involvit repugnantiam.

Unde tertio certum etiam, et absque ulla controversia videtur, quod de potentia etiam Dei absoluta habitus fidei infusæ potuisset manere in Beatis : si enim actus manere potuit, facilius potuisset habitus, cujus repugnantia, si quæ est, cum lumine gloriæ, vel visione Dei, tota est propter repugnantiam, quæ est inter actus. Unde etiamsi actus inter se repugnarent, prout fortasse repugnat fides actualis de existentia unius Dei, cum ejus clara visione; adhuc habitus de potentia absoluta non repugnarent: quia sæpe inveniuntur simul principia actuum contrariorum, ut cum aliis probat Hurtado disp. XXIX, sect. II, § 12, et seqq. contra Ægidium *de Præsentatione* lib. XI *de Beatitudine* q. VIII, art. 10, § 2, apud quem videri possunt rationes : res enim facilis est, ut dixi, et absque controversia.

Difficultas prima esse posset, an de potentia absoluta posset esse fides actualis de iisdem objectis, quæ ab eodem Beato viderentur clare in Verbo. Affirmant enim Suar. hic disp. VI, sect. IX, n, 7. Coninch. disp. XI, dub. I, n. 11. Hurtado disp. XXIX, § 15. Negant alii, quos attuli disp. II, sect. II, ubi de hoc puncto latius egi : vide, quæ ibi dicta sunt ne inutiliter repetantur.

Secunda ergo, et præcipua difficultas est, an de facto detur fides actualis in Beatis circa objecta saltem, quæ nec in Verbo, nec aliunde perfecte vident. Sententia affirmans

Digitized by Google

tribuitur Alensi, Durando, et Argentin. quos affert Suar. disp. VI, sect. IX, n. 5, quibus favere videtur Magister in III, dist. XXIII, § *aliud enim*, et nonnulli Patres antiqui, quos congerit Suar. ibid.

Communis tamen, et vera theologorum sententia id negat cum S. Tho. 1, 2, q. LXVII, ar. 3 et 5, quem sequuntur theologi in III, dist. XXXI et hac q. V, ubi de hoc communiter tractant, quamvis S. Th. in hac quæstione nihil de Beatis dixerit, eo quod jam supra q. I, egerat de repugnantia fidei cum evidentia. Videatur Suar. d. sect. IX. Coninch. disp. XI, dub. 1, Hurtado disp. LIX, sect. IV, et alii, qui omnes in hoc conveniunt. ideo Suar. d. sect. IX, n. 7, dixit, hoc esse longe verius, et fere certum. Probatur ex Paulo I *ad Cor.* XIII, 9. ubi in genere docet, cognitionem imperfectam relegandam a statu beatifico : *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus* : *cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est,* id est, imperfectum et infra. *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. Nunc autem manent fides, spes, charitas.* Ubi per illam adversativam *autem* videtur innuere diversitatem viæ, in qua manent hæc tria a statu patriæ, ubi sola manet charitas, de qua præmiserat, *charitas numquam excidit.* Juxta quem sensum acceperunt verba Pauli Hieronym. ibi dicens : « *Charitas numquam excidit*, id est, ipsa sola permanet in futuro. » Chrysost. hom. XXXIV, in eum locum dicens, charitatem esse majorem, quia fides, et spes transeunt, charitas autem semper durat. August. serm. LIII *de Temp.* Anselmus in illum locum Pauli, et alii.

Ratione item probatur in nostris principiis, quia licet non omnia objecta revelata per fidem, videantur in Verbo : omnes tamen Beati sciunt evidenter, et clare ea objecta esse a Deo revelata; cum evidentia autem revelationis non datur fides, ut dixi disp. II, ergo nullius objecti habere potest fidem Beatus. Fateor tamen, illum, qui dixerit actum fidei propriæ elici posse ex revelatione evidenter cognita, non facile redditurum rationem hujus repugnantiæ.

Dices, nos etiam admittimus d. disp. II, posse dari fidem objecti aliunde evidenter cogniti; ergo licet Beatus sciat evidenter illam esse revelationem veram, poterit simul ex fidei nostræ motivis cognoscere inevidenter eamdem revelationem per actum fidei. Resp. nostra motiva non posse generare assensum inevidentem in Beato, quia perfecte penetrat eorum vim, et cognoscit evidenter esse infallibilia. Deinde quilibet actus obscurus propter suam imperfectionem videtur relegandus ab illo statu beatifico, in quo sicut non datur error, vel ignorantia, ita nec probabilitas, nec obscuritas circa aliquod objectum.

Sed restat semper reddenda ratio aliqua a 29
priori hujus repugnantiæ : hoc enim quod est assensum fidei, esse imperfectum propter obscuritatem intrinsecam, non videtur sufficere : nam etiam cognitio abstractiva naturalis est imperfectior quam visio intuitiva et supernaturalis ; et tamen beatus habet in patria scientiam naturalem abstractivam de multis objectis ; cur ergo de eisdem non poterit habere fidem naturalem, quæ in multis excedit scientiam naturalem abstractivam ?

Hurt. d. disp. LIX, sect. IV, § 15, rationem 30
dicit esse, quia status ille beatorum per se petit evidentem et immediatam cognitionem revelationis, locutionis, et voluntatis divinæ, quia est omnium bonorum aggregatione perfectus : essetque hominis morosi occultis nutibus, et signis obscuris agere cum filio quem sibi assidere facit in mensa. Idem brevius insinuaverat Suar. d. disp. VI, sect. IX, n, 7, dicens hoc esse « valde consonum, et connaturale statui beatifico, » et Turrian. d. disp. XLIII, dub. 4, his verbis : « Circa alia vero objecta non decet perfectionem status illius imperfectus et obscurus modus cognosceudi. » Sed hi auctores nunquam reddunt rationem hujus indecentiæ, nec explicant qualis sit hæc peculiaris fidei imperfectio, ratione cujus non deceat statum beatificum, in quo tamen concedentur aliæ cognitiones non undequaque perfectæ, qualis est scientia abstractiva naturalis, et aliæ similes.

Possumus rationem hujus indecentiæ ita explicare ex eo, quod omnis assensus obscurus afferat aliquod malum intellectui, nempe formidinem, vel potentiam formidandi de errore : qui enim assentitur probabiliter objecto, eo ipso potest formidare, ne fortasse res aliter se habeat, et per consequens ne intellectus in eo assensu decipiatur, et erret : omnis autem formido est timor de aliquo malo. Cum ergo status beatificus afferat aggregationem omnium bonorum, et exclusionem totius mali, eo ipso

Digitized by Google

debet excludere formidinem de omni malo : qui enim timet malum aliquod proprium, non est undecumque beatus : repugnat ergo cum perfecta beatitudine assensus obscurus, qui semper affert vel formidinem erroris, quod est magnum malum intellectus, vel certe potentiam formidandi, quæ etiam est malum, nam ipsum posse malum timere, malum quoddam est.

Dices, in actu fidei non est hoc inconveniens, nam debet esse assensus firmus, et excludens omnem formidinem, alioquin non esset actus fidei divinæ : ergo cum actu fidei nec potest esse malum erroris, cum sit infallibilis, nec potest esse formido de errore, cum ipse actus fidei excludat formaliter omnem formidinem. Resp. cum actu fidei non posse conjungi formidinem actualem, stare tamen potentiam formidandi saltem in sensu diviso, nam licet non possit conjungi formido actualis cum actu fidei, sed tamen potest homo eo instanti formidare de falsitate objecti, et non elicere actum fidei : quæ potentia non destruitur per fidem; sicut potentia ad odium manet, et conjungitur cum actu amoris, licet non possit cum amore conjungi ipsum odium : hæc autem ipsa potentia formidandi est aliquod malum, et per consequens non potest conjungi cum statu beatitudinis, qui est expers totius mali.

31 Urgebis adhuc, quia potentia ad formidandum, quæ conjungitur cum actu fidei, non videtur esse ad formidandum de aliquo malo : debet enim caveri æquivocatio, et distingui duplex formido, altera de falsitate ipsius objecti, altera de errore intellectus assentientis objecto, quod potest esse falsum. Hæc autem secunda formido nec manet cum actu fidei, nec etiam potentia ad illam : cum enim formido non possit conjungi cum actu fidei, consequens est, ut nec possit dari potentia ad formidandum de errore commisso in ipso assensu fidei ; nam hæc formido deberet esse de malo incurso ob assensum fidei, atque adeo deberet esse potentia ad formidandum ex suppositione actus fidei : si ergo non datur potentia ad formidandum in sensu composito actus fidei, hoc est, ad componendam formidinem cum actu fidei, non dabitur etiam potentia ulla ad formidandum de errore commisso in actu fidei. Solum ergo conjungitur cum actu fidei prima potentia ad formidandum in sensu diviso de falsitate objecti : hæc autem potentia non videtur esse aliquid malum, sicut nec ipsa objecti falsitas : nam quod objectum aliquod in se sit falsum, non est malum meum, sed quod ego assentiar tali objecto. Unde Beati circa objecta, quæ non vident, possunt prudenter dubitare, et dicere, fortasse hoc non ita est, sed aliter se habet, qui actus verissimus est, et nullum affert malum subjecto. Si ergo cum actu fidei manet solum potentia ad formidandum de falsitate objecti, et non ad formidandum de errore commisso, non manet cum actu fidei aliquod malum, quod debeat excludi a statu beatitudinis perfectæ.

Resp. hanc potentiam, quæ conjungitur cum actu fidei, esse in rigore potentiam ad formidandum de aliquo malo proprio : nam sicut fidelis potest pro priori naturæ formidare, saltem imprudenter, an objectum illud sit falsum; ita potest pro priori naturæ formidare, an assensus circa illud objectum sit falsus; imo non potest formidare de falsitate objecti, quin eo ipso formidet saltem implicite de falsitate assensus circa tale objectum ; ergo pro eo priori adest potentia formidandi, an ille assensus sit malus intellectui : si ergo pro posteriori naturæ elicit hunc assensum, jam habet tunc aliquid simul tempore cum potentia ad formidandum, an id quod habet, sit ipsi malum : quod est habere potentiam formidandi de malo proprio, id est, an sit malum id, quod eodem instanti habet : hanc autem potentiam formidandi habere, est habere aliquod malum. Ratio autem est, quia habere aliquod malum, non est tristari de illo, vel timere illud : nam tristitia, vel timor habent pro objecto malum condistinctum ab ipsis actibus tristitiæ, vel timoris : quare si aliquis patiatur tormenta, vel aliud malum, etiamsi Deus non concurrat cum voluntate, vel appetitu ad actum tristitiæ vel timoris eliciendum circa illa mala, adhuc revera patitur mala illa. Quamvis ergo fidelis, dum credit, cohibeat per voluntatis imperium formidinem formalem de errore et deceptione ; dum tamen manet totum illud, ratione cujus, quantum est ex parte objecti, posset formidare, et timere malum erroris, et deceptionis, et videt se habere eum actum, de quo pro priori naturæ poterat saltem imprudenter formidare, quod esset malus, jam videt, se habere id totum, quod ex se erat objectum formidinis de malo, quamvis a voluntate, et fide cohibita sit formido

Digitized by Google

actualis; et hoc sufficit, ut dicatur pati malum aliquod, nempe obscuritatem aliquam, quæ ex se præstat fundamentum, ut aliquis formidet, an si illam admittat, eo ipso admittat in se aliquod malum. Quod enim cruciat objective fidelem, non est formido actualis de errore, et deceptione; nam fides et pia affectio cohibent, et impediunt formidinem actualem, sed est obscuritas, et fundamentum ipsum formidandi de deceptione. Si ergo manet hoc fundamentum, quamvis non maneat formido actualis, manet id totum, quod ex parte objecti cruciat, et torquet intellectum credentis, quod malum et cruciatus longe abesse debet a statu perfectæ beatitudinis.

33 Dicet aliquis, posse hoc inconveniens vitari, et poni fidem actualem in Beato sine hac perturbatione, et anxietate etiam radicali, si objectum ipsum, quod creditur per fidem aliunde per aliud medium sit notum evidenter Beato. Diximus enim sup. disp. II, posse idem objectum cognosci per medium fidei: quo casu nullo modo poterit esse anxietas, nec fundamentum formidandi de veritate objecti, aut de periculo erroris; cum sit evidentia tollens omne fundamentum formidinis; illa ergo fides non erit contra perfectionem status beatifici. Respondetur facile, nec eo casu dari posse fidem actualem: quia licet non sit tunc obscuritas circa objectum materiale creditum, manet tamen obscuritas circa ipsum objectum formale fidei, nempe circa revelationem, quare assensus prout terminatur ad revelationem, est obscurus simpliciter et absolute, et per consequens, licet non sit formido radicalis circa objectum materiale, propter evidentiam illius aliunde ortam; poterit tamen esse circa revelationem, et ejus assensum, in ordine ad quam obscuritatem et formidinem, et ad malum quod afferunt, fieri possunt eadem argumenta, quæ facta sunt circa formidinem de objecto materiali. Si autem revelatio non sit obscura, sed clara, jam ille non erit actus fidei proprie, et stricte, de qua nunc loquimur, et quam negamus esse posse in Beatis.

34 [...]fides [...]ana, [...]ngeli[...] [...]oprie repe[...]tur [...]eatis.

Quæri potest, an sicut in Beatis non datur actus fidei divinæ proprie dictæ, sic nec sit actus fidei humanæ vel Angelicæ, qua unus homo Beatus credat alteri Beato, vel unus Angelus alteri. Videtur enim ex dictis id sequi quia fides divina perfectior est, et firmior ac certior: si ergo hæc propter sui imperfectionem, et obscuritatem exulat a statu beatitudinis, a fortiori exulabit fides humana, vel Angelica. Aliunde vero, si id concedatur, tolli videtur omnino utilitas commercii et convictus inter beatos, si nullus ex iis potest aliis quidquam credere, quando loquuntur, et sua sensa manifestant. Resp. in hoc posse esse quæstionem de vocibus: de re tamen ipsa non videtur negandum, quod possit unus Beatus propter alterius Beati testimonium aliquid credere: nam hoc ipsum redundaret in aliquam imperfectionem illius felicissimi status, si nemo fidem apud alios inveniret eorum, quæ dicit; Nec assensus ille habet imperfectionem repugnantem statui Beati: quia non est obscurus, nec cum formidine etiam radicali, aut antecedenter possibili. Sciunt enim singuli evidenter, Beatos alios non posse mentiri, nec fallere, aut falli, quare assensus fundatus in eorum testimonio, quod etiam testimonium, et locutio manifeste, et evidenter ab aliis cognoscitur, est evidens, cum fundetur in utraque præmissa formali, vel virtuali evidenti. Poterit autem esse quæstio, ut dixi, de nomine, an illa dicenda sit *fides*, quia fides videtur importare obscuritatem, et excludere evidentiam; quæ fidei acceptio, quando sermo est de fide divina, qua Deo credimus, communis est apud PP. et theologos, ut vidimus suo loco. Quare si eadem obscuritas significetur etiam in fide humana, vel Angelica proprie dicta, dicendum erit illam, quam Beati ad invicem habent, non esse fidem stricte, sed in latiori significatione propter defectum obscuritatis. Si vero Angelus vel homo Beatus aliquid audiat ab homine, vel Angelo non beato, sed vel damnato, vel viatore, non præstabit Beatus assensum fundatum in illius testimonio: esset enim assensus imperfectus obscurus et formidolosus, sed videbit testificationem illam evidenter, et judicabit de possibilitate veritatis, uteturque illa notitia ad indagandum, vel cavendum, etc., suspendendo interim assensum absolutum circa veritatem rei, non enim decet Beatos facile credere cuilibet, a quo falli possint, propter testimonii, et testis fallibilitatem, et potentiam fallendi. Addo, si Ecclesia legitime proponeret fidelibus aliquod dogma credendum quod antea per possibile, vel impossibile Beatos latuisset, posse Beatos illud credere: quia propositio illa Ecclesiæ, quæ in nobis generaret fidem obscuram, Beatis generaret

assensum evidentem, cum sciant evidenter, Ecclesiam non posse fallere, aut falli in ejusmodi legitima propositione, et aliunde constaret illis evidenter rite, et legitime ab Ecclesia dogma illud fidelibus proponi.

35 An maneat in Beatis habitus fidei infusæ quem in statu viæ habuerunt.

Secunda difficultas principalis circa Beatos est, an maneat in illis habitus fidei infusæ, quem in statu viæ habuerunt. Hurt. disp. XXIX, sect. II, § 8, dicit, solum Durand. in III, dist. XXXI, q. III, n. 11, ausum esse constituere habitum fidei in patria, neque id omnino determinate, sed dixisse, id posse absque incommodo asseri, quia neutra pars colligitur satis ex Scriptura. Sed idem affirmavit Gerson. in tr. *De Vita spirituali*, ut fatetur Suar. disp. VII, sect. V, n. 4, qui addit, id non videri incredibile, licet ipse contrarium probabilius existimet : quod etiam sentire videtur Argentin. in III, dist. XXXI, art. 3.

Communis theologorum sententia, et vera negat cum S. Th., 1, 2, q. LXVII, ar. 3, ubi alii theologi, et in III sent. dist. XXXI, et alii communiter in hoc loco. Quam sententiam aliqui ut certam omnino statuunt, ut Lorca disp. XV, n. 9, et Turrian., disp. XI, dub. I, in fin., qui dicit, contrariam esse improbabilem et temerariam, si dicatur ex natura rei fidei habitum remanere ; sed excessit in hac censura, et colligi solet ex verbis Pauli I *ad Cor.* XIII, 10. *Cum venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est : videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ad quod ponderari etiam possunt illa alia verba supra adducta. *Nunc autem manent fides, spes, et charitas, tria hæc*; ubi, ut supra ponderavimus, illa adversativa, *autem*, videtur significare differentiam fidei, et spei a charitate, de qua præmiserat, *charitas nunquam excidit.* Nunc autem addi potest id, quod notavit Salmeron in eum locum Pauli disp. XXI, videri verba illa Pauli potissime intelligi de habitibus, dum dixit, *manent*, actus enim sunt transeuntes, et habitus ex natura sua sunt permanentes. Patres etiam ea verba Pauli intellexerunt absolute de evacuatione, et destructione fidei in patria, et videri possunt in eum locum Chrysost. Beda, Ansel. Theodor. et Hier. August. etiam lib. XIV *de Trinit.* et alii.

36 Ratio potissima desumitur ex inutilitate, et otio illius habitus in statu Beatifico, cum in eo nunquam elicere possit actum suum, qui involvit imperfectionem obscuritatis repugnantem tali actui, ut dictum est. Vide, quæ dixi disp. VI *De Pœnit.*, n. 12, ubi reddidi rationem, cur magis possit in Beatis remanere habitus infusus pœnitentiæ, quam fidei, quia ille potest adhuc ibi aliquos suos actus exercere, fides autem non potest, sed esset omnino inutilis.

Dices, licet habitus fidei non maneat in patria ad credendum objectum revelatum : potest tamen manere ad assensum evidentem circa veracitatem Dei ; nam diximus disp. I, sect. VI, habitum fidei non solum elicere assensum circa objectum revelatum, sed etiam assensum evidentem, quo judicat, Deum esse summe veracem : cum ergo hic assensus evidens non repugnet in patria, poterit manere habitus fidei ad hunc assensum supernaturalem eliciendum. Respond. in primis habitum fidei præcipue ordinari ad assensum circa revelata, et in ordine ad hunc assensum sufficienter eliciendum, habere virtutem ad assensum circa veracitatem Dei ; quare cum assensus fidei circa revelata non sit possibilis in patria, frustra maneret habitus ad alterum assensum. Deinde datur ibi loco fidei alius habitus supernaturalis scientiæ infusæ, quo perfectiori genere evidentiæ cognoscitur veracitas Dei, et sine imperfectione, quam habet nostra cognitio, quæ licet sit evidens, et summe certa ; habet tamen hunc excessum certitudinis potissime a voluntate illum imperante, ut dixi sæpe in superioribus : at vero cognitio scientiæ infusæ, quæ est in patria, habet summam claritatem, et certitudinem independenter a voluntate, quem modum cognoscendi non posset præstare habitus fidei : quare superfluus omnino esset habitus fidei ad eum solum effectum.

Objiciuntur aliqui Patres, qui videntur fidem in Beatis concedere, ii sunt Iren. lib. II *contra hæreses*, c. XLVII, et lib. IV, c. XXV Photius in I *ad Cor.* c. XIII, Tertull., lib. *De Patientia*, circa fin. quorum verba refert. Valent. in præs. punct. 2. Respondetur communiter, eos solum velle permanere in Beatis fidem et spem, quoad aliquam rationem communem, scilicet fidem quoad rationem cognitionis firmæ et certissimæ de Deo, spem vero quoad rationem inhæsionis erga rem amatam, speratam. Addo tamen eos verba Pauli supra adducta legisse, et intellexisse aliter ac nos ; nam ubi nos legimus, *Nunc autem manent fides, spes, et charitas*, etc., ipsi non legebant *nunc*, quia vox

Digitized by Google

Græca indifferens erat ad significandum *Atqui*, et ideo intellexerunt, Paulum loqui de perseverantia absoluta et perpetua fidei et spei, et ejus auctoritate dixerunt, permanere in patria, sicut et charitatem, ut notavit Photius supra adductus. Retenta ergo vulgata lectione eorum verborum, ex iis potius colligitur, solam charitatem in patria manere, ut ex iis verbis colligunt communiter Patres, et theologi. Alias objectiones levioris momenti videre poteris apud Lorcam disp. XV.

38 Qualis sit oppositio fidei cum beatitudine.

Tertia difficultas est, qualis sit hæc oppositio fidei cum certitudine an scilicet sit oppositio physica, et ex natura rei, an alterius generis. Potest autem fieri triplex comparatio. Prima actuum visionis, et fidei inter se. Secunda habituum luminis gloriæ et fidei inter se. Tertia actus visionis cum habitu fidei, vel actus fidei cum habitu luminis gloriæ. Comparando itaque visionem claram Dei cum actu fidei, si uterque actus versetur circa idem objectum, jam diximus supra disp. II, sect. II, repugnare ex natura rei, quod intellectus videntis clare Deum utatur medio fidei ad idem objectum credendum. Ubi etiam advertimus, non repugnare divinitus, quod detur actus fidei pro priori naturæ, et pro signo posteriori detur a Deo visio clara sui in præmium: esset tamen contra naturam entium supernaturalium, quod id fieret: quia visio clara Dei non debet juxta rerum naturam dari nisi ad beatitudinem : beatitudo autem affert secum carentiam totius mali; tunc vero fuisset simul in eodem instanti malum obscuritatis cum visione Dei, et per consequens non esset eo instanti homo plene, et undequaque beatus : vide quæ diximus loco cit. Si vero visio Dei, et fides actualis versentur circa objecta diversa, non invenitur eadem repugnantia physica immediata, cum non repugnent propter ipsa objecta, sed solum propter statum beatificum, cum quo non stat imperfectio, et malum obscuritatis etiam circa aliud objectum, ut supra diximus. An vero hæc vocanda sit repugnantia ex natura rei, et physica, constabit ex mox dicendis de repugnantia inter habitus.

39 Secunda ergo comparatio fit unius habitus cum alio nempe luminis gloriæ cum habitu fidei, quam aliqui nolunt esse physicam, seu ex natura rei : ita Suar. in præs. disp. VII, sect. V, n. 5, et Hurt. disp. XXIX, § 11, et disp. LIX, § 16, quia licet actus visionis, et fidei pugnent inter se physice, et ex natura rei, habitus tamen seu principia actuum contrariorum non pugnant inter se : nam principia currendi, et sedendi sunt simul, licet cursus, et cessio pugnent inter se : imo una et eadem potentia potest esse principium actuum contrariorum, ut voluntas est principium amoris, et odii. Repugnantia ergo visionis cum fide non arguit repugnantiam inter habitus, qui sunt principia horum actuum.

Alii tamen agnoscunt repugnantiam physicam inter hos habitus : ita Capreolus, et alii Thomistæ, quos affert Suar. d. n. 5, et Turrian. disp. XXI, dub. I. Quæ sententia in aliquo sensu vera mihi videtur : oportet enim explicare voces, et quid intelligatur per repugnantiam, seu incompossibilitatem physicam, et ex natura rei. Potest namque hoc nomine intelligi imprimis repugnantia, qua una forma, si aliam invenit, potest eam expellere, ut calor expellit frigus, et e contra, et loquendo de hoc genere repugnantiæ, fatemur non reperiri saltem mutuam inter habitum fidei, et luminis gloriæ : nam licet lumen gloriæ adveniens, sicut ex natura sua exigit concursum ad actum visionis, et quod subjectum constituatur in statu plene beatifico, ita consequenter exigat expulsionem totius mali, atque adeo totius obscuritatis, ex quo fit consequenter, quod habitus fidei expellendus sit, cessante omnino ratione eum conservandi, quæ erat exigentia, qua gratia habitualis eum habitum, et ejus conservationem exigebat, ad eliciendos actus fidei : cæterum e contra habitus fidei superveniens homini beato non haberet vim expellendi lumen gloriæ. Nam licet ipse habitus fidei non exigat infundi, vel conservari in homine beato, non tamen exigit, quod auferatur visio Dei a subjecto ut ipse conservetur, nec ipsi habitui fidei infertur violentia, ut ita dicam, conservato lumine gloriæ in ejus præsentia, sed lumini potius infertur violentia quasi mediata habitu fidei conservato; quia fit mediate contra ejus exigentiam, qua exigit negationem perpetuam actus fidei, quæ negatio perpetua exigit, quod non conservetur amplius frustra habitus fidei cessante ejus fine. Pugnat ergo saltem mediate lumen gloriæ cum habitu fidei, quem lumen adveniens expellit ex natura rei : non autem pugnat habitus fidei sic cum lumine gloriæ, quod nec mediate nec immediate expellit. Sicut quando in tri-

Digitized by Google

assensum evi…
Ecclesiam no…
ejusmodi leg…
constaret ill…
Ecclesia do…

35 An maneat in Beatis habitus fidei infusæ quem in statu viæ habuerunt.

Secunda…
tos est, an…
fusæ, qu…
disp. XX…
rand. in…
esse co…
que id…
posse…
pars…
affir…
ut f…
add…
co…
eti…

…potest, quia visio Dei clara non potest con-
naturaliter dari, nisi habenti lumen gloriæ,
quod exigit, ut vidimus, expulsionem ob-
scuritatis, et fidei, et ipsius habitus fidei

ıo ipsa Dei potest connaturaliter n habitu fidei, quia vel fiet visio mine gloriæ, in quo jam violatur ralis visionis, ut fiat ab habitu, mine gloriæ, et tunc debuisset ntiam ipsius luminis expelli ha- ut vidimus : nam lumen gloriæ, bitus, exigit ex se permanentiam ı, et per consequens expulsionem lei, ne maneat perpetuo otiosus. octrinæ objicit Suar. disp. VII, uod in Apostolo Paulo, si vidit, ut olunt, essentiam divinam in raptu, o illo tempore non amisit, sed re- ıbitum fidei : non ergo repugnat fidei cum visione actuali Dei ex na- , et physice loquendo. Ad hoc tamen ıetur facile ex dictis, conjunctionem ısionis cum habitu fidei non fuisse uralem, sed contra leges connatura- are ex ea non arguitur, quod non sit possibilitas physica, et ex natura rei illa duo. Nam vel visio Dei posita fuit umine gloriæ vel cum illo. Et quidem .o illa Dei Paulo in raptu concedatur, quenter deberet dici factam fuisse sine .u luminis gloriæ, sed per auxilium ac- : transiens intrinsecum, vel extrinse- , sicut de facto quoties peccator in statu ati elicit actum supernaturalem attri- .is, vel alterius virtutis moralis, non in- ditur ei habitus ad eum actum elicien- n, sed datur auxilium transiens supplens o habitus, ut suppono. Ergo eodem modo nendum fuit in Paulo auxilium actuale ınsiens supplens loco luminis habitualis ın vero ipsum lumen gloriæ habituale, ıod cum ex se exigat permanentiam, non osset postea sine nova violentia destrui, t auferri. Constat autem, jam eo ipso vio- atas fuisse leges connaturalitatis ponendo visionem sine habitu luminis gloriæ, et per consequens non fuisse conjunctam visionem cum habitu fidei sine dispensatione in ali- qua repugnantia ex natura rei. Si vero velis, datum fuisse eo tempore Paulo in raptu lumen gloriæ, quale est in Beatis : tunc jam clarius apparet dispensatio facta in repugnantia connaturali : si quidem ha- bitus ille luminis gloriæ ex natura sua exi- gebat perpetuitatem, et per consequens sta- tum beatitudinis perfectæ in subjecto illo ; atque adeo expulsionem habitus fidei, qui statui beatifico repugnat. Utroque ergo modo conjunctio illa visionis cum habitu fidei supponit dispensationem factam in ali- qua repugnantia connaturali.

Quarta difficultas principalis est, an sal- tem maneat in beatis habitus piæ affectionis infusus pertinens ad voluntatem. Negant manere Turrian. disp. XLIII, dub. IV, § *De peculiari habitu*, Coninch disp. XVII, n. 43, et Granado tr. XIII, sect. I, n. 4. Affirmant alii, Suar. disp. VII, sect. V, n. 4, et antea id dixerat de Christo I to. in III p. q. VII, art. 3, et Hurt. in præs. disp. XXIX, sect. II, § 11, in fin. et disp. LIX, sect. IV, § 17, ubi tamen hoc limitare videtur ad eos, qui fidem habuerunt, et eam exercuerunt, in quibus potest in patria esse actus, quo gaudeant de assensu fidei olim habito. Quæ limitatio non video, quorsum addita ab eo sit, cum statim concedat, fuisse in Christo pias affec- tiones ad amorem strictum suæ fidei, ut possibilis, et ad actus conditionatos. 45 An saltem maneat in Beatis ha- bitus piæ affectionis infusus.

Mihi magis placet hæc secunda sententia juxta ea, quæ dixi disp. XVI, *de Incarnat.*, sect. VII, et disp. VI, *de Pœnit.* Quia ut ibi dixi, non debet auferri aliquis habitus in- fusus ex eo, quod jam non possit amplius elicere aliquem actum, quem antea poterat, si tamen potest alios elicere, sicut nec vo- luntas aufertur ex eo, quod in sene non possit jam elicere gaudium de pueritia præ- senti, quem poterat elicere in pueritia. Quamvis ergo habitus piæ affectionis in pa- tria non possit habere imperium efficax as- sensus fidei, non debet ideo destrui, cum adhuc possit elicere gaudium de assensu fi- dei olim habito, quem actum gaudii in via suppono elici ab eodem habitu piæ affectio- nis : ad eumdem enim habitum spectat velle bonum, et gaudere de illo propter idem mo- tivum ; non ergo manebit frustra ille habitus in Beatis, cum adhuc possit elicere aliquos actus sibi proprios. Adde posse ibi elici ac- tum illum, qui vocari solet affectus amoris, prout distinguitur a desiderio, gaudio, vel imperio efficaci, ad quem actum sufficit co- gnitio de possibilitate objecti secundum se, licet per accidens in his circumstantiis non sit possibile, de quo alibi, quem affectum erga fidei assensum possunt Beati habere, licet non possint illum assensum sibi effica- citer imperare. Denique possunt Beati ha- bere affectus illos conditionatos credendi, si possibilis esset illis fides obscura ; qui affec- tus ab eodem habitu elici possunt in via, quare idem habitus deservire potest in pa- tria ad eos eliciendos.

Digitized by Google

bus pueris conservabatur frigus in præsentia vehementissimi ignis, tunc violentia inferebatur igni, non expulso frigore, ad quod expellendum ignis habebat efficacissimam virtutem; ipsi tamen frigori nulla inferebatur vis non extincto igne, quia nullam habebat vim ad illum extinguendum : ignis enim vehemens pugnabat cum frigore illo modico; frigus autem modicum non poterat pugnare cum vehementissimo igne : ita se haberent lumen gloriæ, et habitus fidei.

40 Aliter tamen intelligi potest vox *repugnantiæ*, seu incompossibilitatis physicæ, et ex natura rei, quatenus solum significat impossibilitatem existendi simul, undecumque proveniat illa impossibilitas; talem tamen impossibilitatem, ut non possint simul conjungi, nisi fiat contra aliquam exigentiam naturalem, seu legem aliquam, quam Deus connaturaliter operando, et juxta rerum naturam observare deberet. Ejusmodi autem repugnantia, et incompossibilitas reperitur procul dubio inter habitum fidei, et luminis gloriæ. Nam, ut constat ex dictis, lumen gloriæ ex natura sua exigit permanentiam et perpetuitatem, et statum beatitudinis completæ in subjecto, et per consequens exigit in futurum carentiam totius obscuritatis et fidei actualis : unde rursus sequitur connaturaliter, quod habitus fidei non conservetur, quia natura passionum, qualis est habitus fidei, hæc est, ut nec dentur, nec conserventur, nisi ab essentia, vel ad ejus exigentiam; cum ergo gratia, existente lumine gloriæ et scientia infusa clara, non amplius exigat ad suas operationes habitum fidei, quippe qui ad nullum jam deservire potest : consequens est, ut si habitus fidei conservetur, id non fiat secundum, sed contra leges connaturales, quas Deus connaturaliter operando servare deberet; datur repugnantia ex natura rei, et incompossibilitas inter hos duos habitus, hoc est repugnantia, et incompossibilitas, ut servatis legibus connaturalibus, uterque ille habitus simul conjungatur.

41 Nec obstat huic doctrinæ argumentum supra adductum ex Hurtado et aliis, quod oppositio inter actus non refundit oppositionem inter eorum principia. Fatemur enim, non argui bene universaliter loquendo, principia esse inter se opposita ex eo, quod actus sint oppositi; sed neque semper sunt compossibilia : nam peccatum, et visio Dei repugnant inter se, et potentia etiam proxima peccandi repugnat cum lumine gloriæ, et cum beatitudine, ut constat. Sicut etiam repugnat eadem peccabilitas, seu potentia peccandi cum unione hypostatica, non minus quam peccatum actuale. Quando ergo est specialis ratio, ut principia etiam repugnent inter se, non arguitur compossibilitas principiorum ex eo, quod aliquando principia alia actuum oppositorum possint reperiri simul conjuncta in eodem subjecto. In nostro autem casu ostendimus, non solum inter actus visionis et fidei, sed etiam inter habitus eorum reperiri incompossibilitatem ex natura rei, ex eo, quod eorum conjunctio fieri non potest, nisi fiat contra aliquas leges, quas Deus connaturaliter operando deberet observare, quod sufficit ad astruendam repugnantiam ex natura rei in aliquo vero sensu, ut vidimus.

Unde jam explicari potest tertia comparatio inter actum fidei, et habitum luminis gloriæ, vel inter actum visionis, et habitum fidei. Constat enim ex dictis, illam esse oppositionem physicam, et ex natura rei in aliquo vero sensu. Nam imprimis lumen gloriæ pugnare videtur physice saltem mediate cum actu fidei, quatenus habet vim saltem mediatam eum expellendi, quia exigit visionem et statum beatificum, cum quo stare non potest actus obscurus fidei : exigit etiam, ut expellatur habitus fidei, ut vidimus, sine quo non potest connaturaliter elici actus fidei : ergo saltem mediate expellit, et impedit connaturaliter actum fidei. Rursus actus fidei, licet non habeat vim expellendi lumen gloriæ, non tamen potest esse cum illo, nisi id fiat contra aliquas leges connaturales, nempe non posito statu plene beatifico in subjecto, qualem habitus luminis gloriæ exigebat, et conservato habitu fidei, qui connaturaliter expelli debuisset, posito lumine gloriæ, vel certe posito actu fidei sine habitu fidei, in quo etiam fieret contra legas debitas actuum supernaturalium : semper ergo reperitur aliqua incompossibilitas ex natura rei inter lumen gloriæ, et actum fidei. 42

Eodem etiam modo reperitur similis repugnantia ex natura rei inter habitum fidei, et visionem Dei; ut fatetur Turrian. d. disp. XI, dub. I, § *Solum posset*. Ratio esse potest, quia visio Dei clara non potest connaturaliter dari, nisi habenti lumen gloriæ, quod exigit, ut vidimus, expulsionem obscuritatis, et fidei, et ipsius habitus fidei 43

ergo nec visio ipsa Dei potest connaturaliter conjungi cum habitu fidei, quia vel fiet visio tunc sine lumine gloriæ, in quo jam violatur lex connaturalis visionis, ut fiat ab habitu, vel fit a lumine gloriæ, et tunc debuisset juxta exigentiam ipsius luminis expelli habitus fidei, ut vidimus : nam lumen gloriæ, cum sit habitus, exigit ex se permanentiam perpetuam, et per consequens expulsionem habitus fidei, ne maneat perpetuo otiosus.

44 Huic doctrinæ objicit Suar. disp. VII, sect. v, quod in Apostolo Paulo, si vidit, ut aliquid volunt, essentiam divinam in raptu, adhuc pro illo tempore non amisit, sed retinuit habitum fidei : non ergo repugnat habitus fidei cum visione actuali Dei ex natura rei, et physice loquendo. Ad hoc tamen respondetur facile ex dictis, conjunctionem illam visionis cum habitu fidei non fuisse connaturalem, sed contra leges connaturales, quare ex ea non arguitur, quod non sit incompossibilitas physica, et ex natura rei inter illa duo. Nam vel visio Dei posita fuit sine lumine gloriæ vel cum illo. Et quidem si visio illa Dei Paulo in raptu concedatur, consequenter deberet dici factam fuisse sine habitu luminis gloriæ, sed per auxilium actuale transiens intrinsecum, vel extrinsecum, sicut de facto quoties peccator in statu peccati elicit actum supernaturalem attritionis, vel alterius virtutis moralis, non infunditur ei habitus ad eum actum eliciendum, sed datur auxilium transiens supplens loco habitus, ut suppono. Ergo eodem modo ponendum fuit in Paulo auxilium actuale transiens supplens loco luminis habitualis non vero ipsum lumen gloriæ habituale, quod cum ex se exigat permanentiam, non posset postea sine nova violentia destrui, et auferri. Constat autem, jam eo ipso violatas fuisse leges connaturalitatis ponendo visionem sine habitu luminis gloriæ, et per consequens non fuisse conjunctam visionem cum habitu fidei sine dispensatione in aliqua repugnantia ex natura rei. Si vero velis, datum fuisse eo tempore Paulo in raptu lumen gloriæ, quale est in Beatis : tunc jam clarius apparet dispensatio facta in repugnantia connaturali : si quidem habitus ille luminis gloriæ ex natura sua exigebat perpetuitatem, et per consequens statum beatitudinis perfectæ in subjecto illo ; atque adeo expulsionem habitus fidei, qui statui beatifico repugnat. Utroque ergo modo conjunctio illa visionis cum habitu fidei supponit dispensationem factam in aliqua repugnantia connaturali.

Quarta difficultas principalis est, an saltem maneat in beatis habitus piæ affectionis infusus pertinens ad voluntatem. Negant manere Turrian. disp. XLIII, dub. IV, § *De peculiari habitu*, Coninch disp. XVII, n. 43, et Granado tr. XIII, sect. I, n. 4. Affirmant alii, Suar. disp. VII, sect. v, n. 4, et antea id dixerat de Christo I to. in III p. q. VII, art. 3, et Hurt. in præs. disp. XXIX, sect. II, § 11, in fin. et disp. LIX, sect. IV, § 17, ubi tamen hoc limitare videtur ad eos, qui fidem habuerunt, et eam exercuerunt, in quibus potest in patria esse actus, quo gaudeant de assensu fidei olim habito. Quæ limitatio non video, quorsum addita ab eo sit, cum statim concedat, fuisse in Christo pias affectiones ad amorem strictum suæ fidei, ut possibilis, et ad actus conditionatos. 45 An saltem maneat in Beatis habitus piæ affectionis infusus.

Mihi magis placet hæc secunda sententia juxta ea, quæ dixi disp. XVI, *de Incarnat.*, sect. VII, et disp. VI, *de Pœnit.* Quia ut ibi dixi, non debet auferri aliquis habitus infusus ex eo, quod jam non possit amplius elicere aliquem actum, quem antea poterat, si tamen potest alios elicere, sicut nec voluntas aufertur ex eo, quod in sene non possit jam elicere gaudium de pueritia præsenti, quem poterat elicere in pueritia. Quamvis ergo habitus piæ affectionis in patria non possit habere imperium efficax assensus fidei, non debet ideo destrui, cum adhuc possit elicere gaudium de assensu fidei olim habito, quem actum gaudii in via suppono elici ab eodem habitu piæ affectionis : ad eumdem enim habitum spectat velle bonum, et gaudere de illo propter idem motivum ; non ergo manebit frustra ille habitus in Beatis, cum adhuc possit elicere aliquos actus sibi proprios. Adde posse ibi elici actum illum, qui vocari solet affectus amoris, prout distinguitur a desiderio, gaudio, vel imperio efficaci, ad quem actum sufficit cognitio de possibilitate objecti secundum se, licet per accidens in his circumstantiis non sit possibile, de quo alibi, quem affectum erga fidei assensum possunt Beati habere, licet non possint illum assensum sibi efficaciter imperare. Denique possunt Beati habere affectus illos conditionatos credendi, si possibilis esset illis fides obscura ; qui affectus ab eodem habitu elici possunt in via, quare idem habitus deservire potest in patria ad eos eliciendos.

Digitized by Google

46 Nec satisfacit, quod Granado loco supra cit. respondet, complacentiam illam, quam Beatus habere potest circa honestatem credendi, elici ab habitu charitatis. Hoc, inquam non satisfacit, quia non loquimur de affectu erga fidem, quatenus præcise fides placet Deo quem Beatus diligit, qui affectus elici potest a charitate, sed sermo est de affectu erga honestatem credendi propter ipsam honestatem fidei propriam, quem affectum potest etiam Beatus habere, sicut affici potest erga honestatem propriam misericordiæ, justitiæ, religionis, et aliarum virtutum : nam sicut honestas alterius virtutis est amabilis a Beato propter se ipsam, cur etiam honestas fidei propria, quæ major est, non erit amabilis a Beato propter se ipsam, sed solum, quia placet Deo? Hoc certe absque fundamento dicitur : si autem amatur propter se ipsam; non amatur præcise ex charitate erga Deum, tunc enim non movet ultimo honestas fidei, sed bonitas Dei, cui placet fidei honestas; debet ergo poni habitus specialis præter charitatem ad affectum supernaturalem erga honestatem propriam fidei propter ipsam.

47 Habitus piæ affectionis in quibus maneat.

Unde infero, hunc habitum piæ affectionis non manere solum in iis, qui in via actus fidei exercuerunt, sed etiam in aliis omnibus, quales sunt infantes, qui in baptismo, vel aliter ante adventum Christi justificati habitus infusos susceperunt. Nam licet ii de facto non possint gaudere de honestate fidei a se exercitæ, possunt tamen habere alios actus supra enumeratos circa eamdem honestatem fidei, qui eliciuntur ab eodem habitu. Deinde, quod eum actum gaudii de fide a se exercita habere non possint, est per accidens, nec id provenit ex aliqua impotentia intrinseca, cum per se loquendo, et quantum est ex intrinsecis subjecto, potuisset eadem anima habere eum actum gaudii, quia potuisset ante beatitudinem habere actum fidei, si ad ætatem adultam pervenisset, prout pervenire potuit, quæ possibilitas intrinseca sufficit, ut non negetur habitus, ut diximus d. disp. VI, *de Pœnit.*, ubi propter eamdem rationem concessimus in Christo, et in Beatis, qui nunquam peccaverunt, habitum infusum pœnitentiæ.

De Animabus purgatorii.

Restat dubium de animabus purgatorii, an in illis maneat habitus, et actus fidei. Hurt. disp. LIX, n. 11, magis inclinat ad id negandum : habent enim illæ animæ scientiam infusam clariorem, qua cognoscunt, quibus suffragiis, et a quibus juvantur, et gradum gloriæ sibi a Deo destinatum, gratiam, in qua sunt, amicitiam supernaturalem SS. Angelorum erga illas. Addit sententiam judicis, et rectitudinem illius notam illis esse per revelationem sibi evidenter notam, quæ non potest generare fidem proprie, et stricte acceptam, de qua nunc loquimur. Alii tamen communiter dicunt in iis manere fidem. Ita Suar. in præs. disp. VI, sect. XCI, n. 4, et to. IV, in III p. disp. XLVII, sect. III, Coninch disp. XVII, dub. IV, n. 44, Malder in præs. q. V, art. 2, dub. III, et alii communiter: quia cum nondum Deum clare videant, adhuc vere peregrinantur a Deo, et consequenter ambulant per fidem, ut supponere videtur Paulus II *ad Cor.* V, ubi dicit, nos hic peregrinari a Domino, quia per fidem ambulamus et non per speciem, id est non per claram Dei visionem, cum ergo animæ illæ nondum habeant claram Dei visionem, debent ambulare per fidem. 48 An in animabus Purgatorii maneat habitus et actus fidei.

49 Ab hac secunda, et communi sententia nihil est quod nos discedere cogat : nihil enim est in his animabus, quod cum actu, vel habitu fidei repugnet. Nam licet ex creaturis possint evidenter cognoscere Deum earum creatorem : hæc tamen cognitio non est incompossibilis cum fide de eodem objecto, ut constat in Angelis, qui in statu viæ perfectius cognoscebant Deum, et adhuc habere potuerunt fidem. Adde, multa esse credibilia de Deo, quæ ex creaturis naturali virtute non cognoscuntur, ut Trinitas, et alia etiam plura de creaturis creduntur per fidem, quæ ratione naturali non possent deprehendi, ut unio hypostatica, resurrectio futura, judicium universale, et alia innumera. Denique non repugnat statui harum animarum revelatio obscura, in qua fides stricta fundari possit, cum ille non sit status beatificus excludens omnes defectus, et angores, sed status potius tenebrosus plenusque sollicitudine, et anxietate, quamvis cum certitudine propriæ salutis. Quamvis autem circa aliqua fortasse objecta habeant revelationem sibi evidentem notam, et quæ non possit fundare fidem propriam, et obscuram; sufficit tamen, si ejusmodi revelationem ita claram non habeant circa omnia objecta, ut debeat retineri habitus fidei, qui non erit

Digitized by Google

omnino otiosus. Nec etiam video fundamentum ad dicendum, quod semper, vel frequentius revelationes constent ita evidenter physica evidentia iis animabus, ut non sit necessaria voluntas ad eas credendas, licet ob impeccabilitatem, et confirmationem in bono, quam habent, non possint illas revelationes respuere, quoties proponuntur sufficienter, et ita ut obligent ad præstandam fidem iis quæ revelantur.

SECTIO IV.

An in hæretico, vel infideli habitus fidei remaneat.

50 Restat dicere de hæreticis, vel infidelibus, an in iis possit manere fides. Triplex autem potest esse quæstio. Prima an habitus infusus fidei possit manere cum habitu hæresis, vel infidelitatis. Secunda an idem habitus infusus manere possit cum hæresi, vel infidelitate actuali. Tertia an actus fidei divinæ supernaturalis possit elici ab habente actum hæresis, vel infidelitatis, de quibus singillatim dicendum erit. De duabus primis agemus hac sect. de tertia vero sect. seq.

n habitus infusus dei possit manere m habitu hæresis, l infidelitatis.

Quæstio prima facilis est in qua Bannes in præs. q. v, art. 3, § *Hæc sententia*, et alii, quos refert. Hurt. disp. VI, § 42, putant esse repugnantiam physicam inter habitum fidei, et habitum vitiosum erroris contra fidem : quia in universum ejusmodi repugnantia invenitur inter quoslibet habitus contrarios, quales hi sunt. Hanc tamen sententiam late, et bene impugnat idem Hurt. d. sect. I, a principio usque ad § 42, et breviter impugnari potest primo quia dato, quod detur hæc contrarietas, et oppositio inter habitus naturales, id tamen erit, ne dentur simul in gradibus intensis, sicut inter calorem, et frigus; non tamen excludent se in gradibus remissis, ut constat experientia; nam qui habet habitum intensum temperantiæ, non perdit totum habitum per unum, vel duos actus remissos intemperantiæ, licet per eos incipiat acquirere aliquam facilitatem ad similes actus : ergo ex hoc capite non repugnant simul habitus fidei, et infidelitatis saltem in gradibus remissis.

51 Secundo experientia ostendit, si aliquis post diuturnam hæresim, et habitum vitiosum intensum convertatur ad fidem, non semper perdere totaliter inclinationem et propensionem antiquam ad hæresim; imo ideo infideles denuo ad fidem conversi, non facile ad ordines, vel alia ecclesiastica munera statim admittuntur, quia de eorum perseverantia timetur propter propensionem, et habitum nondum omnino abolitum : non ergo repugnat habitus fidei cum perseverantia prioris habitus erronei vitiosi.

Tertio quicquid esset de habitibus acquisitis et naturalibus, non est tamen eadem oppositio inter habitus infusos, et acquisitos : nam habitus infusi, ut suppono, et probat late Hurt. ubi sup. § 20 et seqq. non dant facilitatem, sed potentiam simpliciter, ut constat in puero baptizato in infantia, et nutrito in silvis sine fidei notitia, qui licet quamdiu non peccat contra fidem sibi propositam; retineat habitum fidei sibi in baptismo infusum: non tamen ideo, quando ei fides jam adulto proponitur, experitur majorem facilitatem ad fidem amplectendam, quam alius non baptizatus. Constat etiam hoc ipsum in peccatore, qui cum attritione in sacramento pœnitentiæ justificatur, et accipit omnes virtutes infusas, et tamen adhuc experitur difficultatem ad opera virtutis. Justus etiam, quia habet habitus omnes infusos, et aliquando valde intensos, experitur sæpe magnam difficultatem in relinquendo ludo v. g. venialiter malo, ergo virtus infusa non dabat facilitatem, sed potentiam ad actum honestum contrarium. Denique in peccatore supplet Deus per auxi- 52
lium actuale extrinsecum, vel intrinsecum, quod præstare debebat habitus infusus, si fuisset, et tamen auxilium non dat facilitatem, sed potentiam ad actum supernaturalem honestum, ergo nec habitus infusus dat ejusmodi facilitatem. Unde sumitur jam argumentum pro conclusione : quia nulla est repugnantia inter potentiam ad unum actum, et inclinationem ac propensionem ad actum contrarium, ut constat in eo, qui cum repugnantia operatur bonum : ergo habitus fidei, qui dat potentiam ad assensum, non est impossibilis cum habitu acquisito erroris, qui dat facilitatem et propensionem ad dissensum.

Hoc autem a fortiori, et clarius procedit in sententia, quam ut probabiliorem sæpe supposui, quæ docet ejusmodi habitus acquisitos non esse alias qualitates superadditas, præter species intensas, et bene coordinatas ac dispositas ad repræsentanda motiva, quibus inclinamus ad hos, vel illos actus.

Digitized by Google

Nam ejusmodi species, quas hæreticus habebat, procul dubio non corrumpuntur per ejus conversionem ad fidem, sicut neque e contra per hæresim advenientem corrumpuntur species, quas in statu fidelitatis acquisierat : manent ergo iidem habitus acquisiti, qui ab iis speciebus non distinguuntur etiam adveniente habitu infuso fidei, qui cum iis speciebus non repugnat, sed ad summum cum earum usu depravato, ut videbimus.

53 An habitus infusus fidei possit manere cum hæresi, vel infidelitate actuali.

Sequitur ergo secunda quæstio de repugnantia habitus fidei infusæ cum actuali hæresi, vel infidelitate, in quo puncto Durand. in III, dist. XXIII, q. XXIX, docuit, posse manere habitum fidei in hæretico, vel infideli, qui licet unum articulum neget, potest alios credere fide divina, et de facto credit. Quam sententiam alii omnes Theologi rejiciunt cum Magistro d. dist. XXIII, et S. Th. hac q. V, art. 3. Scotus d. dist. XXIII, Suar. in præsenti disp. VII, sect. IV, n. 2, et lib. XI *de Gratia*, c. VI et VII, qui alios refert, et affert etiam loca Augustini, Ambrosii, Leonis, Tertull. Cypriani, et aliorum pro hac veritate. Et quidem in genere loquendo, non potest catholice defendi, quod fides amitti non possit : id enim constat aperte ex Scriptura passim. I *Joan.* II, 19, de hæreticis dicitur : *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis*; *nam si ex nobis essent, permansissent utique nobiscum. Act.* XX, 30. *Ex vobis ipsis exurgent viri loquentes perversa, ut abducunt discipulos post se. Luc.* VIII, 13, dicitur *esse quosdam, qui ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt.* I *ad Tim.* I, 6, de aliquibus etiam dicitur, quod a *corde puro, conscientia bono, et fide non ficta aberrantes conversi sunt in vaniloquium :* et infra dicitur, quod bonam conscientiam *repellentes circa fidem naufragaverant :* ex quibus, et aliis multis locis probatur clare contra Calvinum, et alios hæreticos modernos, veram fidem, postquam habita est, esse amissibilem, et de facto amitti : quod etiam experientia manifestissima constat, ut cum aliis probat Suar. d. c. VI, denique veritas hæc definita videtur in Trid. ses. VI, c. XV, his verbis : « Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti. »

Vera fides postquam habita est amissibilis est.

Hæc veritas definita in Trident.

Hoc ergo posito, in quo omnes conveniunt, difficultas prima est, an hæc doctrina Tridentini intelligenda omnino sit de amissione, et expulsione ipsius habitus fidei. Aliqui enim volunt, verba Concilii imprimis non cogere, quia postea in canonibus non posita fuit a Concilio pars illa affirmans fidem amitti peccato infidelitatis, sed solum pars negans amitti quocumque peccato mortali, ut constat ex canone 28. Hoc tamen effugium refellit bene Suar. in præsenti d. sect. IV, n. 3, quia doctrina etiam in illis capitibus tradita non minus ad fidem pertinet, quam doctrina Canonum, ut constat ex c. XVI. ubi de tota illa doctrina subditur. « Post hanc catholicam de justificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter, firmiterque receperit, justificari non poterit, placuit, etc. »

An hæc doctrina Trident. intelligenda omnino sit de amissione, et expulsione ipsius habitus fidei.

Alii etiam eam Tridentini definitionem debilitant, teste Suar. d. n. 3, quia in prædictis verbis Concilium non directe, sed quasi obiter, et per parenthesim dixit, fidem peccato infidelitatis amitti. Quam responsionem impugnat Hurtado disp. LIX, § 25, probans, id directe dictum fuisse a Patribus concilii, et non in probationem alterius dogmatis. Suarez tamen ibi fatetur, ideo non esse de fide, sufficere vero, ut sine errore negari non possit, præsertim cum consensus etiam sanctorum Patrum accedat.

Apparentius respondet P. Vasq. 1, 2, 55
disp. XCI, c. IV, dicens, verba illa Concilii non esse necessario intelligenda de habitu fidei infuso : quamvis enim ipse probabilius putet habitum infusum expelli, dicit tamen non esse certum de fide, quod dentur tales habitus, atque ideo verba Concilii verificanda fuisse, etiamsi habitus illi non darentur, verificarentur autem de ipso statu fidelitatis, qui per infidelitatis peccatum deperditur, et non per alia quælibet peccata.

Hanc responsionem impugnat late Suar. d. lib. XI *de Grat.*, c. VII, n. 9 et seqq. et mihi etiam omnibus pensatis non placet. Primo, quia Concilium ibi de eadem fide loquitur de qua dixerat c. VII, infundi in ipsa justificatione, et interiori renovatione hominis, quod probat Hurtado ubi supra § 24 ex verbis illis : *quamvis non amittatur fides accepta.* Sic enim legit ipse verba Concilii, et ex illis arguit sermonem esse de fide ipsa, quam c. VII dictum fuerat infusam accipi in justificatione. Sed ego nescio, ubi lectionem illam in textu Concilii invenerit, nisi fortasse in editionem aliquam mendo-

Digitized by Google

sam inciderit : nam verba Concilii sunt; « quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti, » non dicit, *fides accepta*, sed *fides*, et postea : *acceptam justificationis gratiam*. Ipse autem totum textum aliter transmutatum recitaverat § 23, et postea ex illo falso textu iterum recitato, et ponderato arguit n. 24.

56 Retenta tamen vera, et legitima littera Concilii, probari potest sermonem ibi esse de fide habituali : nam de eadem prorsus fide dicit amitti peccato infidelitatis, et non amitti aliis peccatis : fides autem de qua definit non amitti aliis peccatis, non potuit intelligi fides actualis, nam juxta juris regulam, nemo potest amittere id, quod non habet, contingit autem sæpe aliquem peccare mortaliter, qui nec proxime antea exercebat actum fidei; non ergo amittit per peccatum fidem actualem, nec hæc permanet tunc, nec de hoc poterat esse controversia, nec necesse erat, quod Concilium definiret his peccatis non expelli fidem actualem, nec verum erat illam remanere, sed sermo erat de aliqua fide perseverante, quando fiunt alia peccata, quam definiunt non amitti, sed adhuc permanere, et hæc cum non sit actualis non potest esse nisi habitualis. Nomine autem *fidei habitualis* non poterat ibi intelligi solus moralis status fidelitatis resultans ex fide actuali præterita non retractata. Nam hic status non est aliud per te, nisi fides actualis præterita non retractata, nec revocata per contrarium actum : quare dicere, quod peccato infidelitatis fides amittitur, nihil aliud est quam dicere, per actum infidelitatis fidem negari : quod quidem non erat dogma definitione dignum : cum enim essentia infidelitatis sit negare fidem, dicere, quod infidelitate fides negatur, esset dicere, quod infidelitas est infidelitas. Plus ergo dixit Concilium, et de alia fide loquitur, quando dixit, fidem amitti, nempe de fide habituali, seu de habitu fidei, qui eo peccato deperditur, de quo nimirum habitu dixit retineri positis aliis peccatis. Neque enim voluit solum retineri statum fidelitatis, hoc est, non esse negatam fidem præteritam : quia hoc non esset aliud, quam dicere, quod peccata distincta ab infidelitate non sunt peccata infidelitatis, quæ certe esset propositio identica : si enim sunt distincta ab infidelitate, non sunt infidelitas, atque ideo non continent negationem fidei præteritæ, nam qui fidem præteritam negat, eo ipso committit peccatum infidelitatis. Loquitur ergo de retentione fidei habitualis, quæ sit distincta a negatione retractationis fidei : et per consequens, cum de eadem fide dicat retineri post alia peccata, et amitti peccato infidelitatis, in neutro casu loquitur de mero statu morali fidelitatis, sed in utroque loquitur de habitu fidei, qui in justificatione fuerat infusus.

Quod rursus probatur secundo ex verbis ejusdem Trid. can. 28, quibus doctrinam traditam illo cap. XV, declarat, dicens : « Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse Christianum; anathema sit. » In quibus verbis eodem modo de charitate loquitur, ac de fide, quare, vel utraque debet intelligi actualis, vel utraque habitualis. Non potest autem sermo esse ibi de charitate solum actuali; nam sermo ibi est de fide non viva; fides autem sine charitate actuali potest esse viva in eo, qui cum sola attritione in sacramento justificatur; debet ergo intelligi de charitate habituali, hoc est, de habitu charitatis : neque enim intelligi potest de statu morali amicitiæ seu delectationis non retractatæ : quia neque ejusmodi status reperitur in eo, qui nunquam habuit actum dilectionis, sed per solam attritionem in baptismo fuit justificatus, vel si baptizatus fuit in infantia, et postea adultus peccaret graviter peccato furti, postea in sacramento cum attritione justificatur, in quo fides reperitur viva sine illo statu morali dilectionis actualis non retractatæ ; non manet tamen fides sine charitate, quia datur habitus charitatis; de quo ibi loquitur Concilium, et quem eodem *charitatis* nomine intellexerat, quando cap. VII, dixit, fidem, spem, et charitatem in justificatione infundi, ergo nomine *fidei* intelligit habitum, etiam, et non statum solum moralem : alioquin esset turpis æquivocatio in eisdem verbis, quæ doctrinam Concilii sine causa redderet obscurissimam. 57

Tertio argui potest ex Suarez dicto cap. VII, n. 10, quia si remaneret status fidelitatis, et auferretur habitus fidei, non posset dici simpliciter, et absolute non amitti fidem : ergo quando dicit Concilium, peccato infidelitatis amitti fidem non loquittur de morali illa denominatione fidelitatis, sed de ipso habitu, qui quando amittitur, vel re- 58

Digitized by Google

manet, dicitur simpliciter amitti, vel remanere fides. Antecedens probatur, quia quando justus peccat odio contra proximum, et amittit gratiam, et reliquos habitus infusos virtutum moralium, dicitur a theologis amittere castitatem, et alias virtutes, quarum habitus infusos amittit, quamvis non amittat denominationem moralem casti, v. g. quam ex actibus frequentibus castitatis non retractatis, nec interruptis adhuc retinet. Sufficit ergo habitum infusum amittere, et id requiritur ut dicatur virtutes amittere in sensu theologorum, in quo Concilium locutum est. Possumus autem hunc communem eorum verborum sensum confirmare ex Hieronymo præfat. *in lament. Hierem.* ubi de quolibet justo, qui gratiam peccato amisit, dicit : « non auri, et argenti metallo, sed virtutibus radiabat : ablata sunt hæc cuncta, nudata est domus Dei cunctis ornamentis suis, » quia nimirum habitus infusos perdidit, licet denominationem illam moralem quoad alias omnes virtutes, in quarum materia non peccavit, retinere possit. Et e contra, licet defectu operum, et exercitii homo justus aliquando non habeat denominationem illam moralem alicujus virtutis, dicitur tamen simpliciter, et absolute habere et retinere virtutem illam. Unde Augustinus tr. VIII, in I ep. *Joan.* parum a principio hortatur ad exercitium bonorum operum, ne virtutes, quæ interius sunt, maneant otiosæ. « Opera, inquit, misericordiæ, affectus charitatis, sanctitas pietatis, incorruptio castitatis, modestia sobrietatis, semper hæc tenenda sunt, quia intus sunt omnes hæ virtutes, quas nominavi. Quis autem sufficiet omnes numerare? quasi exercitus est imperatoris, qui sedet intus in mente tua ; quomodo enim imperator per exercitum suum facit, quod ei placet ; sic Dominus Jesus-Christus incipiens habitare in interiore homine nostro utitur istis virtutibus quasi ministris suis. » Ecce etiam absque exercitio actuum, et denominatione illa morali dicitur homo justus simpliciter habere virtutes omnes quamdiu habet earum habitus infusos : ergo his habitibus ablatis, dicitur illas virtutes amittere, quamvis non perdat exercitium operum, et denominationem moralem, quare verba Tridentini de amissione virtutis internæ in eodem sensu intelligenda sunt.

59 Denique idem sensus colligi potest ex toto contextu illius sessionis sextæ, in qua fides ponitur ut pars justificationis integralis, vel saltem ut complementum illius, et ideo cap. VII, ponuntur infundi fides, spes, et charitas cum remissione peccatorum, quod de habitibus debet intelligi, et postea cap. X, dum declaratur ipsius justificationis incrementum, ut constat ex titulo, dicitur, hoc justitiæ incrementum esse augmentum fidei, spei, et charitatis, quod Ecclesia a Deo petit ; quare ibi etiam sermo esse debet de habitu, nam augmentum justificationis debet esse inhærens, et permanens, sicut et justitia ipsa inhærens, et permanens esse debet. Cum ergo cap. XV, agatur de amissione justitiæ, et gratiæ acceptæ, et dicatur aliis peccatis præter infidelitatem amitti gratiam, non vero fidem, de eadem omnino fide habituali intelligi debet, quæ per justificationem, et ejus augmentum accepta fuerat ; non de statu fidelitatis, aut denominatione morali, quæ nullo modo est pars justificationis, vel ejus augmenti. Id vero, quod P. Vasquez supponebat de habitibus infusis, quod non sint certi ex fidei doctrina, jam impugnavimus supra disp. IX, sect. III.

Fundamentum Durandi contra amissionem habitus fidei erat, quia habitus non 60
destruuntur totaliter ab uno actu contrario : neque enim qui errat circa unam conclusionem philosophicam, amittit totum habitum philosophiæ circa omnes alias conclusiones philosophicas, ergo nec qui errat circa unum fidei articulum, debet amittere habitum fidei, cum possit adhuc alios articulos credere, circa quos non errat, prout de facto hæreticus errans circa eucharistiam credit Trinitatem, et Incarnationem. Posset hoc urgeri ex doctrina supra tradita, quod sicut habitus fidei non repugnat cum habitu erroris, ut diximus, ita nec debet repugnare cum actu : nam cum actu amoris Petri potest stare habitus odii erga eumdem, sicut cum voluntate currendi potest stare potentia, et inclinatio vehemens ad sedendum, ergo cum actu infidelitatis potest stare habitus fidei, qui non est aliud quam potentia infusa ad credendum. Respondetur, quidquid sit de habitibus acquisitis, et de aliis potentiis, in habitibus tamen infusis esse peculiarem repugnantiam, ut maneant cum peccatis oppositis. Quæ antem, et qualis sit hæc repugnantia, et unde proveniat, explicandum nunc est.

Secunda ergo difficultas circa hanc amissionem habitus fidei est, an adveniente peccato infidelitatis destruatur fidei habitus

Digitized by Google

...tis des- ...tur fidei ...abitus ...pter re- ...gnan- ...n physi- ...n quam ...et cum ...o pec- ...cato.

propter repugnantiam physicam, vel ex natura rei, quam habet cum illo peccato, an solum propter decretum aut legem Dei nolentis amplius habitum conservare, sive in pœnam, sive ob alium finem. Multi, et graves doctores agnoscunt repugnantiam physicam, Bannes, et Thomistæ alii in præsenti qu. v, art. 3, P. Vasquez 1, 2, disp. XCI, cap. IV, quem sequitur Turrianus disp. XLIV, dub. 2, et alii, quos affert, quibus favet S. Thom. dicto art 3.

Alii non agnoscunt repugnantiam physicam, sed solum dicunt expelli demeritorie, vel dispositive, quatenus aufertur dispositio necessaria ad conservationem fidei, vel ponitur dispositio contraria, atque adeo hanc totam repugnantiam volunt non esse physicam, seu ex natura rei, sed moralem. Ita Scotus, Gabr. et alii plures, quos affert et sequitur Suarez in præsenti disp. VII, sect. IV, nu. 5. et III tom. in III part. qu. LXIII, art. 5. §. *quartus sensus*, et lib. XI *de Gratia* cap. VII n. 11. Malderus, Lorca, et alii, quos affert, et sequitur Coninch in præsenti disp. XVIII, dub. IV. n. 35. Hurtado disp. LIX, sect. v. §. 23, et disp. LX, §. 56. addens id totum provenire ex sola Dei voluntate, qui ita statuit in pœnam hæresis voluntariæ.

62 Hac in re, suppositis nostris principiis, et doctrina superius tradita, vix potest remanere controversia, nisi de vocibus, et imprimis certum videtur, posse de potentia Dei absoluta manere habitum fidei in hæretico negante aliquem articulum: quod plane omnes videntur concedere, et merito, quia nulla apparet implicantia contradictionis, quod potentia ad assensum, qualis est habitus infusus, maneat simul cum dissensu; nam licet assensus, et dissensus circa idem objectum afferant contradictionem virtualem: dissentire tamen, et posse assentiri nullam ejusmodi contradictionem involvit, sicut nec amare, et posse odio habere; imo de facto etiam in hæretico conjungitur cum hæresi actuali potentia ad actum fidei, qua ipse potest, si velit converti; imo quamvis concederetur talis repugnantia essentialis, id impediret ad summum, quod durante dissensu actuali, maneret habitus fidei: transacto tamen actu, posset reproduci divinitus habitus fidei etiamsi prior dissensus non fuisset retractatus per actum contrarium: neque in hoc potest esse difficultas.

Rursus, si consideretur solum dissensus, seu actus erroris secundum suam entitatem physicam, et habitus fidei, certum etiam videtur, non esse oppositionem physicam inter illos, nam qui inculpate errat circa fidem, vel si ex defectu advertentiæ plenæ ad obligationem non peccat mortaliter, habet dissensum ejusdem rationis quoad entitatem physicam dissensus, solumque deest malitia extrinseca, proveniens ex voluntate mala imperante: et tunc nihil datur repugnans cum habitu fidei, qui adhuc integer perseverat. Unde supposita sententia probabilissima, et satis communi, quod malitia etiam formalis in ipsa voluntate mala non sit adæquate intrinseca, sed extrinseca, saltem partialiter, et proveniens formaliter ab advertentia ad malitiam, et a concursu indifferenti Dei oblato in actu primo, consequenter fatendum est, habitum fidei nullo etiam modo repugnare cum voluntate imperante dissensum, et actum erroris, considerando nimirum voluntatem illam solum secundum id, quod intrinsece habet. Posset enim esse eadem voluntas sine malitia saltem gravi ex defectu libertatis, vel advertentiæ plenæ, quo casu non expelleretur habitus fidei. Solum ergo restat difficultas, an habitus fidei repugnet physice, et ex natura rei cum actu erroris prout imperato a voluntate mortaliter mala; ita ut cum toto illo complexo erroris, et malitiæ gravis non possit physice, et ex natura rei fidei habitus conjungi.

Loquendo ergo de dissensu malo, ut malo 64
graviter, negare non possumus in nostris principiis repugnantiam aliquam saltem mediatam ex natura rei cum habitu infuso fidei; omne enim peccatum mortale habet repugnantiam ex natura rei cum gratia habituali, quam expellit formaliter, et hac ablata ex natura rei, deberent perire alii habitus infusi, qui ab ipsa gratia quasi ab essentia dimanant, ut supra diximus, quamvis de facto Deus dispenset, ut habitus fidei, et spei maneant in peccatore: ergo saltem mediate peccatum infidelitatis expelleret ex natura rei habitum fidei, expellendo immediate gratiam, ad cujus expulsionem consequenter deberet destrui habitus fidei, nisi Deus specialiter ob alias rationes illum conservaret. Hæc tamen repugnantia mediata ex hoc capite non est specialis, nec major peccati infidelitatis, quam aliorum peccatorum, cum habitu fidei, cum omnia etiam alia peccata mortalia, quantum est ex se, expellerent mediate, et consequenter habitum fidei, nisi Deus specialiter vellet illum in peccatore

perseverare. Potest tamen in aliquo sensu dici specialis hæc repugnantia cum peccato infidelitatis, quatenus eo solum posito habet suum effectum, et excludit habitum fidei, qui juxta Dei legem de facto non excluditur positis aliis peccatis, et exclusa gratia: et hoc quidem propter specialem etiam rationem fundatam in ipsa natura habitus fidei, et peccati infidelitatis. Quia nimirum in illo statu infidelitatis malitiosæ habitus maneret otiosus, quod non habet positis aliis peccatis, et ideo est ratio specialis, ut ablata gratia propter infidelitatem, auferatur etiam habitus fidei.

65 An specialis repugnantia qua habitus fidei repugnat cum peccato infidelitatis propter otium cui in eo statu subjaceret, dici possit immediata.

Hinc autem dubitari potest primo, an hæc specialis repugnantia, qua habitus fidei repugnat cum peccato infidelitatis propter otium, cui in eo statu subjaceret, dici possit repugnantia immediata, et ratione illius possimus dicere, quod non solum mediate propter connexionem cum gratia, sed etiam immediate repugnet habitui fidei peccatum infidelitatis. Ad quod breviter responderi potest, hanc non esse propriam, et rigorosam repugnantiam immediatam, sed congruentiam aliquam majorem, ut illa alia repugnantia mediata, quam explicuimus, executioni mandetur, et habeat suum effectum. Dupliciter enim potest hæc repugnantia orta ex habitus otiositate considerari. Primo quando actu exercetur peccatum actuale infidelitatis. Secundo postea, quamdiu infidelitas prædicta non retractetur, et ideo permanet quasi habitualiter, vel moraliter, Habitus ergo fidei repugnat mediate cum peccato actuali infidelitatis, quatenus habet ex natura sua connexionem cum gratia, quæ expellitur per illud peccatum: non tamen habet in rigore repugnantiam immediatam propriam cum eodem peccato actuali propter rationem illam otiositatis; ex hoc enim capite non debuisset in rigore expelli. Etenim potentia illa non est otiosa, et frustranea, quæ illo eodem instanti potest elicere suum actum. Tunc autem quando homo committit peccatum actuale infidelitatis, posset illud non committere, sed elicere actum fidei, ergo non esset eo instanti excludendus habitus propter otiositatem: nam licet non possint conjungi tunc actus fidei, et actus infidelitatis, potest tamen tunc fieri actus fidei in sensu diviso, et potest impediri actus infidelitatis, quod sufficit, ut ex hoc capite inutilitas non repugnet pro eo instanti. Unde rursus apparet, nec esse repugnantiam illam immediatam et propriam, ex natura rei pro tempore sequenti inter habitum fidei, et infidelitatem præteritam non retractatam, repugnantiam, inquam ortam ex illo capite otiositatis: quia etiamsi habitus fidei restitueretur tempore sequenti ante infidelitatem retractatam non esset frustra, nec otiosus: nam de facto hæreticus tempore sequenti post hæresim actualem potest hæresim retractare, et elicere actum fidei: habet ergo potentiam ad illum actum fidei saltem per auxilium actuale intrinsecum, vel extrinsecum, quod supplet loco habitus. Quæ potentia non est frustranea nec otiosa, cum in aliquibus prodeat in actum, quando revertuntur ad fidem. Si ergo restitueretur habitus infusus ad actum fidei eliciendum, si vellent, non esset frustra ille habitus nec ratione otii repugnaret, cum aliqui saltem de facto illo habitu uterentur ad conversionem, et ad veram fidem iterum amplectendam. In quo apparet discrimen inter lumen gloriæ, et statum infidelitatis; nam lumen gloriæ repugnat ex natura sua cum habitu fidei, quia in patria habitus fidei nec operatur, nec potest operari, et ratione otiositatis, hoc est, impotentiæ ad operandum, expellitur adveniente lumine gloriæ. At vero in infideli habitus fidei, licet non operaretur stante infidelitate, et in sensu composito, posset tamen semper operari, et expellere statum infidelitatis, et in aliquibus ita operaretur, quod sufficeret ad hoc, ut non diceretur manere frustra vel otiosus, si remaneret; non ergo repugnat immediate ex natura rei cum infidelitate actuali, vel perseverante ratione otiositatis, loquendo de propria, et rigorosa repugnantia.

Dixi tamen, esse congruentiam aliquam, ut in hæretico expellatur habitus fidei, et alia repugnantia mediata habeat suum effectum: quia nimirum licet habitus ibi non maneret omnino otiosus, quatenus otiositas significat statum, in quo non sit potentia proxima ad actum fidei, hanc enim potentiam proximam habet hæreticus etiam, ut vidimus: esset tamen otiosus quatenus otiositas significat statum, in quo licet homo possit uti eo habitu, et operari, ex decreto tamen stabili, et firmo non vult operari, et in hoc decreto moraliter, et habitualiter perseverat. In quo sensu diximus supra disp. XIV sect. I, habitum fidei auferri ab hæretico, ne maneat otiosus: non enim locuti sumus de otio, quale haberet in patria, ubi nec esset operatio, nec potentia proxima ad ope-

Digitized by Google

randum; sed solum locuti sumus de otio proveniente, non ex defectu potentiæ, sed ex firmo decreto non operandi, seu dissentiendi. Quare non videtur relinquenda ratio congruentiæ, quam insinuavit Suarez supra adductus ex defectu dispositionis, seu ex indispositione positiva, ob quem defectum aufertur habitus fidei magis ab hæretico, quam ab aliis peccatoribus. Nam in rigore loquendo, solus actus afferens merum otium non videtur sufficere : puer enim baptizatus in infantia, et nutritus in silvis, vel apud infideles absque ulla fidei notitia, non amittit habitum fidei, quando alia peccata mortalia committit, etiamsi sit in eo statu in quo habitus erit prorsus otiosus ob defectum notitiæ rerum nostræ fidei; imo licet ille, vel alius peccator, qui jam semel in baptismo, vel aliter habitum fidei acceperat, incidat in amentiam in statu peccati, et licet amentia sit ex natura sua perpetua, non aufertur ab eo habitus fidei, qui tamen in eo erit jam prorsus otiosus. Multum ergo refert, quod status ille otiosus procedat ex defectu voluntario dispositionis, seu ex indispositione positiva culpabili, qua homo non vult ulterius credere. Tunc enim est maxima congruentia moralis; ut perdat habitum fidei, qui jam ex natura sua sine habitu gratiæ non debebat conservari; nam sicut Deus vult hæc dona habitualia adultis nonnisi volentibus dare, ita vult non conservare in nolentibus, et respuentibus; et quamvis non exigat eamdem dispositionem ad conservationem, et ad infusionem, nam ad infusionem exigit actum positivum, ad conservationem vero solum exigit, quod non respuantur per actum contrarium, quando tamen homo per actum contrarium ea dona abjicit, et respuit, Deus meritissime ea aufert; quippe qui ea volentibus solis confert, et in invitis non conservat, loquendo ut dixi de adultis. Non est autem invitus homo in conservatione fidei quamdiu, licet alia peccata committat, non tamen contra fidem quam adhuc mente complectitur. Imo habitus videtur in volente conservari, quia prior voluntas credendi non revocata censetur moraliter perseverare : Peccatum ergo infidelitatis habet hanc peculiarem repugnantiam cum conservatione habitus fidei, quatenus movet Deum congruentissime, ut auferat habitum ab invito, et eum respuente, et abjiciente. Hæc tamen specialis repugnantia immediata non est, ut dixi ex hoc capite repugnantia plusquam moralis, et movens Deum ut ponat affectum repugnantiæ mediatæ quæ erat ex ipsa rei natura, ut habitus fidei absente gratia non conservaretur.

Secundo circa hoc ipsum dubitari posset, an illa prior repugnantia mediata, quam habitus fidei habet cum peccato infidelitatis propter connexionem, quam habet cum gratia, et quam diximus esse repugnantiam ex natura rei mediatam, appellari debeat repugnantia physica an vero moralis. Ad hoc etiam ex dictis respondere possumus distinguendo : possumus enim comparare habitum fidei cum peccato actuali infidelitatis, vel cum peccato solum habituali. Loquendo itaque de peccato actuali, concedere possumus, illud physice repugnare mediate cum habitu fidei, quia repugnantia illa versatur inter extrema physica, et fundatur in eorum naturis. Nam habitus fidei est entitas adæquate physica, et habet ex natura rei connexionem physicam cum gratia habituali, licet non pendeat ab ea ut a propria causa efficienti, ut supra diximus. Aliunde peccatum actuale infidelitatis, licet pertineat ad genus moris, et ideo includat moralitatem, et malitiam moralem; illa tamen moralitas tota resolvitur in entitates physicas, nempe in volitionem, et dissensum positivum, et physicum, et advertentiam rationis præcedentem, et in libertatem arbitrii in actu primo, quæ omnes sunt entitates physicæ, quarum complexio habet repugnantiam cum gratia habituali, et mediate, ac consequenter cum habitu fidei : potest ergo hæc appellari repugnantia mediata physica. 67 An repugnantia mediata, quam habet cum peccato infidelitatis propter connexionem quam habet cum gratia, sit physica, an moralis.

Loquendo vero de peccato habituali infidelitatis, quod est macula ex peccato actuali relicta, cum hæc macula non sit adæquate physica, sed ex parte sit ens morale, consequens est, ut repugnantia inter habitum fidei, et ipsam non possit esse simpliciter et absolute physica, quippe quæ non est inter extrema physica. Nam peccatum habituale, ut suppono ex disp. VII, *de pœnitent.* sect. v, est actus malus præteritus moraliter perseverans, quatenus non est condonatus, nec sufficienti satisfactione purgatus, et ideo licet physice jam non existat, dicitur æquivalenter, seu moraliter permanere in ordine ad eosdem effectus operandos, ac si actu physice existeret : cum ergo ejus existentia sit solum æquivalens, et moralis, non potest fundare repugnantiam physicam cum habitu fidei : Non enim potest physice pugnare id, 68

Digitized by Google

quod physice non est. sed solum moraliter, et æquivalenter : quare hæc appellari poterit repugnantia moralis mediata, sed tamen fundata in ipsa morali natura peccati habitualis infidelitatis, et non in sola lege, et mero placito Dei.

69 *Solvuntur argumenta negantium ullam repugnantiam physicam.*

Quia tamen diximus, hanc repugnantiam partim esse dicendam physicam, partim ex natura rei moralem, partim solum moralem ex lege Dei, incumbit nobis breviter respondere ad argumenta aliarum sententiarum. Et imprimis ii, qui negant, ullam repugnantiam physicam, vel ex natura rei, arguunt primo, quia totus ille dissensus physicus, quem habet hæreticus, potest esse sine peccato, et componi cum habitu fidei. Ita arguit Hurtado disp. DX, § 45, et latius prosecutus fuerat § 5 et seq. Respondetur facile ex dictis, repugnantiam hanc non versari inter habitum et assensum erroneum secundum se, sed ut procedentem a voluntate mala, et graviter peccaminosa contra fidem : illud autem totum complexum est physicum, et non potest ex natura sua conjungi cum habitu fidei.

70 Secundo arguit idem Auctor. § 12, quia peccatum contra revelationem non propositam ab Ecclesia, sed tamen aliunde sufficienter propositam, ut obliget ad fidem, non repugnat cum habitu fidei, nec illum expellit, sed solum peccatum hæresis, quo aliquis rejicit dogma ab Ecclesia propositum, ergo neque hoc pugnat ex natura rei cum habitu fidei : differunt enim materialiter hæc duo peccata, quatenus negant revelationes diverso modo propositas, cum tamen fides æque obliget ad acceptandam utramque. Respondetur antecedens esse falsum, ut postea videbimus, quia utroque peccato expellitur habitus fidei. Sed licet daremus solo peccato hæresis expelli, adhuc utrumque haberet repugnantiam mediatam ex natura rei cum habitu fidei, cum utrumque habeat repugnantiam immediatam cum gratia, sine qua ex natura rei non potest esse habitus fidei.

71 Tertio arguit § 46, quia licet assensus, et dissensus pugnent inter se, non tamen pugnant dissensus, et potentia ad dissensum, qualis est habitus fidei, ergo hic habitus non pugnat physice cum dissensu hæretico. Respondetur ex dictis repugnantiam mediatam a nobis assignatam non oriri ex eo, quod habitus fidei sit potentia ad assensum contrarium dissensui erroneo, sed ex eo quod habeat connexionem cum gratia, cum qua repugnat dissensus erroneus contra fidem, quando est graviter peccaminosus : quare exemplum aliarum potentiarum, quæ possunt simul esse cum actibus contrariis suis propriis actibus, non est ad rem : quia potentiæ illæ non habent necessariam connexionem cum aliquo alio, cui actus illi repugnent. Hæc ergo, et similia argumenta non procedunt contra nostram sententiam, nec illi auctores iis utuntur, nisi ad probandam non esse repugnantiam immediatam, neque ex ratione objecti formalis.

72 *Solvunt[ur] argume[n]ta pone[n]tium re[pu]gnantia[m] physica[m] immedia[tam] peccati infidelita[tis] cum hab[itu] fidei.*

Illi vero, qui ponunt repugnantiam physicam immediatam peccati infidelitatis cum habitu fidei, quam tamen nos negavimus, imo et mediatam etiam cum peccato habituali, arguunt primo, ex S. Thoma, qui hac qu. V, art. 3, probat, non manere quidem in hæretico, ex eo quod non potest jam credere alia propter motivum fidei, quod est veritas divina, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, et doctrina Ecclesiæ ; quo motivo ablato, prout aufertur in hæretico, non potest habitus manere. Hæc autem videtur esse repugnantia physica, cum fundetur in repugnantia cujuslibet habitus, ut operetur sine suo motivo formali. Respondetur, rationem S. Thomæ procedere directe ad probandam repugnantiam immediatam inter actum fidei, et actum infidelitatis circa alium articulum, eo quod ablato formali fidei per unum actum, non potest alius actus tendere sub illud objectum formale, et per consequens non potest habere speciem fidei, quæ species ablato objecto formali, a quo necessario pendet, non potest manere, et ideo in titulo articuli, et in ejus initio solum quærit, an in hæretico, qui discredit unum articulum, possit manere fides informis de aliis articulis, nimirum fides actualis : nam habitus, cum sit simplex, non potest esse de aliquibus articulis distincte, sed de omnibus in communi, qui revelari possunt. Hinc tamen obiter infert S. Thomas, consequenter non manere habitum fidei in hæretico ; supponebat enim aliunde, eum habitum non manere, nisi ad operandum : quare si in hæretico non potest esse operatio ulla habitus fidei, frustra in eo maneret : non tamen dicit, hinc oriri repugnantiam immediatam habitus cum peccato hæresis, vel infidelitatis.

Secundo arguunt, quia fides destruitur peccato infidelitatis, non autem demeritorie, ergo physice. Minor probatur, quia alia 73

Digitized by Google

sunt graviora peccata hæresis, v. g. odium Dei, et tamen ob illa non perditur habitus fidei. Ita Vasquez et Turrianus locis supra citatis. Resp. habitum fidei destrui quidem physice propter oppositionem mediatam physicam cum peccato infidelitatis, ut explicuimus : loquendo autem de oppositione immediata, hæc est moralis : quia licet sint alia peccata graviora, Deus noluit hac speciali pœna ea punire, sicut punit hæresim, qua homo abjicit a se, et respuit fidem, quam Deus non donat adulto nisi volenti, nec conservat in invito, unde hæc pœna habet majorem proportionem cum hoc peccato, quam cum aliis etiam gravioribus. Sic Deus filiis honorantibus suos parentes retribuit vitæ diuturnitatem, juxta illud *Exodi*. XX, 12. *Honora Patrem tuum, et Matrem tuam, ut sis longævus super terram, quam Dominus Deus tuus dabit tibi*, et iis, qui bona sua indigentibus partiuntur, retribuit eorumdem temporalium bonorum abundantiam juxta Christi verbum *Luc*. VI, 38. *Date, et dabitur vobis*, quæ præmia non promittuntur aliis sanctioribus operibus, cum quibus non habent ita specialem proportionem : semper tamen graviora peccata gravioribus pœnis puniuntur, et sanctioribus operibus majora præmia redduntur, non vere necesse est, quod eadem reddantur.

Tertio arguunt, quia si hæresis non pug-
io naret physice cum habitu fidei, sed possent ex natura rei manere simul, posset tunc hæreticus dici fidelis, nam qui fidem retinet, fidelis est. Ita arguit Bannes dicta qu. V, art. 3. Respondetur negando sequelam, nec enim hæreticus posset simpliciter dici fidelis, quia fidelis non dicitur a solo habitu retento, nisi sit etiam carentia aversionis voluntariæ a fide. Sicut neque e contra dicitur hæreticus, aut infidelis ille, qui amplexus est jam fidem, et baptizatus est, licet adhuc retineat habitum acquisitum infidelitatis, qui cum intensus fuisset, non potuit primo actu contrario omnino corrumpi ; non tamen denominat jam infidelem simpliciter propter aversionem voluntariam ab infidelitate. Item homo justus, qui tamen frequenter, et sine causa mentitur, non dicitur simpliciter verax, sed mendax, licet adhuc, quamdiu est in gratia, retineat habitum infusum veracitatis. Sic ergo licet hæreticus retineret habitum infusum fidei, non diceretur fidelis, sed hæreticus simpliciter, et absolute.

Quarto arguunt, quia sequeretur, posse 75
aliquem ex natura rei esse simul partem Objectio IV.
Ecclesiæ, et non esse : nam hæreticus esset ex uno capite extra Ecclesiam, et ideo quando absolvitur, reconciliatur Ecclesiæ : ex alio etiam capite esset pars Ecclesiæ, siquidem haberet characterem baptismi, et fidem, quam Christus influeret in illum. Respondetur, hoc argumento, et similibus probari, nec etiam de potentia Dei absoluta posse manere simul habitum fidei, et hæresim actualem ; nam esse fidelem, et non esse fidelem, esse partem, et non esse partem Ecclesiæ, contradictionem involvunt. Omnes ergo debemus respondere, sicut eo casu ille esset simpliciter hæreticus, ita futurum esse extra Ecclesiam eo modo quo hæretici dicuntur esse extra Ecclesiam. Quamvis enim haberet characterem baptismalem, ratione cujus aliqui volunt, hæreticum esse intra Ecclesiam, quos refert Suarez infra disp. IX, sect. I, n. 20, communiter tamen ob aversionem a fide dicitur simpliciter esse extra Ecclesiam, ut ex Patribus, et theologis probat idem Suarez ibi, n. XXI. Nec obstaret, quod in casu nostro haberet habitum fidei, quia jam diximus, hunc non sufficere ad denominandum simpliciter fidelem eum ; qui contra fidem sentiret, atque ideo nec sufficeret, ut diceretur esse intra Ecclesiam, a qua se sponte per hæresim separaverat. Denique non obstaret, quod Christus influeret in ipsum conservando habitum fidei : nam nunc etiam de facto influit Christus in hæreticos, communicando eis auxilia intrinseca, quibus possint elicere fidei assensum, quæ auxilia differunt solum ab habitu, quod non sint qualitates permanentes, sed transeuntes; dantur tamen ad eliciendum actum fidei, et sunt fides in potentia quatenus sunt virtus transiens ad fidem actualem : non tamen sufficiunt ad denominandum fidelem eum qui credere non vult ; nam posse credere, et nolle, non est esse fidelem. Sic ergo licet Christus influeret conservando habitum fidei in hæretico, influxus ille non faceret eum esse intra Ecclesiam, quia solum haberet a Christo posse credere, et hoc per virtutem intrinsecam permanentem : posse autem etiam potentia permanenti credere, et nolle credere, non est esse fidelem, nec facit esse intra Ecclesiam, a qua sponte se separat per hæresim voluntariam.

Omitto alia leviora argumenta, et addam

76 unum, vel alterum, quæ contra nostram
Objectio v. sententiam adhuc fieri possent. Quinto ergo ex proxime dictis argui potest, quia si auxilia actualia quæ Christus communicat hæreticis ad credendum, præstant idem, quod præstaret habitus fidei, si maneret, et faciunt eos potentes credere, sicut si habitum ipsum retinerent; ergo ratio eadem, ob quam eis aufertur habitus intrinsecus fidei, quam sponte abjecerunt, procedit etiam, ut eis auferantur, vel denegentur ea auxilia præsertim intrinseca, quæ faciunt idem, quod faceret habitus. Respondetur, dignos quidem eos esse, quibus hæc etiam auxilia denegarentur. Quia tamen in statu viæ adhuc remanent, et eos Deus clementer ad pœnitentiam invitat, debent eis dari media necessaria, sicut peccatori cuilibet, cui charitatis habitus ob peccatum mortale ablatus est, dantur adhuc auxilia ad actum charitatis, et contritionis eliciendum, ut converti possit, et recuperare gratiam amissam. Facilius autem conceduntur peccatori, vel hæretico ea auxilia, quam retentio habituum; tum quia habitus majora dona sunt, et passiones gratiæ habitualis, et complementum, atque pars integrans justitiæ internæ qua homo complete et integre justificatur formaliter per justitiam inhærentem. Tum etiam quia status peccatoris catholici valde diversus est a statu hæretici. Nam Catholicus, etiamsi in peccato sit, frequenter tamen, et passim exercet actus fidei, ad quos congruit, quod virtutem permanentem habeat; at in hæretico habitus esset otiosus non solum in actu secundo, sed etiam communiter in actu primo, nam propter suam obstinationem, et alienationem a fide catholica, raro est in actu primo proximo ad credendum, quia nec applicare vult mentem ad cogitandum de motivis credibilitatis. Ad casus ergo raros non oportebat relinquere virtutem permanentem, sed sufficit dare transeuntem quando casus occurrat. Sicut neque in aqua ponitur virtus intrinseca permanens ad causandam gratiam, etiam ab iis, qui dicunt concurrere physice ad gratiam, sed solum virtus transiens, quando casus baptismi occurrit.

77 Sexto objici potest, quia hæreticus, licet
Objectio vi. non credat, habet tamen aliquos actus supernaturales pertinentes ad habitum piæ affectionis, nempe affectus simplices erga honestatem fidei, quibus Deus eum excitat, et movet ad volendum credere : qui affectus sunt supernaturales, et numerantur inter gratias prævenientes, atque ideo indigent principio supernaturali, et fiunt ab habitu piæ affectionis infuso, quando adest. Ad eumdem enim habitum spectant affectus simplices erga bonum, ad quem spectat amor efficax ejusdem boni. Ad hos ergo actus, et affectus, qui frequentes sunt in hæretico, cujus Deus cor frequenter pulsat, et excitat, relinqui deberet saltem habitus infusus piæ affectionis. Quod argumentum fortius adhuc urget pro habitu infuso, a quo oritur judicium evidens credibilitatis, quod judicium diximus supra disp. XI, sect. I et II, esse supernaturale, et fieri ab habitu infuso : hoc autem judicium frequenter invenitur in hæretico, qui agnoscit bene obligationem amplectendi fidem catholicam, et per consequens judicat, eam esse prudenter credibilem, licet malitiose nolit eam credere : deberet ergo relinqui saltem hic habitus infusus in intellectu, ut maneret principium permanens illius judicii, præsertim cum hæreticus hunc habitum non abjecerit, nec erraverit circa obligationem credendi, nec illam in sua mente negaverit per judicium contrarium.

Respondetur, quod attinet ad habitum piæ affectionis, hunc merito auferri, cum hæreticus, non minus quam habitum fidei, eum etiam abjecerit per actum contrarium nolendo credere, sed potius imperando sibi dissensum impium, et erroneum, quare posita non solum negatione dispositionis, sed etiam indispositione positiva, aufertur habitus voluntatis, qui quamvis mansisset, non fuisset omnino otiosus quoad affectus simplices; esset tamen otiosus quoad actus efficaces, propter quos potissimum dantur, et conservantur hujusmodi habitus infusi. Habitus etiam intellectualis infusus, qui deservit ad judicium evidens credibilitatis, aufertur, quia hic habitus non datur, nec conservatur, nisi propter actus, et habitus fidei, et piæ affectionis. Unde quamvis actus proprius hujus habitus non sit liber, nec moralis, infunditur tamen adultis, posita dispositione morali, quæ requiritur ad infusionem habitus fidei, et piæ affectionis, cum quibus facit unum in ratione doni, et ideo ad sui conservationem exigit etiam eamdem dispositionem, qua non retractetur dispositio antea posita ad ejus infusionem : hæreticus autem eo ipso, quod ostendit se invitum ad retentionem fidei, et piæ affec-

Digitized by Google

tionis, ostendit etiam se invitum ad retentionem illius alterius habitus intellectualis, qui facit unum in ratione doni cum pia affectione, et fide, atque adeo sicut simul, et cum eadem dispositione infunduntur, sic etiam simul semper, et ob eamdem dispositionem auferuntur.

ltima obj. Ultimo objici potest, quia in hæretico manet facilitas ad credendos alios articulos, circa quos non errat, ergo manet fidei habitus ad illos credendos. Respondetur facile ex dictis habitum infusum non dare facilitatem, sed potentiam ad assensum supernaturalem : quare facilitas illa in hæretico est habitus acquisitus, hoc est, in mea sententia species bene coordinatæ, et dispositæ ad percipienda ea objecta, et motiva etiam credibilitatis. Cur autem circa eos articulos non eliciat hæreticus assensum fidei supernaturalem, sed alium assensum minus perfectum dicetur postea.

79 Habitus dei non pellitur peccato delitatis genere usæ efcientis.

Hinc infero, habitum fidei non expelli a peccato infidelitatis in genere causæ efficientis, ut voluit OKamus quodlib. III, q. VII et alii recentiores, quos refert Turrian. disp. XLIV, dub. II, in princ. Ratio autem est, quia causa expulsiva, vel destructiva alterius in genere causæ efficientis, dupliciter id potest facere. Primo suspendendo concursum, quo rem illam conservabat in genere causæ efficientis, prout Deus dicitur posse destruere Angelum, quem conservat. Secundo producendo efficienter aliquid a quo formaliter illud destruatur, vel expellatur : prout ignis dicitur efficienter expellere frigus a ligno sibi applicato, quia nimirum producit efficienter in ligno calorem, a quo in genere causæ formalis expellitur frigus. Neutro autem modo peccatum hæresis expellit habitum fidei. Non quidem primo modo, cum habitus fidei non conservaretur ab hæresi, ut constat. Non etiam secundo modo, quia peccatum illud non producit efficienter aliquam formam repugnantem formaliter habitui fidei : nam licet producat fortasse habitum naturalem erroris, hic tamen non repugnat formaliter cum habitu fidei, ut supra vidimus et constat in hæretico converso ad fidem, qui simul cum habitu fidei, quem recuperat, retinet habitum antiquum hæresis saltem quoad aliquos gradus illius. Restat ergo ut hæresis eo modo, quo expellit habitum fidei, id præstet solum in genere causæ formalis, propter repugnantiam, quam habet cum gratia, cum qua habet connexionem habitus fidei. Cæterum si sermo esset de causa efficienti minus propria, concedi posset expelli efficienter a peccato hæresis : nam sicut merita sunt causa moralis præmii, ad cujus retributionem movent, et ideo reduci possunt ad genus causæ efficientis; ita demerita, seu peccata sunt causa moralis pœnæ, ad quam movent, et in eo sensu possunt reduci ad genus causæ efficientis. Unde peccatum hæresis, quod per modum demeriti movet Deum ad expulsionem fidei, potest dici efficienter illam expellere efficientia morali, in quo sensu intelligi potest, quod dixit S. Thom. infra qu. XXIV, art 10, charitatem corrumpi efficienter per peccatum mortale. Nam licet posset intelligi non tam de ipso peccato, quam de peccatore qui facit peccatum, et medio peccato expellit charitatem efficienter : potest tamen intelligi etiam de efficientia non physica, sed morali, qua peccatum ipsum videtur effective expellere charitatem. Fateor, ibi S. Thomam condistinguere efficientiam a demerito, et dicere, utroque modo expelli charitatem a peccato, nempe effective, et demeritorie. Hoc tamen totum adhuc intelligi potest sine efficientia physica : nam peccatum dupliciter potest Deum movere ad tollendam charitatem : nempe movendo Deum, ut puniat, et in pœnam auferat charitatem, et hoc est expellere demeritorie. Deinde potest movere Deum, non quidem ut puniat sed ut objectum reddens hominem ineptum amicitiæ divinæ ; sicut etiam unus homo, qui alium punire non potest, desinit tamen esse illius amicus propter ejus depravatos mores non quidem in pœnam, nec ut puniat, sed quia invenit illum ineptum suæ amicitiæ. Sic ergo peccatum moraliter etiam efficienter movet Deum ad tollendam charitatem a peccatore, et non solum demeritorie.

SECTIO V.

Quo et quali peccato infidelitatis amittatur habitus fidei.

Diximus in genere, peccato solo infidelitatis amitti habitum fidei : oportet nunc 80
examinare, an quolibet peccato contra fidem commisso perdatur habitus fidei, an solum propter aliqua, et quæ illa sint. Sermo autem est de peccato mortali, nam

Digitized by Google

propter venialia procul dubio non perditur, undecumque levitas proveniat, sive ex defectu plenæ deliberationis, sive ex levitate materiæ, si hæc dari possit in peccatis aliquibus contra fidem, sive ex alio quocumque capite.

An ex infidelitatis peccato commisso ex ignorantia graviter culpabili oriatur habitus fidei expulsio?

Imprimis ergo dubitari potest, an ex infidelitatis peccato commisso ex ignorantia graviter culpabili, oriatur habitus fidei expulsio. Affirmant, multi de ignorantia antecedenti, alii saltem de affectata, quos referunt Suarez disp. XIX, sect. III, nu. 3, et Hurtado disp. LXXXII, sect. VI, § 48, quibus adde Coninch disp. XVIII, dub. II, n. 31, de quo tamen dixi disp. XVI *de Pœnit.* sect. IV, nu. 193 et sequent. ubi negavi, eo peccato perdi habitum fidei, quam sententiam tenent Suarez in præs. disp. XIX, sect. III, nu. 10, et alii communiter, quos congerit et sequitur Hurtado ubi supra § 50, de quo tamen, cur non sit hæreticus agendum est infra ex professo disp. XX, sect. VI. Nunc solum dicimus, eum non amittere habitum fidei : quod difficile videri posset, eo quod ille vere peccet mortaliter contra fidem, atque ideo incurrit peccatum infidelitatis, Tridentinum autem supra adductum illa sess. VI, cap. XV, simpliciter et absolute dixit, peccato infidelitatis amitti fidem. Cæterum sicut ille non dicitur simpliciter hæreticus, ut cum communi sententia videbimus loco citato, quia licet culpabiliter discedat ab Ecelesia, non tamen cum pertinacia, imo paratus est credere cum Ecclesia. quando Ecclesiæ sensus ei sufficienter proponetur, quamvis in hoc peccet, quod sensum Ecclesiæ non exquirit; sic etiam non dicitur simpliciter infidelis, nec illud peccatum dicitur simpliciter infidelitatis, quia paratus est acceptare veram fidem, quoties sufficienter proponetur, licet in hoc ipso peccet, quod non examinat debito modo motiva ad inveniendam veram fidem; quare sicut non incurrit pœnas hæreticorum ecclesiasticas, sic nec incurrit hanc pœnam internam, et jacturam habitus fidei, qui in eo statu paratus est ad credenda omnia objecta revelata sibi sufficienter proposita, licet non sit paratus ad ea inquirenda, et habet voluntatem credendi, quidquid, ab Ecclesia, vel aliter sibi ex parte Dei sufficienter propositum fuerit, quæ est voluntas piæ affectionis.

Secundo certum videtur, ad amittendum habitum fidei non requiri, quod peccatum infidelitatis prodeat in actum externum; 81

Habitus fidei ut amittatur non requiritur quod peccatum infidelitatis prodeat in actum externum.

nam licet ad pœnas ecclesiasticas hæreticorum incurrendas requiratur hæresis externa, et non sufficiat mere interna, quia Ecclesia non judicat de occultis, et mere internis : hæc tamen pœna privationis habitus infusi infligitur a Deo, qui est æque judex in utroque foro, et apud quem peccata cordis eamdem malitiam habent, quam externa, imo hæc nec addunt malitiam, nec punibilitatem supra peccata interna, ut suppono, quare in foro Dei infidelitas interna est vera infidelitas, sicut e contra fides mere interna est vera fides, et habet omnes effectus veræ fidei. Sed tamen in societate Jesu, in qua impedimentum essentiale, et irritans est recessisse a gremio Ecclesiæ fidem abnegando; necesse est, quod delictum hoc prodierit in actum externum, et probabile sit in foro externo ut notavit Suarez to. IV *de Religione*, lib. II *De Instituto Societatis*, cap. I, n. 11 et 14, quia hæc etiam inhabilitas pertinet ad forum externum, et quia id explicant verba nostræ Constitutionis ab eodem Suario adducta.

Habitus fidei non amittitur propter solam infidelitatem externam sine interna.

Tertio certum est, non amitti habitum fidei propter solam infidelitatem externam sine interna; nam sicut ille non est hæreticus, nec incurrit pœnas spirituales hæreticorum; ita nec est infidelis, sed potius simpliciter fidelis : et sicut fidelis est, qui omnia fidei objecta credit, ita infidelis est, qui ea, vel aliqua eorum negat, et non credit. Est quidem peccatum illud contra fidem, quæ non solum obligat ad assensum, sed etiam prohibet negationem externam : non est tamen absolute infidelitas, quæ includit dissensum, et non potest esse simul cum vera fide.

82

An fidei habitum perdat qui exponit se culpabiliter periculo morali infidelitatis, postea non perveniat ad dissensum internum contra fidem.

Quarto potest dubitari, an fidei habitum perdat, qui exponit se culpabiliter periculo mortali infidelitatis, si tamen postea nou perveniat ad dissensum internum contra fidem. Ratio dubitandi esse potest, quia exponere se sine causa excusante periculo morali alicujus peccati mortalis, videtur esse peccatum ejusdem speciei, et contrahere eamdem malitiam, ut constat in eo, qui se exponit periculo homicidii, vel fornicationis, etc. Ergo peccat contra fidem, et peccato infidelitatis, qui culpabiliter culpa gravi exponit se periculo deserendi fidem. Dicendum tamen est, hunc non amittere habitum fidei propter solum illud peccatum, si non processit ulterius ad fidem reipsa interius ne-

Digitized by Google

gandam. Quod in simili docuit Suarez disp. XIX, sect. IV, n. 18, ubi idem etiam dicit de illo, qui cum fidem retineat interius, alios tamen ad infidelitatem inducit, et a vera fide avertit. Ratio autem esse potest, quia licet uterque contra fidem graviter peccet, adhuc in eo statu, et dispositione est, ut fidem non abjiciat, sed credat omnia, quæ sibi sufficienter proponuntur; quare nec habitus fidei otiosus erit, nec auferendus est, ex eo quod illum, quantum ex se est, abjicere voluerit, cum potius voluerit eum retinere, et credere firmiter, quæcumque ad fidem pertinent.

83 ...n perdat ...bitum fi...i, qui per ...nscien...m erro...m putat ...liquem ...um fidei ...ticu um ...e contra ...clesiæ ...nsum et ...men il...l credit.

Quinto dubitari potest de eo, qui per conscientiam erroneam putat aliquem verum fidei articulum esse contra Ecclesiæ sensum, et tamen illum articulum credit, an perdat habitum fidei. Ad quod respondeo breviter, posse conscientiam illam erroneam dupliciter contingere. Primo ita ut homo per ignorantiam etiam invincibilem excusetur a culpa in Ecclesiæ auctoritate contemnenda, eo quod adeo firma fundamenta apprehendat ad eredendam veritatem Eucharistiæ, v. g. vel Incarnationis, ut putet credi debere etiam contra Ecclesiæ sensum; et tali casu procul dubio non peccaret graviter contra fidem, sed propter ignorantiam invincibilem et errorem excusaretur a culpa gravi, nec habitum fidei amitteret. Secundo, potest apparere sufficienter obligatio non dissentiendi ab Ecclesia, et cum errore circa sensum Ecclesiæ de Eucharistia velle credere contra Ecclesiæ sensum præsentiam realem Christi in eucharistia, et in hoc casu peccari graviter contra fidem, et quidem peccato hæresis non solum internæ, sed etiam externæ, atque ideo incurri pœnas hæreticorum, si sensus contra Ecclesiam prodatur exterius, fatetur Suarez ubi supra nu. 17, et Hurtado disp. LXXII, sect. VII, § 67, et nos consequenter addimus, perdi habitum fidei : quia licet circa eucharistiam non sit assensus hæreticus, nec falsus; est tamen assensus falsus et hæreticus contra Ecclesiæ auctoritatem, quo judicatur, Ecclesiam errare posse in suis dogmatibus, et ab ejus sensu discedi posse : quare licet retineatur verum dogma circa eucharistiam, asseritur tamen error contra Ecclesiæ auctoritatem, et negatur aliquis verus fidei articulus, quod sufficit ad perdendum habitum fidei.

84 An perdat fidei habitum qui non negat fidem, de ejus tamen veritate dubitat.

Sexto dubitatur de eo, qui non negat fidem; de ejus tamen veritate dubitat, an perdat fidei habitum. Aliqui negant, illum esse hæreticum. Ita late Cano lib. XII, *de locis Theolog*. c. IX, col. 9. Alii idem dicunt de dubitante per meram suspensionem judicii, quamvis id sit etiam grave peccatum contra fidem; concedunt tamen esse hæreticum, qui habet dubium positivum, nempe judicium, quo asserit rem illam esse dubiam, nam hic jam asserit contra fidem res fidei non esse certas. Ita Thom. Sanch. lib. II, *in decalog*. cap. VII, n. 12. Alii communiter dicunt, omnem determinate dubitantem dubio deliberato esse hæreticum. Ita Suarez dicta disp. XIX, sect. IV, n. 10. Coninch disp. XVIII, dub. VII, nu. 85 et 102. Hurtado disp. LXXXII, § 22 et disp. LXXXVIII, § 65, et alii omnes quos late congerit Sanchez ubi supra nu. 11. Rationem autem explicat late Suarez, quia suspensio mera judicii non est dubium culpabile, cum non semper teneamur elicere assensum fidei, sed possimus velle ad alia objecta attendere. Dubitans autem culpabiliter semper habet judicium aliquod, quo dicit, res illas esse dubias, vel rationes contrarias esse tanti ponderis, ut merito assensus sit suspendendus, quod totum est contra fidem, et ille est assensus hæreticus. Omnes tamen fatentur, quolibet dubio deliberato, et graviter culpabili amitti habitum fidei, ut fatentur Cano, et Sanchez locis citatis.

85 An omnis dubitans in fide sit hæreticus. remissivo. Habitus fidei quando nam amittatur.

An omnis dubitans in fide sit hæreticus, videndum est infra disp. XX, ubi de hæresi, et ejus essentia agendum erit. Quod vero attinet ad amissionem habitus fidei, ego etiam fateor amitti, quoties dubitans habet judicium deliberatum, et voluntarium, quo judicat, rem illam esse incertam, vel dubiam, vel posse aliter se habere, cum hæc judicia sint manifeste contra id, quod fides credit, quæ judicia Sanch. dicto numer. 12, appellavit *reflexa*, quem modum loquendi Coninch ubi supra num. 86, reprehendit in Maldero, quia actus reflexus est, qui habet pro objecto alium actum directum : hæc autem judicia non habent pro objecto, nisi rem ipsam, de qua dicunt esse dubiam. Et quidem ii auctores minus caute locuti sunt, dum dixerunt, judicium illud esse reflexum supra ipsam dubitationem, seu supra dubitandi actum : non enim judicat de dubitatione intellectuali formali, sed de meritis ipsius objecti. Cæterum in aliquo sensu potuit judicium illud appellari reflexum; habet enim pro objecto, non quidem rem ipsam

Digitized by Google

prout est præcise a parte rei, secundum statum, quem habet in actu primo in ipso intellectu; hoc est, perpensis fundamentis pro utraque parte propositis ab intellectu judicat notitiam illam motivorum propositorum non constituere rem illam in statu certitudinis in actu primo, sed ahuc requiri majora fundamenta ad firmiter de re decernendum : quæ videtur esse reflexio supra statum intentionalem, quem res illa habet in intellectu ortum ex fundamentis, et motivis propositis.

86 Ego itaque aliquantulum a sententia illa Suarii, et aliorum, qui eum sequuntur discedo. Fateor quidem, posse suspensionem assensus et judicii deliberatam, contingere sine peccato contra fidem. Si quis v. g. propositis omnibus motivis credibilitatis, nolit tunc elicere assensum fidei, quia obligatio hæc non est pro semper, sed velit attendere ad alia objecta, vel vitare defatigationem assensus eliciendi : tunc enim illa suspensio assensus non est dubitatio positiva, aut negativa. Imo licet homo tunc suspenderet assensum, non quidem quia putaret, illa motiva non sufficere, sed ut majora motiva adhuc quæreret, et melius ea examinaret, ut posset cum majori quiete, et tranquillitate credere, et liberari a tentationibus, et anxietatibus contra fidem, et in ea securius quiescere : non video ibi malitiam gravem in ea suspensione cum non appareat pro tunc obligatio positiva eliciendi assensum, et aliunde laudabile sit quærere majora, et majora motiva credibilitatis ad confirmandam magis mentem in rebus fidei.

87 An omnis culpabilis suspensio assensus in rebus fidei procedat ex aliquo judicio erroneo.

Cæterum illud quod Suarez n. 13 et 14, et alii addunt, mihi non placet, nempe omnem culpabilem suspensionem assensus in rebus fidei procedere ex aliquo judicio erroneo, quo homo judicat, motiva proposita non esse sufficientia ad credendum, sine quo judicio præcedente dubitare non potest dubitatione libera et humana; unde inferunt, omnem dubitationem culpabilem esse hæresim, cum judicium illud, ex quo oritur, sit erroneum et hæreticum. Hoc, inquam, mihi placere non potest, prout etiam illud negavit Granado in præsenti tr. XV, disp. III, nu. 7. et potest imprimis ad hominem probari; quia per te ante suspensionem illam culpabilem præcedit semper judicium erroneum et hæreticum, quo judicantur insufficientia illa motiva ad credendum, quo judicio peccatur graviter contra fidem, et amittitur ejus habitus. De hoc ergo judicio erroneo præcedente quæro, an sit voluntarium. Negari enim id non potest, cum constituat hominem hæreticum, quod sine voluntate fieri non potest. Præcedit ergo voluntas imperans illud judicium asserens insufficientiam motivorum, de qua voluntate rursus peto, an semper oriatur ex alio judicio dictante insufficientiam motivorum? Hoc dici non potest, quia daretur processus in infinitum, cum de illo alio judicio præcedente peti posset an esset voluntarium, et sic de omnibus aliis; quare deveniendum est ad voluntatem primam culpabilem, quæ oriatur ex judicio non culpabili, nec voluntario, nec erroneo, sed vero, et per consequens, quod non dictet insufficientiam motivorum ad credendum. Sicut ergo voluntas illa prima culpabilis contra fidem non præsupponit judicium aliquod errans circa fidem; sic voluntas culpabilis suspendendi assensum, et dissensum circa fidem oriri posset ex judicio præcedenti non erroneo circa eamdem fidem.

Ratio autem a priori ad idem probandum hæc est; quia ille qui peccato hæresis amittit habitum fidei, libere omnino peccat, et quidem libertate non solum contradictionis, sed frequenter etiam contrarietatis, qua non solum poterat non dissentire, sed etiam poterat assentire, et credere : quare in actu primo proximo ante primam voluntatem culpabilem contra fidem habet ex parte intellectus eadem judicia, et motiva, quæ habet ille alius, qui in fide catholica perseverat : per voluntatem autem incipit ab eo differre, qua vult a fide recedere, in qua ille alius vult persistere. Cum ergo Catholicus non habeat judicium erroneum dictans insufficientiam motivorum, nec etiam qui peccat contra fidem, habebit in actu primo ante primam voluntatem peccaminosam ejusmodi judicium erroneum. Si ergo absque tali judicio erroneo præcedente asserente insufficientiam motivorum, potest homo velle negare fidem, et asserere ejus doctrinam esse falsam; quanto magis poterit absque eo judicio erroneo velle suspensionem assensus. Plus enim est asserere, doctrinam illam esse falsam, quam suspendere assensum, et dissensum circa illam : si ergo potest absque judicio erroneo velle primum, poterit etiam velle secundum, et hoc tunc etiam, quando talis suspensio voluntaria esset graviter culpabilis.

Digitized by Google

89 Dices, mera suspensio assensus etiam voluntaria non esset mala, nec etiam dubitatio, nisi oriatur ex eo, quod non videatur sufficiens ratio ad assentiendum : alioquin omnis, qui assensum suspendit ex quacumque causa id faciat, dicetur dubitare ; quod tamen falsum est : ita arguit Suarez ubi supra dicens, non posse explicari quid addat dubitatio supra simplicem suspensionem assensus, nisi judicium illud, et existimationem de insufficientia motivi ad assentiendum, « nam qui dubitat, inquit, non alia ratione dubitat, nisi quia fufficientem rationem ad assentiendum non invenit. » Respondetur ex dictis, sicut, qui negat fidem, non ideo negat, quia sufficientem rationem ad credendum non invenit, ut probatum est, ita a fortiori, qui non negat, sed solum dubitat, quod sane minus est quam negare, non necesse est, quod ideo semper dubitet quia sufficientem rationem ad credendum non invenit : utrique ergo proponuntur in actu primo motiva credibilitatis sufficientia, et difficultates etiam contra fidem, et id quidem absque errore, vere enim sunt illæ difficultates, et inevidentia, et obscuritas, quæ omnia retardant, et reddunt difficilem assensum. Unde apparet etiam utrique in actu primo bonitas et honestas credendi, et obligatio non dissentiendi, et credendi etiam explicite aliqua objecta, cætera autem saltem implicite, vel tunc, vel alio debito tempore. Apparet etiam utrique malum aliquod et incommodum in fide, alioquin non possent illam nolle, v. g. difficultas credendi firmiter, quod non est evidenter manifestum, et absque evidenti securitate quod non sit periculum deceptionis. Unde voluntas utriusque manet libera ad volendum, vel nolendum credere, imo et ad volendum etiam dissensum propter argumenta, et difficultates etiam, quæ apparent contra doctrinam fidei. His stantibus, quæ omnia, ut dixi, proponuntur ex parte intellectus in actu primo absque errore, aut deceptione, voluntas, potest velle assensum, vel etiam eum nolle propter malum illud qualecumque, quod in assensu invenitur, quæ voluntas dissensus, vel non credendi est aperte peccatum contra fidem, ut constat, quamvis non procedat ex judicio erroneo, nec etiam imperet dissensum positivum. Esset quippe vere infidelis non solum qui judicaret falsam doctrinam fidei, sed etiam qui eam sufficienter propositam nollet acceptare, nec credere. Neque ad hoc peccatum necessarium esset etiam judicium aliquod non solum antecedens, sed nec etiam consequens, quo homo diceret, *fortasse hoc est falsum*, vel, *in hac fide latet aliquod erroris periculum*: non ergo requiritur tale judicium antecedens, ut probavimus, cum in actu primo æquales sint in intellectu, qui non acceptat, et qui respuit fidem in actu secundo, sed neque est necessarium, quod illud judicium subsequatur semper in nolente credere ; nihil enim est, quod ad illud necessitet : non enim necessitant ea quæ ab intellectu cognoscuntur; alioquin independenter a voluntate habitum jam fuisset illud judicium; sed neque voluntas ipsa necessitat ad tale judicium habendum ; tum quia voluntas potest cohibere omne judicium intellectuale circa fidei doctrinam, atque adeo illud etiam judicium positive dubitans ; tum etiam quia aliquando voluntas non potest illud judicium velle, vel imperare : non potest enim velle id, quod non est præcognitum ; et potest sæpe contingere, quod proponatur bonum, et malum quod habent assensus et dissensus circa res fidei, et nihil boni, vel mali præcognoscatur de illo tertio judicio affirmante contingentiam objecti, imo nec illud judicium præcognoscatur, quare nec imperari poterit a voluntate vel amari ; si ergo peccare potest graviter contra fidem, qui vult non credere objecta fidei sibi sufficienter proposita, etiamsi non velit positive dissentire, et hoc peccatum esse potest sine ullo judicio erroneo antecedenti, vel consequenti, non video cur non possit peccare etiam graviter contra fidem, qui vult suspendere omnemassensum circa doctrinam fidei, etiamsi nullum habeat judicium erroneum.

Quia tamen non semper peccat contra fidem, 90
qui non vult elicere assensum tunc circa res fidei sibi propositas, explicare oportet, ut argumento proposito satisfiat, quando suspensio illa censenda sit peccaminosa, et mereatur nomen *dubitationis* : neque enim omnis, qui non elicit assensum positivum, dicitur dubitare de veritate objecti propositi, ut diximus de eo, qui ut ad alia attendat, non vult nunc positivum fidei actum elicere. Possumus autem id explicare ex proxime dictis, ex quibus sequi videtur, tunc voluntatem illam suspendendi assensum esse contra fidem, quando habet pro motivo difficultates illas, quæ in actu primo proponuntur intellectui contra fidei veritatem, et quæ

Digitized by Google

retardant a fidei assensu præstando. Quando ergo homo non vult elicere fidei assensum, quia vult de aliis rebus cogitare, et non defatigare caput, vel propter similes rationes, non peccat graviter contra fidem, quam suppono non obligare pro tnnc præcepto affirmativo ad assensum. Quando vero deterritus a difficultatibus, quæ contra fidei doctrinam occurrunt, imperat sibi suspensionem assensus, et dissensus circa fidem aliunde, ut suppono, sufficienter propositam, tunc dicimus voluntatem illam, et suspensionem subsequentem esse dubitationem culpabilem, et peccatum grave contra fidem. Porro quod voluntas habeat hoc, vel illud motivum, intrinsecum est ipsi voluntati, seu volitioni actuali, quæ non solum vult negationem assensus, et dissensus intellectualis, sed etiam fertur intrinsece, tanquam in objectum formale, in motivum hoc, vel illud, propter quod imperat ejusmodi carentiam assensus, et dissensus : quare non est mirum, quod ex diversitate motivi formalis voluntas illa sit, vel non sit mala graviter, et peccaminosa contra fidem.

91 Ratio autem differentiæ inter duas illas voluntates videtur clara : qui enim ad fugiendam solam capitis defatigationem, vel ut aliis objectis possit attendere, vel ob similia motiva cohibet intellectum ab actu fidei eliciendo, nihil derogat fidei auctoritati. Qui vero ob difficultates contra fidei veritatem propositas cohibet assensum, eo ipso voluntate videtur approbare tacite difficultates, et rationes illas, illisque cedere, et in actu exercito saltem interpretative significat, esse periculum deceptionis et falsitatis in assensu fidei, ob idque periculum fugiendum imperat sibi suspensionem assensus. In qua voluntate apparet clare irreverentia gravis contra fidem, a cujus falsitatis periculo deterrita voluntas cohibet intellectum ab assensu. Quapropter suspensio illa etiam sine judicio formali erroneo antecedenti, vel consequenti appellari poterit proprie dubitatio in fide. Nam sicut, qui formaliter, et expresse dicit, *Fortasse hoc objectum aliter se habet, vel potest aliter se habere*, dubitat de veritate illius objecti et fluctuat in utramque partem : ita dici potest dubitare et fluctuare, qui hoc ipsum interpretative et æquivalenter dicit, prout revera facit, qui propter illud falsitatis periculum suspendit assensum ; hoc enim ipso voluntas explicat, se timere falsitatis periculum, et eo timore motam cohibere assensum intellectualem : ille autem alius, qui, ne defatigetur, abstinet ab assensu, non dubitat proprie : nam *dubius*, ut notatur ex Latinis auctoribus apud Calepinum, est qui hæret inter duas vias : anceps, et nesciens, quam possit tutus capere: qui autem ob defatigationem sistit in via, non dicitur dubius, sed qui sistit ob periculum errandi. Unde ille solus dubitat in fide, qui sistit, et suspendit assensum ob difficultates, quæ contra ejus securitatem occurrunt, imo in rigore hic etiam solum dicitur suspendere assensum et judicium : ille enim, qui ob defatigationem abstinet ab actu fidei, non dicitur suspendere assensum aut judicium : nam suspendere est sustinere quasi pendentem, et indifferentem intellectum, ne inclinet ad hanc, vel illam, partem, aut in earum altera quiescat: quam indifferentiam habet, qui ob rationes utrinque apparentes manet pendulus, non qui ob alias occupationes abstinet ab excercitio actus fidei. Hæc autem indifferentia, et suspensio continet clare irreverentiam gravem contra fidem, et divinam auctoritatem ; nam etiam inter homines, si viro gravi serio, et fortasse cum juramento aliquid asserenti respondeas, *ego suspendo judicium :* ipse merito hoc sibi ad injuriam, et contumeliam imputabit : quanto magis Deo affirmanti, et testificanti, et suam testificationem sufficienter proponenti.

Urgebit aliquis, remanere adhuc eamdem difficultatem : si enim motivum voluntatis, 92
quando culpabiliter suspendit assensum, est periculum deceptionis et falsitatis, quod apparet contra fidei doctrinam, ergo peccatum illud non fit sine aliquo judicio erroneo. Voluntas enim non potest habere motivum, quod non sit prius ab intellectu propositum : si ergo voluntas cohibet assensum propter malum periculi falsitatis, prius propositum est ab intellectu malum illud, et per consequens prius intellectus judicavit, in fidei assensu reperiri periculum illud falsitatis, quod judicium erroneum est, et hæreticum, ut constat. Respondeo, periculum falsitatis, seu errandi dupliciter posse cognosci, et proponi ab intellectu ; primo affirmando absolute subesse tale periculum. Secundo proponendo solum argumenta, et motiva, ex quibus possit saltem imprudenter aliquis judicare quod subsit ejusmodi periculum. Quo supposito dicimus, non esse necesse ad suspensionem illam culpabilem

Digitized by Google

et voluntariam, quod intellectus asseruerit formaliter, subesse tale periculum; sufficit quod proposuerit motiva et difficultates contra fidem, ex quibus posset saltem imprudenter affirmari periculum errandi, quod secundum fieri potest sine judicio erroneo; et id facit intellectus etiam in eo, qui fidem acceptat; nam prius proponit difficultates et motiva, quæ sunt contra fidem, quæ sicut sufficiunt in actu primo, ut ille possit fidei dissentire, si velit et ejus veritatem negare, ita sufficiunt, ut possit dicere saltem imprupenter, subesse in fide periculum falsitatis. Hoc autem, licet non sit proponere, et affirmare periculum ipsum formale, hoc enim esset judicium erroneum, ut probat objectio, est tamen proponere, et affirmare periculum fundamentale, hoc est, fundamenta, et motiva ex quibus, quantum est ex parte objecti, potest aliquis imprudenter colligere periculum esse falsitatis: et hoc periculum fundamentale potest utique intellectus sine errore proponere, et affirmare. Quod judicium præcedere debet ante voluntatem malam suspendendi assensum: quia voluntas illa debet habere motivum alicujus boni, vel mali cogniti in objecto: motivum autem est malum periculi falsitatis, propter quod cohibetur a voluntate assensus, vel bonum vitandi illius periculi, propter quod imperatur suspensio. Prius ergo proponit intellectus, aliquid mali esse in assensu fidei propter periculum illud fundamentale ortum ex motivis contrariis, vel aliquid boni esse in suspensione assensus, nempe vitare periculum illud fundamentale: quod utrumque sine errore affirmari potest. Nam sicut absque errore cognoscitur in objecto turpi esse aliquod bonum, licet non sit prudenter eligibile; et in objecto virtutis præceptæ esse aliquod malum, licet non prudenter fugiendum: ita in assensu fidei potest concipi absque errore aliquod malum, licet non prudenter fugiendum, et in suspensione assensus fidei aliquod bonum, licet imprudenter volibile: quia revera carere periculo illo bonum aliquod est, et subesse periculo illi fundamentali malum aliquod est: ideo enim perfectior est visio evidens, quam cognitio obscura; quia caret illo periculo etiam fundamentali, hoc est, non habet contra se fundamenta sufficientia ad formidandum prudenter, vel imprudenter de ejus veritate. Quando ergo dicimus, voluntatem suspendentem assensum habere pro motivo periculum falsitatis, non loquimur de periculo formali, sed de hoc solum periculo fundamentali, quod potuit sine errore cognosci, et affirmari ab intellectu, et quod sufficit ad movendum voluntatem, ut saltem imprudenter imperet suspensionem assensus et dissensus circa fidei doctrinam, quæ voluntas ratione motivi habere potest malitiam gravem contra virtutem fidei, ut probatum est.

Supposita ergo possibilitate voluntatis suspendendi assensum, et dissensum sine judicio erroneo, quæ tamen voluntas sit graviter contra fidem propter motivum intrinsecum quod habet, dicimus, eo etiam peccato amitti habitum fidei: quod quidem omnes concedere videntur data hypothesi talis voluntatis: nam concedunt, omnem dubitantem dubio voluntario, et graviter culpabili amittere habitum fidei, licet aliqui negant, dubium illud contingere posse sine judicio erroneo, et absolute concedit Granado d. disp. III, n. 4 et sequent. Ratio autem a priori ex supradictis esse potest, quia habitus fidei expellitur peccato infidelitatis, ex vi cujus homo ponitur in eo statu, in quo habitus esset otiosus, eo quod homo voluntarie abjiciat a se usum fidei: tale autem est peccatum illud de quo loquimur, quo nimirum voluntas cedit difficultatibus et argumentis, quæ proponuntur contra fidei veritatem, et metu periculi falsitatis orti ex illis motivis fugit a fidei assensu: quo statu, et timore durante non potest elici actus fidei. Quod autem nondum positum sit judicium contrarium erroneum parum refert, id enim operatur voluntas illa, quod operaretur judicium erroneum contrarium, quo affirmaretur periculum falsitatis in fide: nam sicut judicium hoc afferret quasi ex parte objecti conditionem requisitam ad fidem, nempe certitudinem et firmitatem in credendo, quæ non posset esse cum judicio de periculo falsitatis in eadem fide: sic suspensio intellectualis orta ex voluntate absoluta propter periculum falsitatis, aufert quasi ex parte objecti conditionem requisitam ad assensum fidei, nempe certitudinem, et firmitatem assensus. Impossibile enim est credere firmiter, stante voluntate deliberata cohibendi assensum firmum, et hoc ex timore et fuga deliberata periculi falsitatis latentis in illo fidei assensu firmo, et stante dubitatione illa voluntaria circa res fidei: nec minus opponitur actui fidei dubium circa fidem, 93

Digitized by Google

quam assensus contrarius, cum neutrum possit esse cum actu fidei : non ergo minus perditur fides hac suspensione et dubio culpabili, etiam sine judicio erroneo, quam cum illo.

94 Dices, habitus fidei non perditur, nisi peccato infidelitatis : in casu autem posito non reperitur proprie infidelitas ; hæc enim consummatur in intellectu : cum ergo in prædicto casu nullus sit actus intellectus procedens ab illa voluntate mala, consequens est, ut non detur infidelitas, licet illa etiam præcisio mala sit et culpabilis. Resp. quidquid sit, an peccatum infidelitatis possit consummari in voluntate, de quo infra dicendum erit quando agemus de infidelitate, eo casu dari vere peccatum infidelitatis ; neque enim ille solus est infidelis, qui opinatur contra fidem, nec de Apostolo Thoma legimus, quod positive negasset Christi resurrectionem, sed solum, quod eam non crediderit ; et tamen a Christo audivit, *noli esse incredulus, sed fidelis :* sicut ergo ad incredulitatem sufficit non credere quæ oportet credi, sic etiam ad infidelitatem, quæ est carentia voluntaria debitæ fidei, ut videbimus infra agentes de peccato infidelitatis. Nunc autem addimus, etiam sine ullo judicio erroneo posse intelligi infidelitatem consummatam in intellectu : nam suspensio illa assensus, licet incipiat imperative a voluntate, consummatur tamen in intellectu, in quo exercetur suspensio judicii, et existit dubium illud eo modo, quo est; intellectus enim ipse suspendit judicium, et assensum ex imperio voluntatis, a quo imperio suspensio illa denominatur voluntaria, et mala propter malitiam ejusdem voluntatis desumptam ex tali motivo, ut jam explicuimus. An vero suspensio illa ab ejusmodi voluntate imperata sufficiat ad peccatum hæresis, et consequenter, si exterius manifestetur, inducat pœnas ecclesiasticas hæreticis impositas, videbimus infra agentes, de iis, quæ requiruntur ad constitutionem hæresis.

An peccatum infidelitatis possit consummari in voluntate : remissive.

Joan. XX, 27.

95 Adverto ultimo, quando dicimus suspensionem illam denominari malam, et voluntariam a voluntate illa mala, id intelligi eo modo, quo omissio, et negatio potest esse voluntaria, et pendens a voluntate : sicut quies, vel silentium dicuntur voluntaria, quando volumus quiescere, et tacere ; quia licet pedes non possint moveri, nec lingua loqui sine imperio positivo voluntatis, atque adeo ad quietem, et silentium non sit necessarium imperium voluntatis, sed solum negatio imperii contrarii : cæterum negatio ipsa tribuitur semper simpliciter illi causæ, a qua sola poterat esse forma negata : sic negatio alterius mundi possibilis est a Deo, qui solus poterat ponere alium mundum. Sic negatio volitionis est a voluntate, quæ sola poterat ponere volitionem, et sic de aliis, ut suppono ex tract. *de voluntario, et involuntario*. Cum ergo assensus, vel dissensus, circa fidem non possit esse, nisi ex imperio voluntatis, hinc est, ut quando voluntas potest illos actus imperare, et non imperat, et multo magis si positive cohibeat, suspensio, seu negatio eorum actuum dicitur esse a voluntate potente eos ponere, et non ponente, sed potius impediente per imperium positivum contrarium.

Hinc facilior erit resolutio septimi dubii, quod est de eo, qui non negat res fidei, sed eis potius assentitur assensu solum opinativo, an perdat fidei habitum. Affirmant Castro, Aragonius, et Azor apud Suarez dispt. XIX, sect. IV, n. 16, qui dicunt, eum esse etiam hæreticum, unde a fortiori debent concedere, quod perdat habitum fidei, qui sane in hæretico non manet. Sed melius Suarez ibi distinguit de opinante cum formidine actuali voluntaria, vel præscindendo a formidine. Primum concedit esse hæreticum, quia actus formidinis affirmat incertitudinem objecti, quod est contra fidem, secundum vero negat esse hæreticum, aut peccare, quia abstrahentium non est mendacium. Quod nos possumus explicare exemplo charitatis, quæ diligit Deum firmissime et super omnia : et tamen si quis aliquando beneficio aliquo accepto commotus gratias Deo agat, eumque ut benefactorem diligat, non amore perfectissimo et super omnia, sed amore minus perfecto, non peccat, nisi positive excludat Deum a ratione ultimi finis, et ei præferat aliquod aliud bonum. Sic etiam contingere potest, quod aliquis credat res fidei, inquit Suarez, propter motivum humanum, vel rationem probabilem, actu fidei humanæ, vel opinionis, qui non sit assensus certus ; non tamen erit contra fidem, nisi homo dicat, res illas non esse dignas majori fide, nec firmiori assensu, quod quidem jam esset contra fidem. Confirmarique potest, quia solent theologi conclusionem de fide, quam ex Scriptura, et conciliis probarunt, confirmare postea, et probare auctoritate, et testimoniis Patrum, vel theologo-

96 An perdat fidei habitum, qui non negat res fidei sed eis potius assentitur assensu solum opinativo.

rum; quod certe argumentum, sistendo in ipso, non generat omnimodam certitudinem fidei, et tamen sine peccato utimur illa probatione, quia non excludimus certitudinem majorem, quæ aliunde habetur ex divino testimonio. Addo tamen, non solum non esse contra fidem, nec perdi ejus habitum, quando propter alias rationes probabiles, vel testimonia humana credimus objecta fidei assensu probabili, sine actuali tamen formidine de illis objectis, sed etiam si aliquis propter divinum testimonium crederet non actu firmissimo, et certo, sine actuali tamen dubitatione, aut formidine non excludendo majorem certitudinem et firmitatem, qua idem objectum dignum sit, non apparere malitiam saltem gravem contra fidem. Quod probari videtur eodem exemplo charitatis, non enim solus ille non peccat, qui Deum amat amore minus perfecto, et non super omnia, propter motivum aliquod creatum beneficii, v. g. accepti, vel aliud simile, sed etiam qui considerando infinitam Dei bonitatem, eum amaret amore non omnino perfecto, et super omnia, non tamen excludendo positive majorem amorem, quo bonitas illa digna est. Neque enim debet homo ex præcepto charitatis semper Deum actu amare super omnia, nec quando ita non amat, malum est amare minori amore etiam propter idem motivum infinitæ perfectionis, non tamen excludendo positive majorem amorem. Sic ergo nec fides obligat ad credendum semper actu omnia fidei objecta; quare quando non est obligatio eliciendi actum perfectum fidei, non apparet, cur sit malum saltem malitia gravi credere eadem objecta actu minus perfecto, et firmo, etiam propter idem motivum fidei, sine actuali tamen formidine, et non excludendo positive majorem firmitatem et certitudinem, qua objectum illud, et motivum fidei dignum est. De hoc tamen iterum redibit sermo infra disp. XX, sect. I.

97 perdat ... habi- ..., qui credit ...tra fi- neque ...bjecta ...t, aut ...senti- ...n ta- credit ...ositi- ...ando fides

Octavo dubitari potest de eo, qui nihil credit contra fidem, neque ejus objecta negat, aut eis dissentitur; non tamen credit actu positivo, quando jam fides obligat ad positive credendum, an hic perdat fidei habitum, si antea illum habuerat. De quo parum attingunt Theologi, fortasse, quia ut ad aliud propositum observavit Suarez in præs. disp. XV, sect. I, n. 1, raro contingit hoc peccati genus contra fidem per meram suspensionem actus: obiter tamen aliqua in iis reperio, quæ satis ostendunt reipsa in hoc puncto non omnes convenire. Imprimis idem Suarez postquam dicta sect. I, n. 2, dixit posse inveniri peccatum speciale omissionis contra fidem, quando eo tempore, quo quis tenetur credere, non credit, et disp. XVI, sect. I, n. 2, fassus est omne peccatum grave infidelitatis excludere habitum fidei, et in hoc, ut in effectu proprio, posse dignosci infidelitatem ab aliis peccatis; postea nu. 6, concedit, posse dari intra genus infidelitatis peccatum omissionis, quando v. g. quis non vult audire res fidei, quas audire deberet. Unde supponere videtur, quod id sufficiat ad amittendum habitum fidei, licet non habeat dissensum positivum cisca fidei doctrinam. Postea tamen nu. 9, expresse dicit, suspensionem actus circa materiam fidei propositam non sufficere ad infidelitatem, nisi quis abstineat ab eo fidei actu ex aliqua cognitione incertitudinis, vel dubitationis, quæ cogitatio non habetur sine aliquo actu veritati fidei aut certitudini contrario. Unde concludit, omnem propriam infidelitatem, qnæ post sufficientem fidei auditum committitur, esse peccatum commissionis includens virtute hoc judicium, quod res sic proposita potest esse falsa. Quæ verba, *post sufficientem fidei anditum*, videtur addidisse, ut non loqueretur de peccato omissionis audiendi doctrinam fidei, quod antea dixerat esse proprie peccatum infidelitatis. In quo etiam sensu postea sect. III, n. 3, loquendo de actu intellectus, ratione cujus omne peccatum infidelitatis dicitur esse in intellectu, dixit debere sub actu intellectus, quoad hoc propositum intelligi etiam, et comprehendi carentiam actus. Cæterum peccatum, quod committi potest omittendo præcise actum fidei eo tempore, quo ex fidei præcepto deberet elici, dicit, non esse proprie peccatum infidelitatis, licet sit peccatum contra fidem. Sic loquitur disp. XV, sect. I, nu. 1, in fine, « quia revera, inquit, non est ignorantia, de qua communiter loquuntur doctores, nec est simpliciter carentia fidei, sed solum quidam non usus ejus pro certo temporis articulo. » Et rursus disp. XVI, sect. III, n. 7, de eo, qui vult suspendere assensum pro eo tempore pro quo tenetur exercere actum fidei; dicit, peccare quidem, « non infidelitate, sed sola omissione exercitii actus fidei et tunc etiam illa omissio in intellectu erit: » nimirum ut tunc etiam verificetur peccatum illud consummari in intellectu.

obligat ad positive credendum?

Digitized by Google

98 Ab hac sententia parum videtur distare Coninch, qui disp. XVIII, dub. IV, nu. 25, dixit expresse, « fidem non expelli per solam infidelitatem secundum quid, sive quæ consistit in mera privatione etiam voluntaria actus fidei, quem quis tenetur elicere : alias enim, qui culpabiliter aliqua mysteria fidei ignoraret, perderet fidem. » Sic tamen postea n. 26 et 27, eam sententiam limitat : dicit enim, quadruplex esse posse peccatum infidelitatis, qua fides expellatur, et quarto loco assignat : « Quando aliquis secum deliberate statuit nunquam credere articulos nostræ fidei, aut omnes, aut aliquos ; quantumvis ob evidentiam rationum, sive notarum, quibus fidei veritas ei probatur illis articulis positive non dissentiat judicando eos non esse veros : » in quibus verbis jam in voluntate mera nunquam credendi absque judicio etiam erroneo contrario, agnoscit peccatum infidelitatis sufficiens ad expellendum habitum fidei.

99 Ego juxta superius dicta distinguendum puto : nam potest aliquis omittere actum fidei debitum, vel propter difficultates, et argumenta, quæ intellectui occurrunt contra fidei veritatem, vel propter alia motiva diversa extrinseca ipsi fidei, v. g. ne cogatur vivere Christiano modo, aut dedecus apud amicos subeat, etc. et utrumque potest contingere sine aliquo judicio erroneo contra fidem : si primo modo omittat, puto, illud esse peccatum infidelitatis, et sufficiens ad expellendum habitum fidei ; sicut supra idem dixi de dubitante, et suspendente assensum propter difficultates, et argumenta contra fidei veritatem propositam etiam sine dissensu, aut judicio aliquo erroneo. Eadem quippe ratio militat in hoc casu, et eisdem argumentis probari potest expulsio fidei in hoc casu, quibus probatum est in illo alio de dubitante, et suspendente assensum, ut consideranti patebit.

100 Si vero omissio actus fidei debiti sit propter alia motiva extrinseca, rursus distinguendum videtur. Nam si homo velit solum nunc omittere fidei assensum, seu illum ad tempus differre propter aliquod commodum temporale : non videtur illud esse proprie peccatum infidelitatis, licet sit peccatum grave contra fidem, nec ideo homo ille dicetur infidelis, sed potius adhuc erit simpliciter fidelis sicut antea, cum jam antea fidem amplexus fuerit, nec eam explicite, vel implicite retractaverit. Quid enim, si solum, ut ludo incepto attendat, omittat actum formalem fidei, quem illo tempore debebat elicere ? nunquid ea de causa dicetur a fide defecisse ? nequaquam, sed solum omisisse exercitium fidei, quando exerceri debebat, retento tamen toto fidelitatis statu, et cum dispositione ad fidem vere confitendam, quoties rogatus fuerit, et quam integre adhuc corde retinet.

Si tamen habeat voluntatem nunquam 101
amplius credendi, quæ antea crediderat, vel quæ sibi sufficienter credenda proponuntur, magis dubitari potest, an illud sit peccatum infidelitatis fidem expellens. Nam ex uno capite ille non videtur retractare fidem semel præstitam, sed solum velle abstinere ab ejus exercitio, et usu : nec deterretur a difficultatibus et argumentis contra fidei veritatem, quare nec allicitur ab objecto contrario ob ejus apparentem veritatem, sed habet se sicut amicus, qui non odit amicum, nec retractat benevolentiam priorem erga illum, sed abstinet ab usu et actibus amicitiæ, non quidem propter malum, quod in amico cognoscat, nec quia eum expertus sit minus bonum, sed propter alias rationes extrinsecas. Hic sane licet in eo statu non se gerat ut amicus, non est tamen inimicus, nec videtur perdere amicitiam priorem in actu primo licet amittat actum secundum et exercitium amicitiæ.

Aliunde vero videtur ea voluntate consti- 102
tui hominem in statu, in quo habitus fidei otiosus futurus sit, cum stante ea voluntate, nunquam poni possit actus fidei, vel piæ affectionis. Quare qui spontanee et contra præceptum grave fidei vult se in eo statu ponere, videtur jam, quantum est ex se, abjicere a se habitum, cujus usum omnino sibi interdicit, atque ideo, si illum retineat, retinebit invitus, cum tamen Deus, ut supra diximus, non conservet hæc sua dona in invitis, sicut nec ea largitur adultis, nisi volentibus. Cum enim hi habitus non sint boni, nec utiles, nisi in ordine ad actus eliciendos, qui non vult unquam actus elicere, videtur implicite nolle habitum retinere, sed eum potius a se abjicere. Cum ergo propter has rationes dixerimus supra, Deum auferre habitum fidei ab hæretico, idem dicendum videtur in casu nostro, in quo habitus manebit æque otiosus, et abjicitur ab homine, et hoc cum injuria, et peccato gravi contra fidem, ut suppono. Quæ rationes faciunt, ut magis propendeam in hanc secundam par-

Digitized by Google

tem, quam etiam concessit Coninch loco citato, ut dixi. Consequenter autem concedendum est, illud esse proprie peccatum infidelitatis, quia juxta Tridentinum solo infidelitatis peccato fides expellitur. Infidelis enim est, qui fidem negat : non negat autem solum fidem, qui dicit, illam esse falsam, sed etiam qui Deo loquenti non vult fidem adhibere, sicut eleemosynam pauperi petenti negare dicitur, qui eam non dat, non qui ad tempus differt et paratus est eam postea dare. Qui ergo dicit, se nunquam Deo crediturum, fidem ei negat absolute, et culpabiliter se ponit in eo statu semper negandi. Unde videtur etiam retractare fidem, non quidem negando veritatem fidei, sed per actum contrarium statui fidelitatis, hoc est, statui credendi, quæ Deus dixerit. Quod explicari potest retorquendo exemplum amicitiæ in contrarium adductum. Dupliciter enim potest retractari amicitia. Primo per actum omnino contrarium, volendo malum illi, cui prius volebas bonum : et hæc est inimicitia omnino positiva. Secundo potest retractari nolendo amplius amare, nec velle bonum illius, quem antea diligebas, et retractatur status amicitiæ : non enim est in statu amicitiæ meæ ille, qui non est paratus habitualiter ad volendum mihi bonum debitum. Sic ergo status fidelitatis retractatur sufficienter, quando aliquis habitualiter paratus est nunquam fidem adhibere dictis alterius, quare per hanc retractationem graviter culpabilem expelli potest fides, quæ manere non potest sine statu fidelitatis.

03 catum elitatis modo imme- r in lectu.

Petes, quomodo tunc peccatum hoc infidelitatis consummatur in intellectu? videtur enim consummari in voluntate illa nunquam credendi, cum nihil fidei contrarium in intellectu ponatur. Resp. quidquid sit, an infidelitas aliquando possit consummari in voluntate, de qua infra disp. sequ. agendum erit, quando agemus de infidelitate; peccatum hoc consummari etiam in intellectu per subsequentem negationem assensus fidei, quæ prout dimanat a voluntate illa non credendi appellatur infidelitas. Solum posset esse difficultas, quod habitus fidei expelli debet, antequam negatio illa diuturna assensus ponatur in intellectu, nempe statim ac homo se in illa dispositione per stabilem voluntatem constituit, nam jam tunc censetur retractatus status fidelitatis, et homo positus in statu infidelitatis supra explicato. Ad hoc tamen responderi potest ex iis, quæ diximus disp. XVI, sect. II, nempe in sententia ponente, infundi habitum fidei aliquando adultis ante habitum charitatis, ubi primum disponit se homo per actum fidei, consequenter dicendum esse, prout aliqui ex auctoribus illius sententiæ concedunt, ad infusionem habitus fidei non expectari ipsum fidei assensum intellectualem, sed posita pia affectione et voluntate absoluta et efficaci credendi, qua efficaciter imperatur assensus, infundi habitum fidei, a quo eliciatur ipse assensus intellectualis; illa enim voluntas sufficienter disponit hominem ad infusionem habitus, cum illa solum voluntas sit honesta, et libera formaliter. Sic ergo e contra dicendum est, quando expellitur habitus fidei ob peccatum infidelitatis, non expectari ad expulsionem habitus ipsum dissensum intellectualem, sed posita voluntate efficaci dissentiendi, expelli habitum, quia illa sola voluntas est formaliter libera, et turpis, et per illam retractatur sufficienter fides præterita, et status fidelitatis. Sic ergo in casu nostro dici potest, posita illa voluntate efficaci nunquam amplius credendi, statim expelli habitum fidei, quia illa voluntas est formaliter turpis et libera, a qua negatio assensus subsecuta denominatur extrinsece libera et inhonesta, et per illam voluntatem retractatur sufficienter fidelitatis status, et constituitur homo in statu infidelitatis, seu indispositionis perpetuæ et habitualis ad credendum. Addo denique totum hunc casum videri magis metaphysicum, quam moralem. Nunquam enim fortasse continget, quod homo decernat efficaciter nunquam amplius fidei doctrinam credere, et non moveatur a difficultatibus, et argumentis intrinsecis contra ipsam fidei veritatem, sed solum a motivis extrinsecis. Hæc enim motiva extrinseca solum movere solent ad non ostendenda exterius signa fidei, seu ad fidem exterius negandam, cum fides interius retenta nihil noceat commodis, et lucris extrinsecis, si maneat omnino occulta. Imo nunquam fortasse, aut vix unquam continget, quod homo habeat ejusmodi voluntatem efficacem nunquam amplius credendi doctrinam fidei, et non habeat aliquem actum intellectus contrarium fidei, quo vel neget aliquem articulum, vel certe positive dubitet de illo, et judicet illius incertitudinem, et contingentiam; quod judicium contrarium est fidei,

Digitized by Google

ut supra diximus : et ideo fortasse doctores de his eventibus metaphysicis, et in facto non ponendis parum curarunt.

104 An habitus fidei expellatur solo peccato hæresis saltem internæ, an etiam aliis peccatis infidelitatis præter hæresim.

104 Ultimo principaliter dubitari potest, an habitus fidei expellatur solo peccato hæresis saltem internæ, an etiam aliis peccatis infidelitatis præter hæresim. Hoc dubium propono propter Hurtadum, qui sæpe supponit, solum propter peccatum hæresis expelli habitum fidei. Sic loquitur disp. LX, sect. I, § 12, ubi dicit, sola hæresi fidem amitti, quæ exigit necessario in dissentiente pertinaciam contra auctoritatem Ecclesiæ, et sect. II, § 51, dicit, eum qui negat revelationem publicam in miraculo confirmatam, esse infidelem peccato habituali, et actuali contra fidem, et tamen fidem non amittere, nisi sit pertinax contra Ecclesiam. Et § 56, dicit, Deum statuisse solos hæreticos privatione fidei punire, et § 59 dicit, converti ad invicem hæreticum, et carentem fide, quia nec fides amittitur, nisi per hæresim, nec hæresis admittitur sine amissione fidei. Quod idem repetit disp. LXXXII, § 42, et postea § 45 dicit, eum, qui pertinaciter negaret aliquid contentum in sacra Scriptura, esse quidem incredulum, et graviter peccaturum contra fidem, non esse tamen hæreticum, si ei non occurreret, nec opposita fuisset auctoritas Ecclesiæ, atque ideo non amissurum habitum fidei infusum.

105 Hæc doctrina singularis mihi visa est, et contra id, quod alii communiter supponunt, quod scilicet fides infusa amittatur quolibet peccato mortali, quod sit proprie peccatum infidelitatis. Ita expresse docet Suarez in præs. disp. VII, sect. IV, nu. 9, ubi rejecta quoad hoc differentia inter illa, quæ ab Ecclesia, vel alio quocumque modo proponuntur credenda, concludit his verbis : « Et ideo quacumque ratione aliquis nolit credere aliquid sufficienter propositum, ut dictum a Deo, ineptus redditur ad credendum, ideoque habitum fidei amittit. » Ubi licet retulisset tacito nomine aliquos limitantes repugnantiam fidei infusæ cum actu incredulitatis ad fidem infusam, quæ proxime nititur in auctoritate Ecclesiæ, et in margine afferatur Salas in 1, 2, tr. XIII, disp. II, sect. XIII, n. 159. Sed tamen Salas eo loco non sentit cum Hurtado, imo loquitur expresse de hæretico, de quo solum dicit, « quod si Deus non negaret hæretico auxilium supernaturale, posset credere unum articulum fide supernaturali, dissentiendo alteri : quia licet hæresis ex natura sua, seu physice tollat regulam fidei, scilicet divinam revelationem, quoad usum credendi propter illam articulum, in quo errat ; tamen non tollit eam physice, sed tantum moraliter erga alios, et ita hæreticus potest de potentia absoluta credere fide divina unum articulum, dissentiendo simul alteri. » Ubi loquitur solum de potentia absoluta, et non dicit de facto esse habitum fidei in eo, qui peccat dissentiendo alicui articulo etiam non proposita Ecclesiæ auctoritate. Eamdem doctrinam tradidit idem Suarez infra disp. XVI, sect. I, n. 2, ubi expresse ponit hanc regulam universalem, ut illud sit solum peccatum infidelitatis, quod fidem infusam ab homine excludit, et nullum aliud. Cum ergo etiam, seclusa Ecclesiæ auctoritate, quam aliquis invincibiliter ignoret, posset esse peccatum infidelitatis, sicut et potest esse fides ; poterit etiam excludi, et deperdi habitus fidei infusæ. Eodem modo loquitur Coninch disp. XVIII, dub. III, ubi cum nu. 26, inter peccata infidelitatis, quibus fidei habitus expellitur, posuisset primo loco, « quando quis credit aliquem articulum fidei esse falsum, quem scit a Catholicis credi, aut qui alias ei sufficienter est propositus, ut possit eum vera fide credere, » quod satis verificatur de objecto illo fide credito etiam sine attentione ad propositionem Ecclesiæ : postea num. 33, dicit, hos omnes actus « directe pugnare cum vero actu fidei, non solum circa idem objectum, sed etiam circa omnia credenda, reddendo eum, qui eos elicit, omnino inhabilem ad verum actum fidei eliciendum, quamdiu illis erroribus adhæret. Quia nimirum directe tollunt voluntatem, integre, et absolute subjiciendi intellectum primæ veritati, » etc. et clarius disp. XVII, dub. III, n. 38, dicit, non posse sine absurdo concedi, quod negans cum peccato gravi id, quod sibi privata revelatione proponitur cum obligatione credendi, possit credere fide divina articulos ab Ecclesia propositos, et retinere ad hoc habitum fidei. Quod idem alii omnes supponere videntur.

Et quidem videtur id clare desumptum fuisse ex verbis Trid. sess. XVI, cap. XV, sæpe adductis, ubi dicitur infidelitate sola, et non aliis peccatis fidem deperdi ; non dixit, peccatis contra fidem deperdi fidem ; quia multipliciter peccatur contra fidem absque jactura habitus, infusi, ut si quis metu mortis verbis solum, et non corde fidem neget, 106

Digitized by Google

si alios ad hæresim inducat, cum tamen ipse hæreticus non sit, si non eliciat actum fidei eo tempore, quo debebat, et aliis ejusmodi peccatis. Sed neque etiam dixit hæresi perdi fidem, et non aliis peccatis, sed peccato infidelitatis, quod latius patet quam hæresis, et minus late, quam peccata contra fidem. Cum ergo possint esse alia vera et propria peccata infidelitatis præter hæresim, et ille, qui negaret fidei articulum sibi sufficienter propositum, peccaret peccato infidelitatis, licet auctoritatis Ecclesiæ non meminisset, consequens est, ut iis etiam peccatis fides amitti debeat. Qui communis sensus confirmari rursus potest ex divisione communi infidelitatis in Paganismum, Judaismum, et hæresim, quæ sive sint species essentialiter diversæ, sive solum accidentaliter, omnes conveniunt, quod illæ sint proprie infidelitatis peccata, et quod nomine *hæresis* non intelliguntur aliæ duæ, sed sint ad invicem condistinctæ : agnoscunt ergo aliud peccatum proprium infidelitatis præter hæresim, et per consequens non sola hæresi amittitur habitus fidei, sed quolibet alio peccato, quod sit proprie peccatum infidelitatis.

107 Respondebit aliquis ex eodem Hurtad. dict. disp. LXXXIII, § 85, peccatum illud ejus, qui negat articulum in Scriptura revelatum, et miraculis etiam ita confirmatum, ut faciat evidentiam credibilitatis, dum tamen de Ecclesiæ auctoritate non agitur, peccatum, inquam, hoc esse quidem incredulitatem mortalem, non tamen esse absolute, et simpliciter infidelitatem, sed solum secundum quid. Unde responderi poterit rursus ad Tridentini verba, ibi solum esse sermonem de peccato, quod sit infidelitatis simpliciter et absolute, quo semper amittitur fides, non vero de infidelitate secundum quid. Hæc tamen responsio impugnari potest primo ad hominem : nam omnis ille qui negat id quod catholice credi debet, est procul dubio infidelis : alioquin posset esse fidelis, et non Catholicus ; sed qui negaret articulum fidei propositum sufficienter, et miraculis confirmatum, etiam non proposita auctoritate Ecclesiæ, negaret aliquid, quod catholice deberet credere ; ergo non esset fidelis, sed infidelis. Minor constat ex eodem Hurtado, qui disp. LX, § 71, expresse docet, miracula sola, præscindendo ab auctoritate Ecclesiæ, sufficere ad extorquendum assensum fidei catholicæ, quod probat ex eo, quod Christus accusavit Judæorum infidelitatem, quod non crediderint tot miraculis visis, et Joannes merito admiratur pertinacem Judæorum incredulitatem, qui non credebant in Christum post tot signa, quæ fecerat coram eis, Nicodemus etiam *Joan.* III, credidit in Christum, quia nisi esset a Deo, non posset facere signa, quæ faciebat. Cujus Nicodemi fidem nemo potest dubitare, quod fuerit catholica, maxime cum Augustinus tract. XI *in Joannem* dicat, eam fidem fuisse, qualis est in cathecumenis petentibus baptismum ; ergo miracula sufficiunt ad extorquendum assensum fidei catholicæ. Et quidem Apostoli non auctoritate humana Ecclesiæ, sed miraculis et portentis domuerunt orbem, qui illorum prædicatione Christianus est factus. Hæc omnia Hurtadus ibi, cum quibus non video, quomodo stare possit, quod negetur esse vere, et proprie peccatum infidelitatis, quando negatur articulus fidei miraculis confirmatus, et sufficienter propositus ad obligationem gravem credendi, dum tamen Ecclesiæ autoritas non fuerit producta. Addere possumus, distinctionem illam incredulitatis gravis, et infidelitatis non videri satis ad mentem Christi Domini, qui Thomæ Apostolo non credenti ejus resurrectionem dixit, *noli esse incredulus, sed fidelis,* ubi *Joan.* XX, 27. aperte opposuit incredulitatem fidelitati, pro eodem omnino accipiens incredulum, et infidelem, qui fideli opponitur.

108 Secundo, peccari etiam videtur in eadem responsione, quatenus in ea videtur peti principium, dum inde probat, eos non esse vocandos absolute infideles, quia non carent fide infusa. Nos enim contendimus, carere fide infusa, quia vere sunt infideles, et omnis infidelis caret fide infusa. Tu negas, esse infideles, quia non carent fide infusa, cum tamen argumenta a te adducta ad summum probent, non esse hæreticos, quamdiu non sunt pertinaces contra Ecclesiæ auctoritatem; quod vero non sint infideles, nullo modo probari potest.

109 Tertio, quis dicat incredulitatem primorum parentum, si vere, ut aliqui volunt, peccarunt contra fidem, fuisse dissensum ab auctoritate Ecclesiæ ? et tamen omnes, qui dicunt, eos, vel alterum eorum peccasse contra fidem, fatentur commisisse verum et proprium peccatum infidelitatis, et amisisse habitum fidei infusæ, ut videri potest late apud Suarez *de opere sex dierum* lib. IV, cap. II et IV. Noe etiam, Abraham, Moyses et alii, si non credidissent ea, quæ Deus illis

Digitized by Google

revelabat, infidelitatis peccatum commisissent, et perdidissent fidem, quamvis nihil eorum ab Ecclesia accepissent; non ergo allegari debet infidelitas, vel amissio fidei ad solam incredulitatem cum dissensu a communi sensu Ecclesiæ. Nec loca aliqua Augustini, et Innocentii, quæ Hurtadus affert, id probant, loquuntur enim de hæresi, ad quam illa conditio requiritur, ut videbimus infra agentes de hæresi, vel de eo, qui sine pertinacia errat, sed paratus est corrigi, et ideo a peccato gravi sæpe excusatur. Solum posset obstare S. Thom. qu. v, art. 3, ubi in principio articuli, et in corpore solum mentionem facit de hæretico, in quo dicit non posse manere veram fidem informem de aliis articulis, quos credit. Sed vere S. Thomas doctrinam generalem tradit de omnibus, qui negant aliquem articulum; et licet aliquando exempli gratia nominet hæreticum, sed tamen alibi doctrinam generalem tradit omnibus negantibus aliquid fidei, ut in 2 et 3 argumento et in argumento *sed contra* : nominat autem sæpe *hæreticum* quia cum quæstio sit ibi de credente omnes articulos, et negante unum solum, et hic communiter loquendo sit hæreticus, quæstionem et doctrinam applicat ad hæreticum. Cæterum in ipso articuli titulo nulla fit mentio de hæretico, sed de discredente unum articulum, et credente alios, quia nimirum quæstio generalis erat de omni negante cum peccato infidelitatis unum solum articulum, quomodocumque illum negaret.

An ablato habitu fidei, auferatur etiam simul habitus theologiæ.

De hoc puncto late hic dicendum esset,
110 nisi dictum jam fuisset supra disp. I, sect. XIII, præsertim § 7, ubi de habitu theologiæ diximus, quomodo distinguatur ab habitu fidei, et an supra habitum fidei addat aliquem alium habitum infusum, et in universum diximus, neutrum manere in hæretico, sed solum habitum acquisitum, qui in mea sententia sunt solum species bene dispositæ, et coordinatæ. Sicut ergo hæreticus non elicit actum fidei supernaturalem circa alios articulos veros, quos credit; ita nec elicit actus supernaturales theologiæ circa conclusiones, quas ex fidei principiis infert, sed actus naturales, ad quos non indiget habitu theologiæ infuso, quæ omnia ex principiis ibi late probatis facile colliguntur, ubi etiam doctorum sententias retulimus, quæ ibi videri possunt, et alia omnia, quæ ad hoc dubium poterant pertinere : hæc dicta sint de expulsione habitus fidei ob peccatum infidelitatis. Nunc videndum restat de repugnantia actus fidei circa unum articulum in eo, qui errat culpabiliter circa alium, de quo sectione sequenti.

SECTIO VI.

Utrum maneat actus fidei in eo, qui scienter negat alium ejusmodi fidei articulum.

Dixi in eo, *qui scienter negat :* nam de eo, 11
qui ignoranter negat, est diversa quæstio : et quidem, si ignorantia sit invincibilis, non est difficultas, quod possit simul alio actu fidei credere alios articulos, illum enim alium ideo negat, quia absque ejus culpa non proponitur ei sufficienter credibilis. Major posset esse difficultas, an cum dissensu circa unum articulum orto ex ignorantia mortaliter culpabili, possit esse actus fidei circa alium articulum: nam suppono, peccatum illud esse ejusdem speciei cum peccato infidelitatis commisso absque ignorantia, ut cum aliis dixi disp. XVI *de Pœnitentia* sect. IV, n. 192. Cæterum etiam eodem loco n. 193. et seqq. dixi, eo dissensu non perdi habitum fidei, nec etiam tolli, quod circa alios articulos possit exerceri verus fidei actus : quia voluntas requisita ad actum fidei, est solum voluntas credendi Deo, et subjiciendi intellectum auctoritati divinæ propositæ supremo cultu, cum qua voluntate potest stare dissensus articuli nondum sufficienter propositi licet simul sit negligentia culpabilis in inquirenda revelatione Dei. Sicut licet peccet aliquis graviter contra obligationem fidei, exponendo se sine causa sufficienti periculo morali incidendi in hæresim, interim tamen dum non incidit adhuc est catholicus, et credit fide infusa omnes fidei articulos: sic etiam negligentia culpabilis circa notitiam fidei stat cum vera fide circa alios articulos, quia illa non est negatio fidei, sed non curare de inquirenda veritate revelationis. Videantur ibi dicta, quæ non est necesse hic iterum repetere, et quæ diximus sect. præcedenti in principio.

Loquendo ergo de assensu contra fidei ar- 1
ticulum scienter habito, solus Durandus

Digitized by Google

in III, dist. XXIII, qu. IX, dixit posse esse simul cum actu fidei circa alios articulos, quia id videtur experientia testari in hæreticis, qui negant aliquos articulos, alios tamen firma fide retinent. Quam sententiam omnes alii rejiciunt, et colligi videtur ex Tridentino dicta sess. VI, cap. XV, docente, fidem amitti per peccatum infidelitatis, ubi licet daremus, non esse etiam sermonem de habitu, ad minus videtur fatendum esse sermonem de actu fidei: ideoque Paulus I *ad Timoth.* I, 19, amissionem fidei comparat naufragio dicens *quidam repellentes bonam conscientiam circa fidem naufragaverunt.* Sicut enim in naufragio omnium pariter bonorum fit jactura, sic per recessum ab uno fidei articulo tota fides amittitur, et cap. XVI, de illis, qui in uno articulo errabant, dixit, *si quis aliter dicit, superbus est, nihil sciens,* hoc est, scientia sanctorum, quæ est fides; non ergo retinet fidem circa cæteros articulos. Unde Augustinus lib. I *contra epistolam Parmeniani* cap. VII, dixit hæreticos, non re ipsa, sed nomine esse Christianos, qui etiam videri potest lib. *de Fide et symbolo* cap. X, et qu. XI *in Matth.* et alii Patres, quos supra indicavimus ad probandam expulsionem habitus fidei per hæresim: ii enim magis expresse negant actum fidei in hæretico, quam habitum.

113 Tota difficultas est in reddenda ratione sufficienti hujus repugnantiæ. Ratio communis esse solet, qui negat unum articulum scienter, eo ipso negat infallibilem connexionem testimonii divini cum veritate objecti, ergo non potest credere alios articulos per fidem; fides enim credit propter infallibilem connexionem, quam profitetur esse in testimonio divino cum objecto revelato, ergo ille non credit alios articulos propter fidei motivum, sed propter alias rationes sibi congruentes.

Sed contra hanc rationem objicitur; quia potest aliquis profiteri infallibilitatem divini testimonii, et tamen non credere veritatem eucharistiæ, quia non credit hoc esse a Deo revelatum, sed ab Ecclesia confictum. Potest autem credere Trinitatem, quia credit esse a Deo revelatam; ergo potest errare circa unum articulum, absque eo quod neget infallibilitatem divini testimonii. Respondent communiter, eo ipso, quod aliquis contemnat auctoritatem Ecclesiæ proponentis eucharistiam non posse credere Trinitatem per fidem; quia seclusa auctoritate Ecclesiæ in proponendis articulis; non habet regulam, et motiva sufficientia ad prudenter credendam Trinitatem; ergo eo ipso non potest habere actum fidei circa Trinitatem: poterit quidem credere Trinitatem ductus aliis motivis inferioribus, non tamen iis, quæ sufficiant ad generandum actum fidei.

Cæterum hæc solutio non stat cum iis, quæ diximus disp. I, sect. XII, ubi vidimus non requiri ex natura rei ad actum fidei, quod objectum credendum proponatur prius per Ecclesiam, vel nomine Ecclesiæ, sed posse aliquem absque ulla notitia Ecclesiæ, habere aliunde motiva sufficientissima ad prudenter credendum. Ponamus ergo hæreticum contemnentem auctoritatem Ecclesiæ, et nolentem allici eo motivo ad credendam eucharistiam: potest tamen aliunde videre tot miracula, et habere talia motiva pro veritate Trinitatis, ut etiamsi non utatur auctoritate Ecclesiæ, possit prudenter credere Trinitatem, ergo potest habere actum fidei circa Trinitatem, licet erret circa eucharistiam. 114

Dices, auctoritatem Ecclesiæ tantam esse, et tanti ponderis apud cordatum hominem, ut non possint aliunde suppetere tanta motiva ad credendum aliquem articulum, cum quibus, si homo vult prudenter procedere, non debeat prius inquirere quid sentiat Ecclesia de illo articulo; quod si inconsulta Ecclesia velit credere, non credit prudenter. Sic enim videmus, doctissimum quemque non prius aliquid credere fide christiana, quantumvis revelatum dicatur, et miraculis confirmatum, nisi viderit eam revelationem ab Ecclesia recipi, et approbari; ergo ille, qui spernit Ecclesiæ auctoritatem, non potest fide divina credere alios articulos. 115

Sed contra hoc iterum est, quia in primis potest aliquis habere internam, et privatam revelationem obscuram alicujus veritatis, de cujus credibilitate habeat evidentiam, ut diximus sect. I, habuisse Angelum in via; et tunc posset prudenter credere illam revelationem, antequam reciperetur ab Ecclesia; nam ut diximus disp. I, sect. XI, habitus fidei etiam extenditur ad privatam revelationem. Deinde posset hæreticus, qui contemnit Ecclesiam, habere aliunde sufficientia motiva ad credendam Trinitatem, et pro tunc non recordari Ecclesiæ, neque obligationis eam consulendi; in quo casu non procederet imprudenter, credendo Trinitatem inconsulta Ecclesia; ergo posset elicere actum fidei Christianæ circa mysterium Trini-

Digitized by Google

tatis. Vide alia argumenta contra rationem illam, quæ urget Hurtado disp. LX, sect. III, §. 66, et seqq.

116 Qui tamen cum aliis fatetur, non repugnare ex conceptu suo, seu ex natura rei, assensum fidei infusæ circa unum articulum cum dissensu peccaminoso etiam scienter circa alium, licet id repugnet de facto ex decreto Dei nolentis concurrere concursu supernaturali cum hæretico ad actum fidei, concedit tamen §. 64, repugnare ex conceptu suo assensum catholicum in revelationem propositam per Ecclesiam cum hæresi in revelationem aliam propositam ab eadem Ecclesia. Primam partem probat impugnando rationes repugnantiæ ex natura rei, quæ afferri solent, et quia revelatio proposita per Ecclesiam, et revelatio alia non per Ecclesiam, sed per miracula, et alia motiva alicui sufficienter proposita, sunt objecta distincta et applicata per conditiones diversas, quare non repugnabit ex natura rei alteri assentiri, et alteri dissentire. Secundam vero partem probat, quia quoties proponente Ecclesia credimus aliquem articulum, datur judicium, quo firmiter assentimur, eam revelationis applicationem non posse moraliter nos decipere: sed nullus hæreticus potest hoc judicare, cum ipse circa alium articulum ab Ecclesia propositum judicet illam esse deceptam, vel decipere : ergo nulli articulo ab Ecclesia proposito potest fide assentiri motus Ecclesiæ propositione.

117 Hæc sententia difficilis semper mihi visa est, et in primis non invenio satis cohærentes ejus partes. Nam sicut concedunt, posse ex natura rei credi fide divina aliquid revelatum ab hæretico, qui negat alium articulum sufficienter per Ecclesiam propositum, eo quod duæ revelationes sunt objecta distincta, et per diversas conditiones applicata: sic videtur, quod possent idem concedere de duobus articulis per Ecclesiam propositis. Potest enim per hæreticus firmiter credere revelationem Dei, quæ ei applicatur per miracula, v. g. negando simul revelationem Dei, quæ ei applicatur per Ecclesiam proponentem: ergo similiter potest acceptare propositionem ipsius Ecclesiæ, quæ ei fit per talia instrumenta, et non acceptare aliam propositionem Ecclesiæ, quæ ei fit per alia instrumenta. Nam sicut Deus non loquitur nobis immediate communiter loquendo, sed ejus locutio applicatur nobis per alia media, nempe per Ecclesiam, per miracula, etc, ita nec Ecclesia proponit omnibus immediate, sed aliqui audiunt Ecclesiam per parochos, alii per libros, alii per alia media: pauci quippe sunt, qui Ecclesiam universam legitime in concilio generali congregatam, vel Pontificem ex cathedra loquentem audiant; sed legunt libros, in quibus conciliorum acta habentur, vel bullas Pontificum, vel audiunt doctores hæc omnia referentes. Et quidem per hæc media proponitur communiter sufficienter doctrina Ecclesiæ, et revelatio Dei obligans ad fidem : si ergo per te non repugnat ex natura rei, quod quis acceptet revelationem Dei de aliquo articulo propositam, et confirmatam miraculis, et rejiciat revelationem Dei de alio articulo propositam per Ecclesiam, quia illæ duæ revelationes applicantur per media distincta; cur repugnabit, quod recipiat propositionem, et doctrinam Ecclesiæ de aliquo articulo sibi applicatam per tale medium, v. g. per libros, et rejiciat propositionem, et doctrinam Ecclesiæ de alio articulo sibi applicatam per famam, vel testimonia multorum doctorum? Suppono autem, utramque applicationem fuisse sufficientem, nec potuisse sine pertinacia rejici, neque enim necesse est ad hæresim incurrendam audire ipsam Ecclesiam immediate congregatam, vel Pontificem ex cathedra definientem. Sicut ergo per te potest ex natura rei contingere, quod aliquis sit hæreticus, et tamen credat fide divina aliquem articulum sibi per miracula propositum, vel per alia media independentia ab auctoritate Ecclesiæ, quia ipse non negat Deum esse veracem, et ejus locutionem esse infallibilem, sed negat Deum revelasse, quæ Ecclesia proponit, aut Ecclesiæ auctoritatem esse infallibilem regulam in proponendo, sic dicam ego, posse ex natura rei contingere, quod aliquis sit hæreticus negando pertinaciter, quæ ab Ecclesia definita sunt, et proposita in aliquo concilio, cujus doctrina sibi sufficienter proposita est per Inquisitores, vel legatos Papæ, et alios doctores, et adhuc firmiter credat alium articulum fide divina, quem ab eadem Ecclesia accepit, et ab ipso Pontifice immediate, quia ipse non ideo negat illum alium articulum, quia neget Ecclesiam esse infallibilem regulam in proponendo, sed quia male et pertinaciter negat propositionem Ecclesiæ esse sibi sufficienter applicatam, et Ecclesiam id proposuisse: quare cum applicationes sint diversæ, potest alteram rejicere, et alteram acceptare, confi-

Digitized by Google

tendo semper auctoritatem Ecclesiæ in proponenda doctrina fidei. Unde non video, ut dixi, bonam cohærentiam inter utramque partem illius sententiæ.

118 Sed neque prima pars ejusdem sententiæ mihi unquam placere potuit; quod scilicet ex natura rei non repugnet hæreticum errantem pertinaciter circa unum articulum exercere actum fidei perfectum circa alium articulum, cujus revelatio aliunde sibi sit applicata, quam per Ecclesiæ auctoritatem. Hoc, inquam, non placet. Primo. Quia est contra communem theologorum sensum, qui ipsismet actibus fidei, et hæresis etiam circa diversos articulos agnoscunt repugnantiam ortam ex eorum objectis, nec recurrunt ad solum placitum Dei negantis concursum hæretico ad actum supernaturalem; imo ideo dicunt auferri habitum ipsum, quia esset otiosus, eo quod non retractata hæresi priori, non potest fieri actus fidei circa aliud objectum, sicut non retractato peccato mortali, non potest fieri verus actus charitatis in ulla materia.

119 Secundo, contra eamdem sententiam usus fui olim hoc argumento, quia si in singulis actibus fidei non contineretur implicite retractatio hæresis, et repugnantia cum assensu hæretico, sed id solum proveniret ex mero decreto Dei nolentis concurrere cum hæretico ad actum supernaturalem, sequeretur, hæreticum toto eo tempore elicere actus solum naturales fidei circa articulos veros, quos credit, similes tamen in objecto formali et materiali actibus Catholici, et in firma adhæsione, et in honestate, et imperatos a pia etiam affectione naturali habente idem objectum formale, et materiale, quod habet pia affectio supernaturalis in Catholico, nempe credere firmissime tale objectum propter Dei revelantis auctoritatem, et hoc propter honestatem talis assensus. Consequens autem videtur durum; nam in peccatore, licet non habeat habitus infusos virtutum moralium; quoties tamen proponitur objectum materiale et formale, quod posset terminare actum virtutis supernaturalem, Deus præsto est per auxilium actualem intrinsecum, vel extrinsecum, ut suppleat defectum habitus infusi, et quo fieri possit actus supernaturalis circa illud objectum, sicut si adesset habitus : sic enim de facto exercet actus supernaturales temperantiæ, justitiæ, misericordiæ, pœnitentiæ, et aliarum virtutum moralium, et quoties occurrit objectum, et occasio similes actus eliciendi, non stat per Deum, qui semper paratus est ad supplendum defectum habituum per aliquod auxilium intrinsecum, vel extrinsecum. Ratio autem a priori esse videtur, quia licet actus earum virtntum iu statu peccati non sint meritorii de condigno, sunt tamen meritorii de congruo, et ideo, sicut Deus ut auctor naturæ nunquam negat concursum ad actus naturales, posito objecto et aliis requisitis; ita in statu viæ, cum homo viator elevatus sit ad finem supernaturalem, et in statu negotiandi, et procurandi illum finem, nunquam data occasione stat per Deum, sed semper dat ex parte sua concursum supernaturalem, et omnis requisita, quoties est occasio operandi actum aliquem proportionatum ad salutem. Sic ergo si hæreticus potest circa articulos, quos credit, non obstante hæresi, elicere actus fidei supernaturales, et piam affectionem, et voluntatem credendi honestam supernaturalem, quæ sit saltem meritoria de congruo, et dispositio ad recuperandam etiam fidem circa articulum, quem male negat, non apparet, cur Deus neget ei auxilium, et concursum supernaturalem ad eum actum eliciendum, imo hoc videretur esse contra conditionem et statum viatoris, cui quoties occurrit occasio bene et utiliter operandi, non debet Deo soli imputari defectus operationis utilis, et dari ei concursum ad operationes solum naturalem, et inutilem.

Hoc argumentum, quo olim usus sum, nescio, an ex me, an ex alio, qui illud aliter for- 120
maverit, paulo aliter proponit, et dissolvit Hurtadus dict. disp. LX, n. 81 et 91, dicens, non bene sapere, quod in argumento supponitur, in hæretico nullam esse actionem honestam naturalem, sive ex gratia per Christum, sive ex beneficio creationis, imo insinuari ab arguente, omne opus hæretici esse peccatum: quod falsissimum est; habet enim actiones honestas naturales: sibi autem imputet, si suo vitio non habet supernaturales, cum se indignum fecerit auxilio supernaturali. Dixi fortasse ex alio desumptum esse ab Hurtado hoc argumentum: ego enim nunquam negavi, hæreticum exercere aliquos actus naturales honestos, sed certe, qui ex objecto, vel ex aliis circumstantiis non possent esse supernaturales: quia suppono ex materia de gratia, et ex supradictis in hac materia, non fieri actus supernaturales, nisi, qui oriantur ex fide, vel sint fides, comprehendendo no-

Digitized by Google

mine fidei voluntatem credendi, et judicium ad illam prærequisitum. Quoties autem occurrit occasio operandi actum honestum, qui sit ex fide, vel fides, Deus non denegat in statum elevationis concursum et auxilium supernaturale, ut constat in peccatore, qui satis se indignum reddidit; et ideo privatur habitibus infusis, et tamen non negatur ei postea, data occasione, concursus, et auxilium supernaturale ad hoc, ut actus, quotquot esse possunt, sint supernaturales et utiles ad salutem.

121 Nec dicas, hæreticum peccasse specialiter contra ipsam fidem, quare dum hæresim non retractat, est magis specialiter indignus auxilio supernaturali in materia fidei. Hoc enim ipsum dici posset de peccatore, qui peccavit mortaliter contra temperantiam, v. g. in materia castitatis, et tamen etiam non retractato hoc peccato per pœnitentiam, adhuc occurrente alia occasione in materia temperantiæ, vel castitatis, habet auxilium, et concursum supernaturalem ad resistendum tentationi, et sæpe eam vincit actu supernaturali. Quia nimirum unus actus intemperantiæ non habet ex objecto, aut ex alio capite ex natura rei repugnantiam cum alio actu honesto in materia temperantiæ. Si ergo nec assensus hæreticus habet ex natura rei repugnantiam cum actu fidei circa alium articulum, non debet indignitas ex peccato non retractato impedire auxilium, et concursum Dei ad actum supernaturalem, quo vincatur tentatio alia contra fidem in alia materia.

122 Debemus ergo investigare aliquid in fide, ratione cujus peculiariter repugnet dissensus hæreticus unius articuli cum actu perfecto fidei circa alium articulum. Et quidem ego sane fateor eum, cui non proponitur sufficienter auctoritas Ecclesiæ in proponendis rebus fidei, posse illam negare inculpabiliter, et tamen adhuc habere actus fidei Christianæ circa aliqua mysteria, pro quorum credibilitate proposita sunt ei sufficienter alia motiva. Imo de facto verisimile est, apud hæreticos existere aliquos parvulos, vel rusticos cum ignorantia invincibili auctoritatis ecclesiæ Romanæ inculpabiliter eam negantes, quibus tamen sufficienter proposita est pro eorum captu credibilitas Trinitatis et Incarnationis, et per consequens possunt elicere verum actum fidei circa hæc mysteria. Addo tamen, eum, qui culpabiliter et scienter errat circa unum objectum revelatum sufficienter propositum, non posse ex natura rei habere assensum fidei circa alia. Sicut qui scienter agit contra Deum in materia gravi, non potest in alia materia ex charitate operari; nam sicut actus perfecte charitatis in qualibet materia continet implicite voluntatem placendi Deo, et non violandi ullum præceptum grave : sic omnis actus fidei circa quemlibet articulum continet summam reverentiam ad divinum testimonium, et habet implicite excludere dissensum ad omnia objecta quæ sufficienter proponuntur, et ut revelata. Nascitur autem in fide hæc repugnantia, sicut in charitate, ex modo tendendi circa objectum; nam sicut charitas diligit ex toto corde, et super omnia Deum: sic etiam fides Christiana credit super omnia et ex toto corde Deo, juxta illud *Act.* VIII : *Si credis ex toto corde*, etc., et sicut charitas, quia diligit Deum super omnia, eo ipso repugnat etiam violationi præcepti in materia gravi : sic etiam fides, quia credit Deo super omnia, eo ipso repugnat cum dissensu ad objectum revelatum sufficienter propositum. Velle enim credere super omnia, est velle exhibere summam reverentiam intellectualem divino testimonio; ad hanc autem summam reverentiam spectat recipere divinum testimonium, quotiescumque sufficienter propositum fuerit, nunquam enim potest respui sine irreverentia, ergo in qualibet voluntate credendi includitur implicite assensus ad alia omnia objecta revelata sufficienter proposita. Adverte tamen, exemplum dilectionis Dei non esse omnino simile, 123
nam dilectio, cum sit actus voluntatis, potest sine inconvenienti extendi ad omnia, quæ proposita unquam fuerint ut grata Deo, quare potest per actum eleemosynæ dicere, volo dare hoc propter Deum, quem diligo super omnia, seu cui volo placere in omnibus quæ mihi proposita fuerint grata esse Deo : unde hic actus secundum se repugnat cuilibet peccato mortali, non enim potest simul homo velle placere Deo in omnibus, et displicere in aliquo. At vero actus fidei intellectualis non habet hanc repugnantiam adæquatam cum actu infidelitatis præcise et immediate ex sua entitate, sed prout subest etiam imperio piæ affectionis, nam assensus intellectualis secundum se non dicit, recipio omnes revelationes Dei, quæ mihi videbunt sufficienter propositæ (jam enim reciperem implicite aliquid falsum, nam continget

Digitized by Google

postea aliquid mihi videri sufficienter proponi ex parte Dei, quod tamen non sit revelatum a Deo, et per consequens hic actus etiam hodiernus ita universalis esset falsus, et naturalis) sed solum dicit : credo super omnia divinum testimonium semper esse infallibile, et illi me submitto ; atque ideo hic et nunc illud recipio, et credo hoc mysterium super omnia propter ipsius Dei auctoritatem. Voluntas autem, quæ antecedit hunc assensum, quia est cultus, seu voluntas submittendi se intellectualiter Deo, est magis universalis, et est voluntas subjiciendi intellectum divinæ auctoritati in omnibus, et ad hunc finem imperat prædictum assensum circa hoc objectum ; quare magis ad rem videtur exemplum genuflexionis et latriæ externæ, quæ est nota et signum voluntatis, et submissionis internæ erga Deum. sed cum eodem discrimine, nam submissio interna est votuntas credendi, et colendi Deum in omnibus propter ejus supremam excellentiam : actus vero externus, licet sit signum illius voluntatis universalis internæ, non est tamen submissio universalis externa, sed particularis in hac occasione et loco; significat tamen illam submissionem universalem internam : ita assensus intellectualis est genuflexio intellectualis, quo in hoc mysterio colitur super omnia divina auctoritas ; significat tamen voluntatem illam universalem subjiciendi intellectum in omnibus : quare assensus fidei prout subest illi voluntati, non potest esse cum actu infidelitatis, quia non potest homo velle colere divinam auctoritatem, et illi submitti in omnibus, et simul circa alium articulum sufficienter propositum nolle illi subjici. Et in hoc sensu dicitur fides explicita circa unum articulum credere implicite alios : quatenus scilicet voluntas universalis procedit de colendo divino testimonio in omnibus, et rursus quatenus ipsemet assensus profitetur vera esse omnia quæcumque Deus dicit, et per consequens implicite asserit veros esse alios articulos, quos Deus dicit, quicumque illi sint.

Dices : hæreticus faceret contra cultum divini testimonii, si admittens illud, negaret veritatem revelatam ; non tamen facit contra cultum negando esse divinum testimonium, quod ab Ecclesia proponitur : cum hoc enim stat admittere ut divinum testimonium, quod miraculis, et aliis motivis comprobatur, et credere propter illud. Respondeo, contra auctoritatem divinam fieri, non solum quando admisso testimonio Dei, negatur ei fides, sed etiam quoties ipsum testimonium divinum sufficienter propositum non admittitur ut tale ; sicut faceres contra reverentiam regis, non solum, si fatendo eum esse regem, eum sperneres, sed etiam si irrationabiliter negares eum esse regem : cum prudenter illud debes credere, et ideo eum contemneres ; ad cultum enim regis pertinet, eum colere, quoties sufficienter proponitur, ut rex. Ex quibus patet differentia fidei ab aliis virtutibus ; nam licet temperantia possit violari v. g. in una materia, et retineri circa alias ; non tamen fides ob rationem supra positam : hæreticus autem articulos, quos retinet non credit per veram fidem, sed vel ex motivis aliis, vel si credit propter divinum testimonium, non tamen cultu super omnia exhibito, prout fides Christiana credit ut dictum est.

Hanc sententiam, seu modum explicandi hanc repugnantiam inveni postea apud Coninch disp. XVIII, dub. IV, n. 29 et 30, ubi hoc etiam reducit ad voluntatem subjiciendi integre et absolute intellectum primæ veritati, prærequisitam ad assensum fidei. Addit tamen, in hæretico defectum hunc non solum se habere ex parte voluntatis, quæ non est universalis amplectens subjectionem universalem intellectualem erga divinum testimonium, sed etiam habere se ex parte intellectus, qui deficiente voluntate illa universali, defectuose etiam assentitur, non enim credit illam propositionem, *quidquid Deus revelavit, est verum*, omnino generatim, sed cum aliqua virtuali limitatione ad ea, quæ suo judicio credenda probaverit. 125

Hæc tamen, quæ addit, difficultatem habent : et in primis non probo quod hæreticus non credat propositionem illam universalem, *quidquid Deus revelavit, est verum ;* imo enim hoc firmissime tenet, nec dubitat de infinita veracitate Dei, sed solum negat Deum hunc articulum revelasse, circa quem ipse errat. Nec ille assensus universalis circa illam propositionem pugnat ullo modo ex parte objecti cum assensu hæretico. Nam pagani etiam negantes totam fidem Christianam, fatentur Deum esse veracem, et verum esse quidquid Deus revelavit, negant tamen doctrinam Christianæ fidei esse a Deo revelatam. Quod etiam in aliis materiis passim contingit ; potest enim aliquis fateri, omnes consules Romanos habuisse supremam di-

Digitized by Google

gnitatem in republica, et negare simul Ciceronem habuisse unquam supremam dignitatem, eo quod non credit eum fuisse consulem : neque in illa universali credita continetur Cicero, nisi sub conditione, si fuit consul, quam conditionem ipse negat. Sic ergo in illa universali, *quidquid Deus revelat est verum*, licet contineatur implicite mysterium eucharistiæ, quod de facto revelatum est : qui tamen negat esse revelatum, non cogitur ex illa solum propositione universali ad credendam eucharistiam, nec impeditur ab ejus dissensu : non est ergo negandus in hæreticis assensus illius propositionis universalis, licet ob defectum piæ voluntatis supernaturalis, quam hæreticus non habet, ille assensus non sit supernaturalis, sed naturalis.

126 Unde secundo est etiam difficile invenire immediate ex parte assensus, quo hæreticus credit mysterium verum, defectum aliquem intrinsecum in modo assentiendi, ratione cujus non pertineat ad fidem. Nam assensus, quo Catholicus credit Trinitatem, non est magis universalis in ordine ad alios articulos, quam sit assensus hæretici; imperatur quidem in Catholico a voluntate magis universali, quia est voluntas subjectionis intellectualis omnimodæ, atque adeo extendit se ad acceptandas omnes revelationes Dei sufficienter propositas, et ideo non potest stare cum voluntate negandi eucharistiam sufficienter propositam. Cæterum ipsemet assensus Catholici circa Trinitatem non habet pro objecto explicito, vel implicito eucharistiam, nisi sub conditione si revelatum sit; quia voluntas submittens intellectum omnimodo veracitati et testimonio divino sufficienter proposito, determinat quidem intellectum ad non negandam revelationem de eucharistia sufficienter propositam; non tamen determinat ad credendam eucharistiam, quamdiu revelatio eucharistiæ non proponitur, nec de ea cogitatur, sed solum ad acceptandam revelationem de Trinitate, de qua tunc cogitatur. Ratio autem est, quia voluntas non potest imperare intellectui assensum objecti, nisi proposito motivo formali assentiendi, cum intellectus non possit assentiri, nisi vel ex terminis appareat veritas, vel proponatur medium, seu motivum assentiendi : cum ergo eucharistia non constet ex terminis, nec tunc proponatur medium, seu revelatio de eucharistia, sed solum revelatio de Trinitate, quæ non potest esse medium ad credendam eucharistiam, sed solam Trinitatem, consequens est, ut voluntas tunc solum determinet intellectum Catholici ad credendam Trinitatem, et nullo modo ad credendam absolute eucharistiam, ad quam nullum medium, aut motivum proponitur, et per consequens assensus Catholici circa Trinitatem, non est magis universalis, quantum est de se, nec magis extenditur ex se ad eucharistiam quam assensus hæretici, neque in assensu hæretici circa Trinitatem, secundum se considerato, apparet defectus in modo assentiendi, ratione cujus minus extendatur ad alios articulos, quam assensus Catholici circa eamdem Trinitatem. Utriusque enim assensus circa Trinitatem solum credit Trinitatem propter infinitam Dei veracitatem, et quia Deus revelavit Trinitatem, neque est ulla differentia ex parte objecti formalis, aut materialis, quando eadem revelatio Trinitatis utrique proponitur, et eodem modo applicatur, prout suppono posse utrique eodem modo aliquando applicari, et id concedit ipse Coninch, cujus rationem nunc examinamus.

Facilius itaque tota hæc repugnantia reducitur in voluntatem ipsam a qua oritur 12
fidei assensus, quæ voluntas debet esse universalis, et affectus erga cultum et submissionem intellectualem totalem respectu divinæ veracitatis, quo affectu volumus intellectum omnino cedere, et subdi divinæ auctoritati, eique servire, et in ejus obsequium captivari : cujus affectus, et submissionis, quia fidei assensus est nota et signum, ideo est cultus intellectualis; ipse tamen assensus non habet eamdem universalitatem, sed solum credit firmissime articulum propositum, de aliis articulis nihil absolute dicens, quia pro tunc non proponuntur. Possumus tamen concedere, in ipsomet assensu fidei reperiri intrinsecam repugnantiam cum dissensu hæretico alterius articuli; quatenus actus ipse fidei supernaturalis exigit imperari, et procedere a pia affectione supernaturali, quam diximus esse affectum magis universalem, et propter universalitatem sui objecti repugnare cum voluntate negandi alium articulum sufficienter propositum. Quare licet assensus Trinitatis, v. g. non habeat pro objecto eucharistiam, habet tamen repugnantiam mediatam, sed intrinsecam cum dissensu hæretico circa eucharistiam, quia petit ex natura sua impe-

rari a voluntate supernaturali universali excludente omnem dissensum hæreticum : formaliter vero et immediate provenit hæc repugnantia ex ipsa voluntate, quæ est magis universalis, et comprehendit plura, quam assensus intellectualis qui versatur circa solam Trinitatem. Ad quod ponderari etiam possunt verba illa *Act.* VIII, 37. *Si credis ex toto corde;* ubi universalitas in fide requisita magis ponitur *in corde*, hoc est in affectu, quam in mente, seu intellectu; in affectu enim ex quo fides intellectualis oritur, requiritur illa totalitas, et plenitudo excludens omnem assensum fidei contrarium, quam totalitatem in affectu hæreticus non habet, quando credit Trinitatem; alioquin non haberet voluntatem negandi alium articulum sufficienter propositum : Catholicus autem eam habet, quia credit Trinitatem, non quomodocumque, sed ex affectu captivandi plene intellectum in obsequium divinæ auctoritatis, cui plene se submittit exhibendo ei supremam reverentiam, et eam præferendo omnibus aliis motivis, et argumentis, quotiescumque sufficienter proposita fuerit ejus testificatio. Et ideo S. Thomas dicta qu. v, art. 3, probat hanc repugnantiam actus fidei cum hæresi circa alium articulum exemplo charitatis, quia sicut charitas quidquid propter Deum amat actu perfecto, amat affectu universali, quo nimirum ostendit, se Deum præferre non solum objecto contrario hujus rei particularis, quam hic et nunc amat propter Deum, sed etiam cuicumque rei contrariæ divino beneplacito, et præcepto; ostendit enim se diligere Deum super omnia : sic Catholicus quidquid credit actu fidei perfecto, credit ex affectu universali, quo ostendit se præferre divinum testimonium sufficienter propositum omnibus aliis motivis, et argumentis contrariis, atque adeo velle, quod intellectus data occasione id exequatur; et ideo, sicut quilibet actus charitatis perfectæ repugnat cum quolibet peccato mortali actuali propter suam universalitatem implicitam, ita quilibet actus fidei perfectus in Catholico repugnat cum quolibet assensu hæretico propter similem universalitatem affectus a quo procedit. Alioquin, si fides non procedit ex tali affectu universali, non procedit ex suprema reverentia erga divinam auctoritatem : sicut charitas, licet vellet super omnia placere Deo in materia castitatis solum, non ostenderet affectum et amorem dignum Deo, cum non ostenderet affectum erga Deum super omnia, sed solum super omnia quæ adversantur castitati. Et sicut religio non coleret Deum cultu supremo debito divinæ excellentiæ, si vellet genuflexionem in signum solum submissionis internæ, qua vellet Deo cedere, et illi submitti solum in materia aliqua particulari, et non in omnibus. Sic etiam cum dixerimus piam affectionem imperantem fidem, reduci ad virtutem religionis, eamque imitari in exhibendo cultu supremo intellectuali divinæ veracitati, oportet, quod ejus affectus universalis sit, et præferat divinum testimonium sufficienter propositum omnibus aliis argumentis. Sine hac enim universalitate non ostenditur, aut exhibetur supremus cultus : quia sicut supremus amor non ostenditur, nisi præferendo universaliter Deum rebus omnibus, per quem affectum collocatur Deus in suprema cordis sede super cætera omnia, alioquin si non est super omnia, non est in supremo loco : ita ut voluntas exhibeat divinæ veracitati supremum cultum intellectualem, debet affectu suo collocare ejus testimonium, quoties sufficienter apparuerit, in supremo loco intellectus, et velle, quod præferatur in quacumque materia cæteris omnibus motivis et argumentis : alioquin non datur ei supremus locus simpliciter, si non præfertur universaliter omnibus, et in omnibus materiis. Cum ergo fides procedat ex suprema reverentia divinæ veracitatis volita per voluntatem, debet procedere ex affectu illo universali, cum quo non potest esse affectus erga assensum hæreticum contra divinum testimonium sufficienter propositum.

Contra hanc nostram sententiam multa congessit P. Hurtado d. disp. LX, § 83 et seqq. sed procedunt fere ex principiis falsis, et facile omnia dissolvuntur. Primo objicit, quia multi docent, assensum fidei posse imperari a voluntate naturali indifferenti et mala; et nos ipsi concessimus, posse actum fidei vitiari per imperium extrinsecum malum : ergo fides non pendet necessario ab affectu pio supernaturali præferente fidem cæteris objectis. Quod etiam urget ex sententia multorum, qui dicunt, ad actum fidei sufficere affectum naturalem honestum : potest enim talis affectus honestus esse credendi aliquid revelatum, et miraculis sufficienter confirmatum absque motivo Ecclesiæ proponentis : cum quo affectu poterit esse alia voluntas mala imperans dis- 129 Objectio I.

Digitized by Google

sensum articulo per Ecclesiam proposito.

Respondetur, a nobis non admitti sententiam illam quod sufficiat voluntas mala, vel indifferens ad actum fidei supernaturalem : quando vero concessimus, posse actum fidei vitiari extrinsece ex imperio malo, locuti sumus expresse de imperio remoto, non de proximo quod diximus debere esse honestum et supernaturale, nobis autem sufficit explicari in nostris principiis repugnantiam assensus Catholici cum hæretico. Alii videbunt, quomodo juxta sua principia id explicent. Nec etiam admittimus, sufficere voluntatem naturalem honestam ad actum fidei supernaturalem; sed diximus supra, debere esse voluntatem supernaturalem. Cæterum ii etiam, qui dicunt sufficere voluntatem naturalem honestam; non ideo tenentur concedere, sufficere voluntatem particularem sine illo affectu universali : potest enim voluntas etiam honesta naturalis habere illum affectum universalem. Sicut, qui ponunt actum dilectionis Dei naturalem, ponunt illum esse dilectionem universalem, et super omnia, imo et legem ipsam naturalem obligare ad hunc actum, si non posset fieri alius actus supernaturalis, quo melius satisfiat præcepto diligendi Deum super omnia. Et sicut in natura etiam pura esset etiam præceptum colendi Deum supremo cultu, hoc est, super omnia; qui cultus imperandus, et volendus esset per voluntatem naturalem, sed universalem ut constat ex dictis : idem de voluntate credendi dicendum esset, etiamsi voluntas illa concederetur esse naturalis.

130 Objectio II. Secundo arguit ad hominem; quia licet eodem fidei habitu assentiamur revelationi privatæ, et publicæ : dissensus tamen circa revelationem privatam non opponitur cum assensu circa revelationes omnes publicas : ergo assensus circa revelationes publicas non procedit ex voluntate universali, præferente divinum testimonium omnibus aliis; alioquin non posset stare cum dissensu erga revelationem privatam. Respondetur, hoc argumentum non esse contra me : nunquam enim admisi, posse stare dissensum erga revelationem privatam sufficienter propositam ad obligationem fidei, cum assensu fidei erga revelationes publicas. Imo dixi eo dissensu amitti habitum fidei infusæ, quia est proprium peccatum infidelitatis.

Objectio III. Tertio arguit, quia ille, qui male negat articulum fidei sufficienter sibi propositum, et miraculis confirmatum, non tamen cogitando de auctoritate Ecclesiæ, licet peccet graviter contra fidem, non est tamen hæreticus, sed retinet adhuc fidem catholicam, qua paratus est credere omnes revelationes propositas ab Ecclesia : unde potest adhuc habere actus fidei supernaturales circa articulos ab Ecclesia propositos. Ii ergo actus fidei non procedunt ab illa voluntate universali præferente divinum testimonium omnibus aliis, cum adhuc contemnat divinum testimonium sibi sufficienter propositum, et miraculis confirmatum, quod admittere tenebatur. Respondeo, in hoc etiam argumento supponi falsum : quod nimirum ille retineat fidei habitum, aut possit simul habere actus veros et perfectos fidei circa articulos ab Ecclesia propositos. Ille sane nondum est hæreticus, quia nondum scienter contemnit Ecclesiæ auctoritatem, quod ad hæresim requiritur : habet tamen peccatum proprium infidelitatis, et est in eo statu, in quo non potest debito modo alios articulos credere, quamdiu illud aliud peccatum aliquo modo non retractat saltem implicite per affectum universalem ad omnia divina testimonia sibi proposita sufficienter ad inducendam fidei obligationem.

Quarto arguit ratione a priori § 87, quia assensus fidei potest imperari aliquo affectu habente objectum formale privatum, et non universale, v. g. proponitur alicui miraculum, quo revelatio confirmatur, et considerat honestatem privatam assentiendi propter miracula : considerat item turpitudinem in dissentiendo hujusmodi revelationi : hic ergo vult credere propter honestatem credendi miraculis, et ut vitet turpitudinem illius incredulitatis in specie : hoc motivum non se extendit ad credendum propter auctoritatem Ecclesiæ; hæc enim est distincta propositio diversam habens honestatem; contra quam committitur turpitudo distincta inurbanitatis, et malæ existimationis de auctoritate totius Ecclesiæ. Hæc ergo objecta distincta sunt, et potest alterum amari, et alterum odio haberi : sicut potest aliquis detestari furtum propter specificam ejus turpitudinem, quæ detestatio non se extendit ad homicidium, aut intemperantiam detestandam. 131 Objectio

Respondetur, in primis voluntatem piæ affectionis imperantem assensum fidei non attendere ad honestatem credendi miraculis, vel propositioni Ecclesiæ, nec ad turpi- 132

Digitized by Google

tudinem dissentiendi miraculis, vel inurbanitatis contra Ecclesiam sistendo in ipsis miraculis, vel Ecclesia, sed solum ad honestatem credendi Deo, et acceptandi ejus testimonium contentum in miraculis, vel in propositione Ecclesiæ, et ad turpitudinem dissentiendi eidem testimonio divino, quæ honestas, et turpitudo ejusdem speciei est, sive Deus manifestet suam revelationem per miracula, sive per Ecclesiam, nam tota illa differentia est materialis ad propositum, et finem movendi, et obligandi ad assensum. Demus tamen, diversam esse honestatem, et turpitudinem in assentiendo, vel dissentiendo divinæ revelationi hoc, vel illo diverso modo propositæ, atque adeo posse amari unam honestatem non amata alia; dicimus adhuc, voluntatem imperantem fidem Christianam perfectam non debere ita affici ad motivum illud speciale, ut saltem implicite non feratur etiam ad motivum utrique commune. Sicut charitas non potest ex motivo suo detestari unam offensam gravem Dei etiam propter turpitudinem, et gravitatem majorem talis offensæ, qua gravius displicet Deo, quin simul detestetur implicite omnem Dei offensam gravem : quia si est actus charitatis, debet habere in se dilectionem Dei super omnia : quare etiam dum detestatur hoc peculiare peccatum; detestatur illud, quia sua peculiari malitia displicet graviter, vel gravius Deo, quem diligit super omnia; in quo affectu dilectionis super omnia continetur implicite detestatio cujuslibet alterius peccati gravis. Sic fides, seu voluntas imperans fidem Christianam, quæcumque præcesserint motiva, semper imperat fidem ad captivandum intellectum in obsequium divinæ veracitatis, quam colere studet supremo cultu intellectuali, et quæ tali cultu supremo digna est. Unde semper ibi includitur affectus supremi cultus intellectualis, qui eo ipso quod supremus est, continet prælationem divini testimonii sufficienter propositi super omnia alia motiva et argumenta, alioquin non esset cultus supremus, ut proxime explicatum est.

Quinto Arguit § 88, quia si affectus cre-
v. dendi esset de objecto universali amplectente omnes revelationes sufficienter propositas non posset componi cum peccato gravi contra fidem ex ignorantia culpabili, quia affectus ille excluderet etiam voluntatem culpabilem omittendi diligentiam debitam in explorando, quid Deus per Ecclesiam proponat. Consequens autem est contra experientiam : videmus enim fideles delinquere graviter contra fidem ex ignorantia culpabili, et tamen exercere actus fidei circa articulos alios, quos non ignorant. Respondetur, in primis non paucos propterea concedere perdi habitum fidei ab eo, qui cum ignorantia graviter culpabili negat aliquem fidei articulum. Probabile tamen est, non perdi, ut supra diximus : quia nimirum, licet id sit peccatum grave contra virtutem fidei; non est tamen contra voluntatem illam universalem subjiciendi intellectum veracitati divinæ : sicut velle periculum peccandi contra castitatem non est in rigore contra voluntatem universalem castitatis, licet sit contra præceptum castitatis, quando sine causa gravi permittitur ejusmodi periculum. Aliud enim est velle castitatem, aliud velle vitare pericula eam amittendi, quare potest stare universalis voluntas castitatis cum voluntate non vitandi periculum contra ipsam. Alioquin si hæc duo essent objecta contraria, sequeretur, quod nec etiam ex causa valde gravi posset aliquis permittere periculum proximum contra castitatem retinens voluntatem castitatis servandæ; quod constat esse falsum in chirurgo ex causa valde gravi tangente feminam ad eam curandam cum periculo etiam consensus turpis, et cum aliis docet Thomas Sanchez lib. IX *de Matrim.* disp. XLV, n. 6, ubi id probat ex virtute fidei, contra quam non peccat, qui cum periculo etiam incidendi in hæresim formalem legit libros hæreticorum sibi promissos ex causa necessaria, et ex S. Thoma infra qu. X, art. 9, in fine corporis ubi dicit, infirmis in fide interdicendam esse communionem cum infidelibus; stante periculo probabili subversionis, nisi necessitas urgeat; potest ergo stare voluntas universalis circa fidem cum voluntate non fugiendi periculum infidelitatis etiam formalis, nedum materialis. Sicut ergo stare potest universalis illa voluntas subjiciendi intellectum fidei cum negligentia etiam culpabili in exploranda revelatione Dei, hoc enim non est, nisi velle periculum infidelitatis materialis, quæ voluntas non opponitur ex parte objecti cum illa alia voluntate, licet sit graviter culpabilis contra fidem.

Pro complemento hujus quæstionis restare possunt duo dubia. Primum est, an dissensus hæreticus circa unum articulum, et assensus 131

An dissensus circa unum arti-

culum, et assensus fidei circa alium ita repugnent, ut nec de potentia Dei absoluta possint esse simul in eodem homine.

fidei circa alium ita repugnet, ut nec de potentia Dei absoluta possint esse simul in eodem homine. P. Turrianus in præsenti disp. XLIV, dub. 2, dicit non posse utrumque actum esse circa idem objectum : sed neque etiam circa diversa objecta proposita eodem modo ab Ecclesia. Posse tamen esse circa diversa objecta ex diverso medio credenda. P. Salas, cujus verba retulimus sectione præcedenti, dixit de potentia absoluta id fieri posse, si Deus non negaret hæretico auxilium supernaturale, quia dissensus solum impedit assensum circa eumdem articulum, non circa alios, qui adhuc credi possent propter divinam revelationem.

Dubium hoc magna ex parte philosophicum est, quare suppono id, quod in philosophia dixi, non posse etiam de potentia absoluta esse simul in eodem intellectu assensum, et dissensum explicitum de eodem objecto, sicut nec in eadem voluntate potest esse simul volitio, et nolitio absoluta ejusdem objecti : quia esse et non esse simul, est aliquid omnino impossibile : voluntas autem non potest etiam divinitus velle absolute aliquid impossibile; nec intellectus potest etiam divinitus judicare aliquid evidenter falsum : quale est rem esse, et non esse simul. Unde assensus fidei, et dissensus circa eumdem articulum, non possunt etiam de potentia absoluta esse simul. Si autem sint de diversis articulis, rursus distinguendum est ex supradictis : si enim considerentur illi duo actus, prout subsunt voluntati imperanti assensum fidei ex illo motivo universali subjiciendi omnino intellectum divinæ veracitati, non possunt illi duo actus simul esse : quia ex parte voluntatis esset illa contradictio virtualis, quod simul vellet intellectum in omnibus subjici divinæ veracitati, et amplecti omnem Dei revelationem sufficienter propositam illius articuli, qui pertinaciter negatur. Possunt tamen illi duo actus intellectus considerari, non prout subsunt voluntati illi universali, sed secundum se. Nam licet assensus fidei supernaturalis exigat ex natura sua procedere ab illa voluntate, et pia affectione universali supra explicata, non tamen repugnat de potentia absoluta, quod procedat solum a voluntate particulari, vel etiam naturali; et tunc dicendum est, si medium sit diversum, nempe revelationes illorum articulorum sint diversæ; non repugnare de potentia absoluta assensum fidei circa unum articulum propter ejus revelationem, et dissensum alterius articuli negata etiam ejus revelatione; sunt enim objecta materialia, et formalia diversa, quorum unum negari potest affirmato altero. Si vero medium, seu revelatio utriusque articuli sit omnino eadem, quia Deus v. g. utrumque articulum simul revelat indivisibiliter eadem revelatione; non potest fieri, ut intellectus credat unum articulum propter illam revelationem, et simul neget alterum. Ratio est, quia cogeretur affirmare simul, et negare eamdem revelationem : affirmata enim veracitate Dei, et revelatione talis articuli, jam affirmatur implicite ille articulus revelatus, qui in illis duabus præmissis affirmatis evidenter continetur; si ergo adhuc negatur articulus, necesse est negare præmissas, ex quibus evidenter sequitur, nam ex negatione consequentis evidenter arguitur ad falsitatem antecedentis ex quo evidenter sequitur. Vel ergo necesse est affirmare articulum qui negatur, vel negare revelationem ex qua infertur, quæ tamen revelatio simul affirmatur, dum propter eamdem revelationem creditur ille alius articulus fide divina, ut supponitur.

135 Habit[...] piæ affe[...] tionis [...] posit [...] quando [...] cere act[...] absque [...] luntate [...] versali [...] pra expli[...] ta, a [...] imperf[...] assen[...] intellect[...] lis prop[...] motivu[...] fidei.

Secundum dubium esse potest, an si aliquis vellet credere eucharistiam v. g. non tam voluntate illa universali a nobis explicata, sed voluntate magis particulari subjiciendi intellectum Deo in hac materia propter honestatem peculiarem credendi hanc revelationem talem, et talibus signis, et adminiculis confirmatam, an tunc hæc voluntas posset esse supernaturalis, et elicita ab eodem habitu piæ affectionis, quod idem quæri potest de ipso assensu imperato, an esset supernaturalis, et elicitus ab habitu fidei. Questio hæc cum proportione eadem fieri posset de actu intellectus, an si velis credere eucharistiam propter divinam revelationem, non tamen velles eam credere firmissime super omnia, an, inquam, assensus ille intellectualis posset esse supernaturalis, et elicitus ab habitu fidei.

136 De hoc dubio aliquid dixi supr. disp. I, sect. XI, an scilicet assensus circa revelationem privatam non obligantem ad fidem firmam, et ideo minus firmus, possit elici ab habitu infuso fidei, et attuli argumenta aliqua propter quæ inclinabam ad partem affirmantem. Præsertim, quia habitus charitatis videtur aliquando elicere actus minus perfectos, nec super omnia, quod idem in aliis virtutibus ostendi. Quare consequenter idem dicen-

Digitized by Google

dum videtur de habitu piæ affectionis, posse aliquando elicere actum absque illa universalitate supra explicata, a quo imperetur assensus intellectualis propter motivum fidei. Sicut autem ibi diximus, assensum illum minus firmum, et quo non creditur objectum super omnia, licet eliciatur ab habitu fidei, non esse tamen dicendum simpliciter actum fidei, nec denominare hominem simpliciter fidelem, nec sufficere ad justificationem quia *fidei* nomen supponit pro actu perfecto fidei, sicut actus charitatis simpliciter supponit pro dilectione Dei super omnia, non pro quolibet actu minus perfecto, etiam elicito ab habitu charitatis; sic etiam dicendum est, actum imperatum ab illa voluntate minus universali, licet eliciatur ab habitu fidei, non appellari simpliciter fidem, nec denominare hominem simpliciter fidelem, aut sufficere ad justificationem : quia fides est assensus ortus ex pia affectione, et voluntate captivante simpliciter intellectum, et subjicientem illum omnino divinæ auctoritati, quod non præstat voluntas illa, nisi secundum quid, et cum addito diminuente.

Contra hoc tamen objici potest, primo, quia si semel admittimus, actus illos imperfectos elici posse ab habitu infuso fidei, et piæ affectionis, concedendum etiam erit, posse ab habitu fidei ex imperio adhuc minus perfecto et debiliori, elici assensum qui nec sit super omnia, nec etiam firmus et certus, sed solum probabilis et formidolosus, quod tamen videtur absurdum. Respondeo distinguendo: vel enim præcedit judicium evidens credibilitatis de obligatione firmiter credendi, vel non præcedit: si præcedit tale judicium, voluntas debet imperare assensum certum, et excludentem omnem formidinem; nam sicut non licet dubitare de rebus fidei, sic nec licet formidare : quare debet voluntas imperio suo cohibere formidinem, et per consequens imperare assensum cohibentem omnem formidinem, qui eo ipso certus erit, cum habeat adhæsionem firmam excludentem omnem formidinem, et aliunde ratione supernaturalitatis intrinsecæ habeat repugnantiam intrinsecam cum falsitate : si autem non præcedit judicium de obligatione credendi firmiter, ut contingit circa revelationem privatam non ita propositam, ut obliget ad firmum assensum, tunc voluntas potest, ut diximus, imperare assensum minus firmum, qui licet non possit esse falsus, si sit supernaturalis, non tamen erit certus defectu adhæsionis firmæ, cum quo assensu poterit esse formido; imo non eliceretur prudenter assensus omnino firmus, cum non proponantur motiva credibilitatis tunc sufficientia ad credendum ita firmiter, sicut creditur in rebus fidei. Porro hanc infirmitatem assensus non repugnare cum ejus supernaturalitate , probari potest exemplo adducto charitatis, quæ elicere potest aliquando actus etiam minus perfectos, et qui non sint dilectio Dei super omnia, et per consequens, quæ non habeat eam firmitatem, quam habet dilectio Dei super omnia, sed sit amor infirmus et debilis. Cur ergo non poterit fides elicere actus infirmos et debiles, qui ideo non mereantur nomen fidei simpliciter, sicut illi alii non merentur nomen charitatis simpliciter, et absolute.

138 Objectio II. Secundo objici potest, quia si omnis actus perfectus fidei debet procedere ex voluntate universali subjiciendi in omnibus intellectum divinæ veritati, et credendi firmissime, et super omnia, videtur sequi, quod omnis, qui elicit actum proprium fidei, detestatur super omnia peccatum infidelitatis, et per consequens habet actionem supernaturalem sufficientem ad justificationem, saltem in sacramento, et hoc ante ipsam fidem Dei remuneratoris, cum hæc voluntas præcedere debeat quemlibet actum fidei. Respondetur, inprimis, licet voluntas illa detestaretur super omnia peccatum infidelitatis, non tamen sufficeret ad justificationem cum non detestaretur alia peccata, si quæ fuissent, nec includeret propositum universale non peccandi graviter in omni materia, nam motivum formale illius voluntatis non est commune omnibus præceptis, sed solum honestas credendi, et turpitudo infidelitatis, imo etiamsi fingamus, aliquem per errorem invincibilem putare, quod omnia peccata habeant malitiam contra fidem, atque adeo voluntas illa tunc extendi videretur ad omnia peccata vitanda, sicut extenditur ad vitandam omnem infidelitatem, adhuc non sufficeret ad justificationem, tum quia, cum voluntas illa extenderetur ad omnia peccata ex motivo falso, procederet ex judicio falso, atque adeo ex cognitione naturali, et ideo ipsa etiam esset naturalis: tum etiam quia non esset voluntas per se sufficiens ad excludendam omnem voluntatem peccandi, sed per accidens propter ignorantiam et errorem, quo errore ablato, non conduceret odium infidelitatis ad vitanda alia peccata. Sic quicquid de hoc sit,

Digitized by Google

negamus voluntatem illam debere esse detestationem infidelitatis super omnia: est quidem voluntas universalis acceptandi omnem revelationem Dei sufficienter propositam, et est voluntas credendi Deo super omnia, non tamen vult hoc ipsum super omnia, sed vult, quod intellectus credat super omnia, licet voluntas ipsa non feratur in hoc objectum super omnia. Certum enim est, posse esse voluntatem etiam universalem absque eo quod sit super omnia: nam voluntatem universalem habebat, qui dicebat *Ruth.* III, 5. *Quidquid dixeris mihi faciam tibi*: et illi, qui ad Simonem ducem dicebant. *Omnia quæcumque dixeris nobis, faciemus*, *Machab.* XII, 9, non tamen habebant voluntatem super omnia faciendi ea, quæ promittebant; sic ergo voluntas credendi, licet sit universalis, et credendi super omnia, non est tamen necesse, quod sit voluntas super omnia ad hoc ut imperet efficaciter actum fidei supernaturalem.

139 Objectio III. Tertio objici potest, quia voluntas credendi imitatur voluntatem adorandi Deum per cultum aliquem externum; utraque enim voluntas intendit cultum Dei, ut diximus sæpe in superioribus, sed voluntas requisita ad actum adorationis etiam latriæ, et supremæ non requiritur, quod sit voluntas universalis colendi divinam excellentiam in omnibus: nam sæpe ille, qui actu adorat Deum, et illi offert cultum latriæ, habet propositum committendi postea peccatum aliquod grave contra religionem, et cultum Dei, ut constat in sacerdote offerente sacrificium; qui est cultus latriæ, cum proposito committendi peccatum contra Dei cultum: ergo similiter potest aliquis velle credere Deo, et colere illum cultu hoc intellectuali sine voluntate universali cultus intellectualis. Confirmarique potest ex iis, quæ diximus supra disp. XIV, sect. v, ubi ostendimus, posse exerceri actum fidei ab eo, qui habet propositum negandi postea fidem, et ideo significationem meram illius propositi, licet sit significatio peccati contra fidem, non tamen esse in rigore infidelitatem externam, quia totum id stare potest cum fide præsenti, ut fatetur etiam Thomas Sanchez lib. II *in Decalog.* cap. VIII, n. 22, ergo actus fidei præsens non prærequirit voluntatem illam universalem subjiciendi in omnibus intellectum divinæ veracitati.

Respondeo, argumentum hoc multum probare: nam probaret etiam, ad actum fidei non requiri voluntatem subjiciendi Deo 140
intellectum etiam in illo articulo, quem credimus: quia in prædicto loco non solum diximus, posse exerceri actum fidei præsentis ab eo, qui habet propositum negandi postea alios articulos, sed etiam ab eo, qui habet propositum negandi postea, mutatis rebus, hunc eumdem articulum quem nunc credit, nec significationem hujus propositi esse negationem fidei externam. Et quidem exempla Sanctorum ibi antea a nobis relata, qui ejusmodi propositum ex bono fine cum æquivocatione significarunt, non erant de proposito negandi alium articulum, sed eumdem, vel potius totam fidem, quam tunc tenebant et credebant. Quare dicendum est, voluntatem universalem, quam dicimus prærequiri ad actum perfectum fidei, non esse universalem in ordine ad tempus, sed in ordine ad objecta a Deo revelata. Voluntas ergo illa est præsens, et vult subjicere nunc intellectum Deo plene, ita ut nullam Dei revelationem sufficienter propositam nunc respuat: et quia hanc voluntatem, et submissionem præsentem significat ipse assensus fidei, ideo est cultus intellectualis Dei, prout subest huic voluntati, quam præsupponit, et significat. Quod idem cum proportione dicendum est de voluntate, et submissione interna, quam significat adoratio, et cultus exterior: non est enim voluntas submittendi se in futurum, imo aliquando esset imprudens ea significatio: nam qui hodie genuflectit regi, et significat submissionem internam, et voluntatem credendi ei propter regiam dignitatem, si cras tamen ipse fiat summus Pontifex, non genuflectet regi, sed ab eodem adorabitur genuflexo; quare per genuflexionem hodiernam non significabat submissionem internam pro tempore futuro, sed pro tempore præsenti, pro quo erat excellentia illa regia, et excessus supra genuflectentem. Hinc stare potest cum adoratione, et cultu supremo præsenti propositum peccandi postea contra debitum cultum. Si tamen nunc simul peccaretur contra cultum ejusdem Dei, actus adorationis non esset perfectus, sed haberet ex parte significationem falsam, cum significaret submissionem internam præsentem totalem, cum tamen non esset totalis, sed ex parte. Multoque imperfectior esset adoratio, si tunc esset voluntas contraria submissioni præsenti, quæ significatur per adorationem externam, nempe voluntas præferendi te, et non cedendi illi, quem exterius colis,

Digitized by Google

prout faciunt, qui urgent, ut socius primum locum teneat quem tamen interius nullo modo cedere illi volunt, qui cultus, licet sit vere cultus, quia est signum revera significans submissionem internam non est tamen cultus verus, id est, conformis rei significatæ, sicut propositio falsa est quidem vere propositio, non est tamen propositio vera, id est, conformis objecto significato, ut explicuimus disp. XXIII *de Incarnatione*, sect. II, n. 14.

DISPUTATIO XVIII.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI.

Hucusque actum est de fide actuali, et habituali : nunc incipimus agere de infidelitate fidei contraria, et ejus speciebus. Quæ pars, quia magis moralis est, est etiam utilior, et facilior : de qua agere incipit S. Thomas q. X et seqq. Dicemus autem prius de infidelitate in communi, postea de ejus speciebus, et præsertim de hæreticis, et eorum pœnis.

SECTIO I.

Quod, et quale sit peccatum infidelitatis.

De hoc plura dicta sunt in superioribus, præsertim disputatione præcedenti, dum explicaremus quali peccato excluderetur habitus fidei infusæ, ubi diximus, sola propria infidelitate excludi ; et ibi oportuit declarare, quid addat infidelitas propria, supra alia peccata, quæ fiunt contra fidem : nunc tamen magis explicanda est essentia infidelitatis. Et in primis supponimus, non esse sermonem nunc de infidelitate, prout opponitur fidelitati, quæ est virtus quædam moralis inclinans ad servandam fidem aliis datam ; de qua dicitur *Isaiæ* I, 23. *Principes tui infideles*, id est, non servantes fidem datam : et *Ecclesiastes* V, 3. *Displicet Deo infidelis, et stulta promissio*. Nunc autem agimus de infidelitate prout opponitur fidei theologicæ, et appellari potest infidelitas theologica ; quæ significatio frequentior est in Scriptura, in qua passim infideles vocantur, qui Deo non credunt, nec fidem recipiunt ; et in eodem sensu dictum est Thomæ. *Noli esse incredulus, sed fidelis ;* ubi fidelitas opponitur incredulitati.

2 Infidelitas est peccatum.

Porro infidelitatem esse peccatum, constat ex dictis supra disp. XIII, sect. I, ubi actum est de præcepto fidei ; et probavimus posse contra fidem peccari graviter peccato omissionis, non recipiendo ejus doctrinam sufficienter propositam : nec oportet nunc aliquid addere : videatur Suarez disp. XVI, sect. I, qui tamen n. 3, dicit, eum qui totam fidei materiam ignorat, etiamsi nihil de prima veritate, aut etiam divina revelatione audierit, habere veram infidelitatem, quia tanta est ignorantia, ut omnino fidem excludat : et n. 2, dixerat in universum veram, et propriam infidelitatem esse illam, et solam, quæ fidem infusam ab homine, ex natura sua excludit. Quæ doctrina difficilis est : ille enim qui in infantia baptizatus est, et postea nihil prorsus de fide audivit, neque de prima veritate aut divina revelatione, non potest perdere habitum fidei infusæ in eo statu, qui habitus non perditur, nisi solo infidelitatis peccato quod peccatum ab hujusmodi homine non committitur, quamdiu fides ei non proponitur; ut constat : non reperitur ergo tunc vera infidelitas : sed valde impropria ; quatenus dicit carentiam actus fidei, absque peccato tamen, et obligatione credendi, propter ignorantiam omnino invincibilem.

3 Infidelitas alia negativa, alia positiva.

Aliqui ergo latius nomen infidelitatis usurpantes dividunt illam in negativam et positivam : sub negativa intelligentes carentiam fidei etiam inculpabilem : subdividunt enim negativam in mere negativam, quæ est inculpabilis, et in privativam, quæ est culpabilis, et cum debito habendi fidem. Quam distinctionem P. Coninch. disp. XVIII, dub. I, n. 2, fatetur in re veram esse, sed male usurpare voces : igitur infidelitas etiam sine culpa non est mere negativa, sed privativa : quam etiam n. 3 et 4, dicit contineri sub propria infidelitate, quando saltem datur carentia actus, et habitus fidei. Sed certe nec ipse utitur bene vocabulis ; nam carentia fidei inculpabilis non est propria infidelitas : nam sicut sub nomine *injustitiæ*, vel *inobedien-*

Digitized by Google

tiæ, non intelligitur mera, et inculpabilis carentia justitiæ, vel obedientiæ, sed peccaminosa; ita nomine propriæ *infidelitatis*, non intelligitur inculpabilis carentia fidei, sed culpabilis. Eo autem modo, quo carentia illa inculpabilis fidei appellari potest infidelitas, melius dicetur negativa, quam privativa, quia non est carentia fidei debitæ inesse subjecto, cum homo nec debeat, nec possit in eo ignorantiæ statu fidem habere.

4 Sed contra arguit ille auctor : quia illa est vera negatio fidei debitæ inesse : cum enim ea fides sit homini necessaria ad salutem, necessitate medii, vel præcepti est debita inesse, et homo ad eam habendam obligatur, etsi ob invincibilem ignorantiam a peccato excusetur. Respondeo, quando sermo est de actibus moralibus, non solere appellari privationem, nisi carentiam actus debiti, et quidem debito proximo; sic enim loquuntur omnes, qui dicunt, malitiam moralem consistere in privatione : appellant enim privationem carentiam rectitudinis debitæ, ad quam requirunt debitum proximum. Alioquin si sufficeret debitum illud remotum, sequeretur, quod volens vesci carnibus in die jejunii, cum ignorantia invincibili, haberet malitiam moralem, quia haberet carentiam rectitudinis temperantiæ debitæ, debito remoto; et tamen nemo vocat illam intemperantiam privatam, vel carentiam rectitudinis debitæ, seu privationem moralem, sed meram negationem. Hæc autem erit quæstio de nomine, quæ non multum refert.

5 **Quid sit proprie peccatum infidelitatis.**

Ex dictis ergo possumus aliter peccatum infidelitatis, seu propriam infidelitatem breviter definire, per oppositionem, quam nomen ipsum infidelitatis significare videtur, cum fide : et dicere, illud solum proprie esse peccatum infidelitatis, quod ex objecto suo ita opponitur cum fide actuali, ut quamdiu non retractatur, non possit homo habere voluntatem credendi vero et proprio actu fidei divinæ. Quæ definitio non competit imprimis errori culpabili, cum illud non sit peccatum, nec etiam errori culpabili, provenienti ex ignorantia culpabili : cum hoc enim stare potest adhuc voluntas credendi alios articulos sufficienter propositos, quorum non sit ignorantia : et ratio est, quia voluntas illa, licet peccaminosa, non est tamen nolitio credendi contra fidem sufficienter propositam, sed solum voluntas, non adhibendi diligentiam debitam, ut sufficienter proponatur. Quare cum illa voluntate potest stare fides articuli sufficienter propositi; cum duplex illa voluntas, non opponatur ex parte objecti voliti : et ideo Suarez disp. XV, sect. I, n. 8, fatetur, hanc non esse infidelitatem, quia non opponitur directe fidei, sed præparationi ad fidem : similiter neque esset infidelitas propria negatio externa fidei, sine negatione interna, aut perversio etiam aliorum, et inductio ad falsam sectam, sine dissensu interno contra fidem : quia hæc omnia, licet sint peccata gravissima contra fidem, non opponuntur ex parte objecti cum actu fidei interno. Quando autem datur dissensus internus contra fidem peccaminosus, tunc datur vera, et propria infidelitas, sive dissensus ille sit contra Dei venerationem sive contra revelationem, sive contra articulum revelatum : cum voluntate enim hac negandi, vel de iis dubitandi, nisi retractetur, non potest stare voluntas credendi actu perfecto fidei, ut late explicuimus disp. præcedenti sect. ultim.

Major esse posset difficultas de voluntate graviter peccaminosa, qua aliquis nollet in universum fidem audire Christianam, neque ejus doctrinam : an hæc voluntas quando est peccatum mortale, sit verum, et proprium peccatum infidelitatis, prout supponere videtur Suarez disp. XVI, sect. I, n. 3. Ratio autem ex dictis esse potest, quia voluntas illa videtur procul dubio opponi ex parte objecti, cum quolibet actu fidei, quamdiu enim durat voluntas illa nihil audiendi de rebus fidei, non potest fieri actus fidei, cum fides debeat esse ex auditu, ergo voluntas illa ex natura sua excludit omnem actum fidei. Adhuc tamen dicendum videtur juxta regulam positam : licet voluntas illa sit peccatum grave contra fidem, quæ non solum obligat ad assensum, sed etiam auditum præstandum, non tamen esse proprium peccatum infidelitatis; quia nimirum voluntas illa non repugnat ex parte objecti cum voluntate credendi. Primo, quia cum voluntate illa non inquirendi veram fidem, nec audiendi illam, potest stare simul voluntas efficax credendi illam firmissime, quoties sufficienter proposita sit; quæ voluntas est actus elicitus ab habitu piæ affectionis, et habet pro motivo formali honestatem fidei; quare jam voluntas ex parte sua amplectitur honestatem fidei licet nolit adhibere diligentiam ad quærendam occasionem exercendi illam : sicut est actus verus obedientiæ voluntas, qua subditus vult obedire superiori,

Digitized by Google

quoties ipsi sufficienter fuerit intimata superioris voluntas, vel mandatum, licet interim nolit diligentiam adhibere, ad eam voluntatem investigandam ; et quamvis in hoc ipso aliquando peccet contra obedientiam, et se exponat culpabili periculo inobedientiæ materialis : non tamen est adhuc formaliter inobediens : sic ergo in casu nostro stare potest voluntas illa non audiendi , nec inquirendi res fidei, cum voluntate credendi, propter honestatem fidei; quare voluntas illa prior non denominat hominem formaliter infidelem.

Secundo probari potest hoc ipsum ; quia stante illa voluntate non audiendi, nec inquirendi res fidei potest homo invitus cogi ad eas audiendas, vel casu ipsi non quærenti ingeri potest notitia fidei, et motiva credibilitatis sufficientia ad obligationem credendi. Quo casu adhuc non retractata priori voluntate potest velle credere, quia voluntas prior non excludebat assensum fidei sufficienter propositæ, sed solum auditionem illius, vel diligentiam ad eam inquirendam : hæc autem secunda voluntas, nec vult auditionem, nec diligentiam, antea nolitam, sed assensum fidei jam auditæ, et sufficienter propositæ. Non ergo repugnat secunda voluntas cum prima non retractata, et per consequens prior illa voluntas non excludit ex natura sua secundam voluntatem, et assensum actualem fidei propositæ, atque adeo non est proprium peccatum infidelitatis, quod tunc solum datur, ut diximus, quando ponitur peccatum repugnans ex parte objecti, cum voluntate credendi, et cum vero fidei assensu.

ca- lde- on- ari vo- e?

Hoc supposito, dubitari soiet, an peccatum infidelitatis consummetur semper in intellectu, an vero possit consummari in ipsa voluntate, sunt enim aliqua peccata, quæ consummari omnino possunt in voluntate, ut odium Dei, invidia et alia ejusmodi: alia vero sunt, quæ non possunt in voluntate consummari, ut furtum, homicidium, etc. ejusmodi etiam videtur esse hæresis : nam est dissensus a fide catholica, atque ideo requiritur etiam ex parte intellectus dissensus, vel assensus contrarius catholicæ fidei. Quæritur ergo, an aliquod aliud peccatum infidelitatis propriæ possit in sola voluntate consummari : et loquimur non de peccato habituali infidelitatis, quod in aliquo sensu potest aliquando perseverare in voluntate, non remanendo jam in intellectu, postquam aliquis per assensum fidei priorem hæresim retractavit, non tamen per contritionem sufficientem ad delendam maculam peccati habitualis, ut observavit Suarez disp. XVI, sect. III in fine : sed nunc loquimur de ipso peccato actuali infidelitatis, de quo quæritur, an possit in sola voluntate cansummari.

Negant Suarez disp. XVI, sect. III, n. 7, 9
Coninch disp. XVIII, dub. III, et alii. Affirmant Valentia in præsenti disp. I, qu. X, punct. 1, vers. *tertio quæritnr*, et Hurtado disp. LXVIII, sect II. Quæ sententia, metaphysice saltem loquendo, vera videtur, licet moraliter, et communiter loquendo, prior sententia vera sit. Porro posse aliquando infidelitatem consummari in sola voluntate, sine eo quod ponatur in intellectu, probat Valentia primo ab exemplo aliorum peccatorum, quæ licet exterius consummentur; aliquando tamen possunt fieri, absque eo, quod prodeant in actum externum, ut intemperantia, propositum mentiendi et similia.

Respondet Suarez ubi supra n. 7, esse differentiam, quia potentiæ externæ possunt non obedire voluntati, quia impediuntur ab aliis causis extrinsecis : intellectus vero semper obedit voluntati imperanti dissensum, vel negationem assensus : ergo non potest esse talis voluntas, quin ponatur in intellectu dissensus, vel negatio assensus prohibita. Ex hoc autem argumento, et responsione constat, sensum hujus quæstionis non esse, an possit dari peccatum consummatum infidelitatis in sola voluntate, sicut odium Dei in illa sola consummatur : nam in exemplis illis voluntas mentiendi, et intemperantiæ, licet non secuto opere externo habeant totam suam malitiam in voluntate; non tamen sunt mendacium, vel intemperantia consummata, sed solum in affectu; odium autem Dei est omnino consummatum, quia non requirit opus externum ad sui consummationem. Sensus ergo hujus quæstionis solum est : an sicut potest dari tota malitia mendacii, vel intemperantiæ in sola voluntate, non secuto opere externo, quod ab illa malitia denominetur malum, ita possit dari tota malitia infidelitatis in sola voluntate, absque eo, quod in intellectu ponatur dissensus, vel quidquam aliud, quod ab illa voluntate denominetur malum quod fieri posse affirmat prima sententia, et negat secunda.

Digitized by Google

10 Secundo arguit Valentia, quia si aliquis demonstratione convictus credat animam nostram esse immortalem, cum proposito id non credendi, nisi demonstraretur : vel si crederet res fidei, cum proposito eas negandi, si oppositum melius probaretur, peccat in affectu et voluntate conditionata, quam habet, non tamen in intellectu, cum adhuc ejusmodi objecta credat : ergo potest esse infidelitas in sola voluntate, quin transeat in intellectum.

Respondet Suarez, tunc etiam in intellectu dari errorem, nempe hoc judicium : non est credendum nisi quod demonstratur ; judicat autem possibiles esse rationes, quibus contrarium melius probetur, alioquin non haberet voluntatem illam conditionatam. Hanc responsionem impugnat Hurtado dicta disp. LXVIII, § 7, quia potest id totum fieri absque tali judicio erroneo : nam sicut sine tali judicio erroneo præcedente, potest quis dissentiri rebus fidei, etiam stante judicio evidenti credibilitatis ; sic potest habere voluntatem illam conditionatam non credendi sine demonstratione, non quia judicat ita faciendum ; sed quia vellet ita facere propter aliquam rationem boni, quæ apparet in non captivando intellectu. Quæ duo judicia immerito confundit P. Coninch dicta disp. LXVIII, n. 24, pro eodem reputans judicare commodum, aut utile esse, Deo obscure revelanti non credere, et judicare saltem implicite, non esse credendum propter solam Dei auctoritatem, aut Deum non esse dignum fide, sine quo judicio non posset habere homo voluntatem illam non credendi. Hoc tamen falsum omnino esse ostendimus disp. præcedenti : nam catholicus, et hæticus in actu primo habet uterque eadem judicia et æqualem libertatem et potestatem ad credendum, et nolendum credere, et quidem Catholicus non habet illa judicia erronea, sed uterque habet judicium de utilitate aliqua et commodo, quod est in non credendo quod judicium verum est.

11 Unde idem Hurtado § 8 aliter respondet ad idem argumentum Valentiæ; nimirum dari tunc judicium erroneum in intellectu, quo judicat non existere revelationem Dei de illo objecto : nam si crederet dari talem revelationem, non posset velle dissentiri objecto revelato, etiam ablata demonstratione, posito enim assensu ad præmissas, nempe ad infallibilitatem, et revelationem Dei, non possumus dissentiri conclusioni : quæ ex illis necessario sequitur. Hæc tamen responsio facilius impugnatur ; quia aliud est non credere esse revelationem Dei, aliud vero credere non esse : Ad summum sequitur, quod ille homo tunc non credat esse revelationem, non vero quod crederet non esse. Dicet autem Valentia posse contingere sæpe, quod non sit peccatum non credere positive revelationem, quia præceptum positivum credendi non obligat pro semper, quare omissio mera assensus circa revelationem, non esset infidelitas in intellectu, sed voluntas non credendi sine demonstratione esset infidelitas in sola voluntate.

Aliter ergo responderi posset ad illud Valentiæ argumentum, negando tunc consummari infidelitatem in sola voluntate, quin transeat etiam ad intellectum : nam ex vi illius voluntatis ponitur in intellectu negatio assensus ad revelationem, vel ad objectum revelatum propter solam revelationem, et auctoritatem Dei : quæ omissio licet secundum se non esset infidelitas, nec peccatum, quia non obligat pro tunc præceptum positivum credendi est tamen mala, et peccaminosa, prout promanat ab illa voluntate mala non credendi propter solam auctoritatem Dei, ut in simili diximus disput. præcedenti, sect. IV, a qua voluntate negatio assensus subsecuta, denominatur mala, et constituitur in specie infidelitatis. Quam solutionem tradidisse etiam videtur Suarez loco citato ; cujus responsionem non retulit integram Hurtado : utramque enim solutionem Suarez reddidit, dicens, in eo casu consummari quidem infidelitatem in intellectu, quia in iis casibus homo caret fide illius veritatis in intellectu, imo habet errorem, existimans non esse credendum, nisi quod demonstratur, et sub eadem disjunctione de illo, qui paratus est ad dissentiendum rebus fidei, propter aliquas rationes si afferantur, dicit, quod in eo ipso non credit, ut fidelis seu certidudine fidei, et ideo etiam in intellectu infidelitatem habet, vel omissivam, quia non credit sicut oportet, vel commissivam, quia judicat res fidei non esse infallibiles, nec dignas tanta certitudine. Non ergo alligavit solutionem Suarez ad solum judicium erroneum, quæ quidem solutio insufficiens erat ; sed recurrit etiam ad omissionem, seu carentiam fidei, quæ carentia prout posita ex vi voluntatis illius malæ, pertinet ad infidelitatem, et eam complet in ipso intellectu.

Digitized by Google

Tertio arguit Valentia, quia quando aliquis dubius manet, absque judicio tamen, quo intellectus judicet rem dubiam esse, aut suspicetur vel formidet contra ejus veritatem : sed solum voluntas suspendat omnem assensum, vel dissensum, tnnc in intellectu nihil est contra fidem, sed solum voluntas est dubia, et ideo infidelis. Ad hoc tamen respondet Suarez juxta suam doctrinam, quam examinavimus disput. præcedenti, sect. IV non posse contingere dubium culpabile in rebus fidei, sine judicio erroneo iu ipso intellectu. Nos autem juxta doctrinam nostram ibi traditam, respondere possumus, dubium tunc proprie solum esse, quando suspensio oritur ex motivis propositis contra fidem, propter quæ voluntas imperat suspensionem actus : quæ suspensio prout imperata, et procedens ab illa voluntate mala, est etiam mala, et consummat infidelitatem, et est in intellectu: quare ex eo casu non potest argui, quod infidelitas aliquando non consummetur in intellectu, ut observavimus disp. præcedenti,

Hurtado dicta disp. LXVIII, § 10, rejectis argumentis Valentiæ, probat aliter, posse infidelitatem consummari aliquando in voluntate, quin transeat ad intellectum : nimirum si quando præceptum eliciendi actus fidei non urget pro tunc, dicat aliquis, « nunc volo suspendere assensum; cras autem dissentiam revelationi; quamvis video me teneri ad non dissentiendum. » Quo casu in voluntate est peccatum infidelitatis, sicut voluntas homicidii crastini, est hodie peccatum injustitiæ, licet effectus non ponatur hodie. Rursus in intellectu non est hodie infidelitas, quia omissio assensus hodierni non est contra præceptum fidei, cum videat homo se non teneri ad credendum hodie actu positivo : datur ergo hodie peccatum infidelitatis in sola voluntate.

Hoc etiam exemplum nobis non placet, quia nomine *infidelitatis*, simpliciter et absolute diximus intelligi peccatum excludens ex natura sua et ratione objecti omnem actum fidei, et ideo excludens etiam ipsum habitum. Vidimus autem supra disp. XIV, *de Confessione externa fidei* sect. V, § 4 merum propositum relinquendi fidem anno sequenti non esse proprie infidelitatem, nec impedire actum fidei tempore intermedio, nec excludere habitum fidei : sicut nec propositum acceptandi cras fidem, facit hodie simpliciter fidelem. Quamvis autem in casu posito excluderet etiam actum fidei præsentem, quatenus est voluntas suspendendi nunc assensum; hæc tamen exclusio fidei præsentis esset per accidens, nec proveniret a voluntate illa, quatenus infidelitas est; sed potius quatenus est voluntas licita suspendendi nunc assensum, quia non est debitus : infidelitas vero debet excludere assensum fidei, quatenus infidelitas formaliter est, et ideo est infidelitas, quia excludit assensum fidei. Cum autem voluntas illa non suspendat assensum, nisi quia debitus non est, non opponitur obligationi credendi, quare si postea appareret obligatio credendi hodie non excluderetnr assensus fidei, ex vi prioris illius voluntatis, quæ solum impedit assensum non debitum hodie. Adde exclusionem illam, prout illis verbis exprimitur, non esse universalem; solum enim suspendit nunc assensum, et vult cras dissentire : unde ex vi illius voluntatis non impeditur assensus fidei, hodie vespere, vel hac nocte, sed solum nunc. Quamvis autem fingeretur voluntas suspendendi assensum hac tota die, quia non est debitus, et cras statim dissentiendi fidei, adhuc hodie ea voluntas non esset proprie infidelitas, quia hodie, ut diximus, non impedit assensum, quatenus est voluntas mala, sed quatenus est voluntas licita non eliciendi assensum fidei non debitum.

Petes, quid si voluntas illa non suspenderet hodiernum assensum præcise, quia non est debitus, sed etiam territa motivis, et argumentis propositis contra nostram fidem. 15
Respondeo ex supradictis, illud fore proprie peccatum infideiitatis, quia ut diximus disp. præcedenti sect. IV, voluntas illa esset retractatio virtualis et implicita status fidelitatis, et excluderet assensum fidei; et statum fidelitatis, quatenus esset voluntas mala, et approbans motiva contra nostram fidem, et ponens hominem in eo statu, ut quamdiu voluntas illa non retractatur, non possit velle elicere assensum fidai omnino firmum. Tunc tamen infidelitas non esset solum in voluntate, sed etiam in intellectu, quia suspensio et omissio assensus, prout procedens ab illa mala voluntate infideli, esset mala, et habens malitiam infidelitatis, prout latius explicuimus ubi supra dicta sect. IV.

His ergo exemplis omissis, afferre possumus aliud exemplum metaphysicum, magis 16
quam morale, et ideo dixi supra posse metaphysice consummari infidelitatis peccatum

in sola voluntate; casus autem esset, si posita voluntate infideli dissentiendi positive rebus fidei, Deus negaret concursum intellectui ad eliciendum dissensum; tunc enim haberet se sicut voluntas movendi manum ad homicidium, cui manus non obediret, eo quod ligata, vel impedita esset ab extrinseco : sic intellectus, negato Dei concursu ad dissensum, non obediret voluntati, et per consequens maneret tota malitia in sola voluntate, quin transiret ad intellectum, in quo non poneretur actus imperatus incredulitatis. Idemque esset, si Deus homini nescienti negaret ex se, et antecedenter ad voluntatem hominis concursum ad assensum fidei, vel ad dissensum, et homo voluntate infideli imperaret sibi negationem assensus; tunc enim videtur etiam malitia tota manere in voluntate sola : nam licet esset etiam in intellectu negatio assensus male volita; illa tamen negatio non procederet a voluntate mala, sed haberet se concomitanter; cum negatio illa procederet ex defectu concursus aliunde a Deo negati independenter ab illa mala voluntate. Non posset ergo omissio assensus denominari mala extrinsece a voluntate illa, a qua non procedit, nec dependet, et per consequens tota malitia, et omnis actus malus maneret in sola voluntate, et nullus in intellectu.

17 Quamvis autem videri posset casus hic possibilis, solum de potentia Dei absoluta, atque adeo manere in universum verum, quod non possit ex natura rei peccatum infidelitatis consummari in voluntate : in rigore tamen hoc ipsum videtur posse concipi aliquando possibile, juxta ipsam naturam intellectus; qui quidem cum sit potentia finita, habet virtutem limitatam, nec potest simul plures, et plures actus absque termino elicere. Ponamus ergo habere jam in hoc instanti tot actus, quot simul potest habere; tunc licet voluntas imperet illi dissensum rebus fidei, non poterit intellectus tunc obedire, cujus virtus tota invenitur exhausta : quare habebit se sicut manus, quæ non obedit voluntati imperanti motum, eo quod ligata vel impedita sit, et per consequens manebit tunc tota infidelitatis malitia in voluntate sola, quin sit quidquam in intellectu, quod denominetur malum ab illa malitia. Idem esset, si voluntas imperaret dissensum ex odio in fidem, et tunc in intellectu non essent applicata motiva ad actum positivum dissensus; non posset enim poni tunc disssensus imperatus, ex defectu objecti nondum sufficienter applicati. Denique idem esset, si imperaretur ex eodem fidei odio, suspensio assensus fidei; qui tamen assensus tunc aliunde non posset elici, ex eo quod motiva assentiendi non essent applicata intellectui, nec possent eo instanti applicari : nam tunc etiam negatio actus fidei, non procederet ab illo imperio pravo voluntatis, sed aliunde, et ex defectu motivi ad assentiendum. Quos casus omnes fateor esse metaphysicos, non tamen impossibiles etiam ex natura rei. Hinc autem patet responsio ad fundamenta, quibus Suarez suam assertionem probabat.

Dubium esse posset, an quando infidelitas consummaretur in voluntate, quin transiret ad intellectum, id sufficeret, ad expellendum habitum fidei infusæ. Videtur enim non sufficere, quia revera, licet posita sit tota infidelitatis malitia in voluntate, non est tamen infidelitas consummata : sicut non est homicidium consummatum, vel perjurium, licet ponatur voluntas efficax occidendi, vel pejerandi, si reipsa non ponatur occisio, vel perjurium volitum, nec incurruntur pœnæ homicidii, vel perjurii. Habitus autem fidei non perditur, nisi posito peccato infidelitatis, ut habetur ex Tridentino sess. VI, cap. X. Verius tamen videtur, debere eo casu perdi fidei habitum, prout etiam concedit Hurtado dicta disp. LXVIII, §. 13, et ratio est, quia hujusmodi pœnæ, quæ infliguntur a solo Deo, sequuntur forum divinum, in quo voluntas pro facto reputatur, nec malitiam, aut punibilitatem auget actus externus carens nova libertate, qualis est actus intellectus, vel ejus carentia, sed tota punibilitas attenditur, secundum gradum militiæ, quæ est in voluntate. Nec ex hoc quod auferatur habitus fidei, qui erat in intellectu, sequitur peccatum illud consummari in intellectu, in quo ponitur carentia illius habitus. Nunc enim non agimus de consummatione infidelitatis quoad pœnam, sed de consummatione quoad peccatum. Consummatur itaque pœna illius infidelitatis in intellectu, si ab eo aufertur habitus infusus in pœnam illius peccati. Cæterum peccatum ipsum non consummatur intrinsece in intellectu, in quo tunc nec ponitur malitia formalis, quæ semper est in sola voluntate, nec etiam aliquod materiale, seu subjectum malitiæ, quod denominetur peccatum infidelitatis, sed solum ponitur pœna peccati, quæ non est

Digitized by Google

pars intrinseca ipsius peccati. Denique quando Tridentinum dixit, infidelitate amitti fidem; intelligi debet juxta subjectam materiam: cum enim agatur de pœna infligenda in foro Dei, culpa etiam intelligitur juxta Dei forum, in quo ad infligendam pœnam non attenditur, an peccatum sit consummatum, necne, per actum externum vel quasi externum, qui non auget malitiam nec punibilitatem in ordine ad Deum. Sic enim idem concilium in eodem loco dixit, gratiam Dei amitti aliis peccatis præter infidelitatem, qualia sunt fornicatio, adulterium, mollities, furtum, ebrietas, etc. ubi certe non restrinxit assertionem Concilium ad hæc peccata solum consummata per actum externum, sed iis nominibus intellexit etiam eadem peccata non prodeuntia in actum externum, si tamen sit voluntas mortaliter mala, quamvis per accidens non potuerit extra voluntatem consummari,

Ex dictis inferri jam potest facile decisio aliorum dubiorum. Primum esse solet, an malitia infidelitatis sit in voluntate, an vero in intellectu tanquam in subjecto. De quo agunt ultra alios ab iis relatos, Suar. disp. XVI, sect. III n. 2 et seqq. et Hurt. disp. LXVII. Quod dubium generale est, ut bene advertunt prædicti DD. et tractari solet in prima secundæ de omni peccato, quod consummatur per actionem externam, an malitia moralis primario reperiatur in objecto, seu actu externo, et inde refundatur in voluntatem; an e contra, primario sit in voluntate, et inde refundatur in objectum, seu actum externum: et omissis variis dicendi modis, qui fortasse non tam reipsa, quam vocibus differunt, ego in tractatu *de actibus humanis* dixi, malitiam moralem fundamentalem, seu radicalem, vel objectivam reperiri in objecto ipso, seu actu externo malo, ex quo refunditur malitia formalis in voluntatem liberam illius objecti: malitiam vero formalem moralem primario reperiri in voluntate, quæ sola est formaliter et immediate libera, et inde derivari in actum externum liberum, qui ab ea voluntate denominatur extrinsece, et mediate malus malitia formali. Nam homicidium v. g. antecedenter ad voluntatem est malum objective, et dissonum rationi, et ideo voluntas libera illius est mala, malitia morali formali, a qua voluntate mala, denominatur etiam malum et peccatum, ipsum homicidium externum imperatum ab illa voluntate mala. In quo autem consistat malitia illa fundamentalis et objectiva, quæ se tenet ex parte objecti: an in oppositione ad legem, vel ad rectam rationem, vel ad naturam rationalem, an in præponderantia boni contrarii, vel in aliquo alio, est quæstio longa, de qua dixi in prædicto loco. Nunc ergo solum breviter dicimus, infidelitatem, quæ est in intellectu, nempe dissensum, vel carentiam assensus debiti, habere se respectu voluntatis, tanquam objectum, vel actum externum illius. Quare malitia objectiva, seu fundamentalis infidelitatis reperitur in intellectu, et inde derivatur malitia moralis formalis in voluntatem: ideo enim voluntas infidelitatis est mala malitia formali, quia infidelitas intellectualis, se dissentire, aut non assentiri, prout oportet rebus fidei, est malum objective. Postquam vero voluntas libera vult illum dissensum, vel carentiam assensus debiti, ipsamet voluntas est primario mala malitia formali infidelitatis, et inde derivatur extrinsece hæc eadem malitia formalis in dissensum, vel carentiam assensus debiti, volitam et imperatam per voluntatem illam malam. Itaque dissensus, v. g. de se, et antecedenter ad voluntatem est malus malitia objectiva, non est tamen de se malus malitia formali, sed ideo, quia est volitus, et imperatus per voluntatem malam. Nec in hoc potest esse controversia de re, si termini explicentur, et percipiantur.

20 An peccatum infidelitatis est peccatum commissionis, vel omissionis.

Secundum dubium esse solet; an peccatum infidelitatis sit peccatum commissionis, vel omissionis, vel saltem; an possit aliquando esse peccatum omissionis: de quo agit Suar. disp. XVI, sect. v, n. 5 et seqq. et affert argumenta pro utraque parte: videtur enim esse peccatum omissionis, cum infidelitas consistat in ignorantia, quæ videtur esse carentia scientiæ, et quia hoc peccatum est contra præceptum credendi, quod est affirmativum, et per consequens violatur peccato omissionis; sicut præceptum audiendi missam, dandi eleemosynam, et alia præcepta affirmativa. Aliunde vero videtur esse peccatum commissionis; nam infidelis ille solus est, qui repugnat et resistit fidei, ut indicat S. Th. hac q. x ar. 1. Repugnare autem, et resistere significat actum positivum. Ipse vero Suarez concludit, utroque modo posse committi peccatum infidelitatis, nempe omissione, vel commissione. Nam duplex est præceptum fidei, alterum affirmativum credendi, et audiendi

Digitized by Google

fidem, et hoc præceptum violari potest omissione : alterum est præceptum negativum non dissentiendi, nec credendi aliquid fidei contrarium, et hoc præceptum violatur commissione, nempe dissensu positivo, vel assensu contrario. Negat tamen posse esse peccatum omissionis pertinens ad infidelitatem contra præceptnm affirmativum credendi, nisi quatenus aliquis non vult audire res fidei, sibi nondum sufficienter propositas.

21 Ego paulo aliter dicendum puto. Et in primis suppono ex prima secundæ, juxta sententiam meam, nullum posse esse peccatum puræ omissionis, sine aliquo actu voluntatis. Hoc tamen parum refert ad hanc quæstionem, quia in omni sententia conceduntur aliqua peccata commissionis contra præcepta negativa, ut furtum, homicidium, etc. et alia peccata omissionis contra præcepta affirmativa, ut omissio missæ, omissio baptismi, etc. Non quia hæc peccata fiant sine ullo prorsus actu voluntatis; semper enim intervenit nolitio missæ audiendæ, vel baptismi; vel certe volitio alterius objecti incompossibilis cum missa, vel ejus volitione. Dicuntur tamen peccata omissionis, quia objectum per legem prohibitum et malum, non est aliquid positivum, sed omissio missæ, vel baptismi, etc. Hoc autem ipsum quæri videtur de peccato infidelitatis : an licet semper includat actum voluntatis, objectum tamen circa quod versatur, nempe infidelitas posita in intellectu, debeat esse positiva; an vero aliquando possit esse omissio actis positivi. Nec etiam est dubium, quod frequenter sit peccatum commissionis, quando habetur dissensus, vel error positivus contra fidem; tunc enim est contra præceptum negativum non dissentiendi fidei : sed dubium est an possit aliquando esse peccatum omissionis contra præceptum solum affirmativum.

22 In primis ergo non est dubium, quod possit contra fidem fieri peccatum omissionis, nam præceptum credendi est affirmativum, et obligat aliquando ad actum fidei positivum eliciendum, quo casu omissio illius actus directe, vel indirecte volita, erit peccatum omissionis contra fidem : sed dubium est, an possit etiam esse peccatum infidelitatis, quod sit omissionis : non enim omnia peccata contra fidem sunt peccata infidelitatis. Quod dubium pendet omnino ex iis, quæ diximus supra disp. præced. de peccatis quibus habitus fidei amittitur. Cum enim nomine *infidelitatis* proprie sumptæ, intelligamus ea solum peccata, quæ omnino excludunt actum fidei, atque ideo excludunt etiam ejus habitum infusum; consequens est, ut si aliquod peccatum omissionis habeat hos effectus, concedendum etiam sit peccatum infidelitatis, quod sit peccatum omissionis.

Quare non placet in primis, quod Suar. ubi sup. n. 7, enumerat inter peccata infidelitatis peccatum omissionis, quo aliquis negligit audire res fidei : nam ut supra vidimus, hæc non est propria infidelitas sufficiens ad excludendum habitum fidei, si forte in baptismo infanti infusus fuisset, quia cum ea voluntate, et negligentia culpabili non retractata stare potest, quod casu, vel invito ingeratur alicui notitia fidei, et eam sufficienter propositam aliquis credat. Erit ergo illud peccatum omissionis, et contra fidem, non tamen infidelitas proprie dicta. Sic etiam secundo displicet, quod docet idem Suar. contra fidem sufficienter propositam non posse esse peccatum omissionis : nam voluntas nunquam credendi fidem sufficienter propositam, est verum peccatum infidelitatis excludens habitum fidei, ut sup. vidimus : et tamen habet pro objecto solam carentiam actus fidei, quod est proprium peccati omissionis, et est solum, et directe contra præceptum affirmativum aliquando credendi, contra quod præceptum peccatur peccato omissionis.

Magis dubitari posset de peccato illo, quo voluntas territa motivis, et argumentis contra fidem, imperat intellectui suspensionem assensus et dissensus, quod diximus supra esse proprie peccatum infidelitatis, licet nullus ponatur actus erroneus in intellectu, sed mera suspensio. An vero peccatum hoc dicendum sit omissionis, vel commissionis, potest esse quæstio fortasse de vocibus. Nam in intellectu nullus actus positivus ponitur, sed mera negatio actuum : quare videtur esse peccatum omissionis. Aliunde vero videtur dicendum peccatum commissionis, quia non est contra præceptum affirmativum, cum tunc non urgeat præceptum positive credendi, ut suppono; sed solum videtur esse contra præceptum negativum non dubitandi de fide, nec approbandi motiva contra fidem, aut recedendi a statu fidelitatis, prout recedere videtur, qui voluntate approbat virtualiter motiva

Digitized by Google

contra fidem, dum eorum intuitu imperat suspensionem assensus. Quæ omnia videntur esse præcepta negativa, atque ideo violantur peccato commissionis; nempe approbatione illa virtuali, et dubio, ac recessu a statu fidelitatis. Qui loquendi modus mihi magis placet : quia licet in intellectu ponatur sola omissio actuum, et hæc ipsa omissio sit mala, prout imperatur ab illa voluntate formidolosa : si tamen res attente consideretur, in ipsa omissione, quæ est in intellectu, non apparet malitia etiam objectiva, quia illa omissio secundum se non prohibetur, sed illa ut procedens a tali imperio formidoloso : quare non potest dici peccatum omissionis : hoc enim juxta regulam supra positam opponitur præcepto affirmativo, et ideo omissio actus præcepti debet esse objective mala. Cum ergo in casu nostro omissio assensus non sit secundum se mala malitia objectiva, nec prohibita, sed solum ut imperata ab illa voluntate formidante; consequens est, ut imperium illud , et approbatio talium motivorum sit, quod prohibetur, atque ideo præceptum sit magis negativum, quam affirmativum, et violatio illius magis sit peccatum commissionis, quam omissionis.

ɪran- a in ldes ɔca- ı ve- um tus ıti.

Hinc etiam facile infertur obiter decisio alterius dubii; an ignorantia ipsa in rebus fidei sit peccatum; an vero solum effectus peccati. Aliqui enim hoc secundum indicant. Vasquez in 1, 2, disp. CXVII, c. II, et alii, quos affert Suar. in præs. disp. XV, sect. I, n. 5, quia ignorantia est carentia habitus, seu scientiæ habitualis, quæ carentia videtur esse solum effectus negligentiæ sciendi. Alii vero melius, quos affert, et sequitur idem Suar. ibi, dicunt ipsam ignorantiam esse peccatum, et malam formaliter denominative a negligentia voluntatis, a qua procedit. Intelligendo nomine *ignorantiœ* non carentiam habitus, sed carentiam actus, quæ ipsa aliquando est prohibita, et mala objective, atque adeo tunc carentia ipsius notitiæ actualis erit peccaminosa, per denominationem a voluntate mala, a qua procedit.

ɔcca- nis- ɔ et ssio- ıtra ɡenus itatis ɛant

Aliud dubium magis de re esse solet, an peccatum omissionis, et commissionis intra idem genus infidelitatis differant specie, vel solo numero, et materialiter. De quo idem Suarez d. sect. I, n. 10, ubi concludit differre specie; quia habent se sicut peccatum odii Dei, et peccatum non diligentis Deum; quæ specie differunt, et opponuntur diversis præceptis : aliud enim est præceptum negativum prohibens odium Dei, et aliud præceptum affirmativum diligendi Deum : sic etiam in præsenti aliud est præceptum negativum non dissentiendi Deo, neque negandi res fidei, aut de iis dubitandi : aliud est præceptum affirmativum audiendi res fidei, et credendi illas. Ego in hoc puncto distinguendum censeo : involvitur enim duplex quæstio diversa. Prima est, An assensus erroneus contra fidem habitus ex ignorantia graviter culpabili differat specie quoad malitiam ab assensu erroneo habito sine tali ignorantia, et per consequens omissio diligentiæ debitæ ad inquirendam veritatem sit peccatum diversæ speciei, a peccato commissionis facto in assensu hæretico contra Ecclesiæ doctrinam sufficienter propositam.

specie vel solo numero, et materialiter.

Secunda quæstio esse potest, An peccatum omissionis, quando quis non elicit actum fidei, quam tunc debebat ex fidei præcepto habere, differat specie a peccato commissionis, quo hæreticus mente sua positive negat articulum aliquem nostræ fidei. Quod ergo attinet ad primam quæstionem, non oportet de ea plura dicere, cum latius explicuerim, et probaverim meam sententiam de eo puncto, disp. XVI, *de Pœnit.*, sect. IV, n. 187 et seqq. ubi dixi, ea duo peccata non differre specie : est enim regula satis communis apud theologos; peccatum ex ignorantia, et malitia factum, non pertinere ad diversas species malitiæ moralis, sed ad eamdem, quam regulam locum etiam habere in hac materia probavi latius in præd. loco. Ubi tamen n. 183 et seq. notavi, hanc regulam intelligi, quando ignorantia non est causa, nec exponit periculo contrahendi aliam malitiam alterius speciei ab ea, quæ contraheretur, si idem peccatum absque ignorantia fieret : nam qui carnaliter v. g. cognoscit feminam conjugatam cum ignorantia culpabili adulterii, et quod illa habeat virum, contrahit quidem malitiam adulterii, et simul potest habere malitiam incestus, vel contra religionem, si propter illam ignorantiam exponit se culpabiliter periculo cognoscendi consanguineam, vel monialem. Quod idem in materia nostra contingere potest : nam aliquando ignorantia circa res fidei culpabilis, potest hominem exponere periculo contrahendi alias malitias, et peccandi contra alia præcepta : ut si ex ignorantia culpabili neget aliquis præ-

In volvitur duplex questio in hoc puncto.

Digitized by Google

sentiam Christi in Eucharistia, non solum contrahit malitiam contra fidem, sed etiam contra religionem; cum exponat se periculo non deferendi debitum cultum illi sacramento, nec illud prout oportet suscipiendi, et sic de aliis. Quando vero ignorantia illa culpabilis solum affert negationem illius articuli, dicimus non esse malitiam specie diversam a malitia negantis eumdem articulum absque tali ignorantia.

27 Addo, regulam hanc ita esse universalem, ut etiam in ipso peccato omissionis, cum proportione habeat locum. Si enim comparemus eum, qui ex ignorantia culpabili non elicit actum fidei debitum, et peccat peccato omissionis contra præceptum affirmativum credendi res fidei, cum eo, qui non ex ignorantia, sed scienter committit etiam peccatum omissionis, non credendo, nec eliciendo actum fidei, quem debet elicere; utrumque peccatum erit ejusdem speciei: nam quod fiat, vel non fiat ex ignorantia, non variat speciem malitiæ; sicut qui omittit auditionem missæ in die festo ex ignorantia culpabili, quod sit dies festus, et qui absque ea ignorantia non audit missam, uterque peccat, peccato ejusdem speciei, ut cum communi doctorum sententia probavimus loco cit.

28 Quod vero attinet ad secundam quæstionem propositam, facta comparatione inter peccatum illius, qui non credit, quando debet elicere actum fidei, et illius, qui habet assensum erroneum contra doctrinam fidei, admittendam credo doctrinam illam P. Suar. et fatendam differentiam specificam inter hæc duo peccata. Non enim distinguuntur specie peccata, ut diximus, propter ignorantiam, vel malitiam, sed propter diversitatem præceptorum, aut virtutum, quibus opponuntur. Videntur autem esse valde diversa hæc duo præcepta, nempe præceptum affirmativum credendi, et præceptum negativum, non dissentiendi. Ad quod deservit exemplum adductum charitatis, quæ licet sit eadem virtus, habet tamen duo præcepta valde diversa, alterum affirmativum diligendi Deum, quod quia affirmativum est, non obligat pro semper, sed in certis temporibus: Alterum negativum; non odio habendi Deum: quod, quia negativum est, obligat semper, et pro semper; et ideo peccatum odii Dei differt specie a peccato omissionis dilectionis Dei. Sic etiam fides habet duo præcepta: alterum affirmativum, credendi Deo, quod quia est affirmativum, non obligat pro semper, sed certis temporibus, cui præcepto adversatur peccatum omissionis. Alterum est præceptum negativum non dissentiendi Deo, nec credendi contra ejus revelationem, aut de ea dubitandi; quod præceptum quia negativum est, obligat semper, et pro semper, et hæc duo peccata differunt specie, sicut et præcepta quibus opponuntur.

Dices peccata non differunt specie, nisi penes diversas rectitudines, quibus privant, nam malitia juxta communem sententiam consistit in privatione rectitudinis debitæ: sed rectitudo, qua utrumque illud peccatum privat, est eadem, nempe rectitudo debita fidei; ergo et malitia opposita est eadem in utroque peccato. Respondeo, rectitudinem non esse eamdem, sed diversam: nam rectitudo unius virtutis non est simplex; sed plerumque composita ex duplici rectitudine partiali. Exemplum habemus in temperantia, quæ præcipit moderamen in cibo, contra quam virtutem peccat, qui excedit in cibo, quod est peccatum gulæ; et peccat etiam, qui deficit in cibo debito non comedendo quando necessitas exigit, quod non est quidem peccatum gulæ, sed alterius speciei. Quia nimirum lex temperantiæ non est simplex, sed composita ex duabus legibus, quarum altera prohibet excessum cibi, altera præcipit cibum, usque ad talem mensuram. Et quidem, qui excedit in cibo non peccat contra legem præcipientem cibum necessarium; sed retinet totam rectitudinem illius legis: et peccat contra alteram legem prohibentem excessum, cujus rectitudini opponitur gula. Et e contra, qui deficit in cibo necessario, non peccat contra legem prohibentem excessum, sed totam ejus rectitudinem retinet: peccat tamen contra alteram legem, et ejus rectitudinem violat. Idem invenitur in liberalitate, quæ præcipit sumptus necessarios, et prohibet superfluos, atque ideo duas complectitur leges; quarum unam præcipientem usus necessarios violat avarus, qui tamen retinet totam rectitudinem alterius legis prohibentis superfluos; quam legem violat prodigus, retinens totam rectitudinem alterius legis præcipientis sumptus necessarios; et ideo illa duo peccata avaritiæ, et prodigalitatis differunt specie, quia licet videantur esse contra eamdem virtutem, non sunt tamen contra eamdem rectitudinem indivisibilem, sed contra di-

Digitized by Google

versas rectitudines partiales, seu contra diversas partes, et leges unius rectitudinis totalis : quod idem in aliis multis virtutibus inveniri potest. Hoc ergo ipsum dicendum de rectitudine fidei, quæ quidem complectitur plures rectitudines, et leges : nempe legem non dissentiendi, et legem credendi; quare qui non dissentit, retinet unam rectitudinem, et servat unam legem negativam fidei, sed non retinet alteram rectitudinem affirmativam, si non credit positive quando credere debet.

Dices, hinc sequi, quod debeant etiam specie differre peccatum ejus, qui non vult audire fidem Christi ab eo qui vult eam illi proponere, et peccatum illius, qui eamdem fidem sufficienter propositam non credit. Quia sicut est duplex fidei diversum præceptum, nempe non dissentiendi fidei, atque etiam positive eam credendi, et ideo illa sunt diversa peccata ; sic etiam videntur esse duo præcepta diversa : alterum audiendi fidem, alterum eam credendi : qui enim loquitur, utrumque petit ab audiente, scilicet attentionem, seu auditum, atque etiam fidem. Unde qui audit fidem, et non credit, violat quidem secundum præceptum, sed observat primum, et retinet illius rectitudinem ; nec enim negat Deo auditum et attentionem, sed assensum : qui autem non audit, violat etiam primum præceptum. Responderi potest negando sequelam, quia illa duo præcepta audiendi, et credendi, licet videantur esse diversa, sunt tamen formaliter unum, ut dixi disp. XIII sect. II, quia sunt subordinata, ita ut unum sit propter aliud, nempe auditus propter fidem : qui enim loquitur, non petit auditum nisi propter fidem : nam ut sæpe diximus, locutio ordinatur ad communicandam propriam mentem, quam loquens, intendit communem et eamdem habere cum audiente, et quod idem sit utriusque sensus, ad quem finem exigit auditum et attentionem : idem ergo est finis utriusque præcepti, nempe fides ad quam auditus exigitur, ut medium necessarium. Cum autem malitia desumatur ex hoc præcepto, et non ex re præcepta materialiter considerata, consequens est, ut sicut illa duo præcepta audiendi et credendi non differunt formaliter ex fine, ita nec eorum violationes differant formaliter, sed solum materialiter et numerice. Adverte tamen differentiam hanc specificam, quam diximus esse inter duo illa peccata dissentientis, et non credentis, parum fortasse referre ad praxim : nam communiter, qui mortaliter violat legem audiendi, vel credendi fidem, nolendo eam audire, vel etiam sufficienter sibi propositam credere, peccat etiam contra alterum præceptum, non dissentiendi, et non negandi res fidei. Quod ex supradictis, colligitur, quia ad contrahendam malitiam gravem infidelitatis, sufficit exponere se sine causa periculo gravi illius : qui autem non vult audire, vel auditam credere fidem Christianam sine causa exponit se manifesto periculo credendi errores multos contra illam, ut constat experientia, et omnes fatentur, quod periculum præcavere debebat; ergo ex hoc saltem capite contrahit malitiam illius, qui non solum non credit, sed etiam dissentitur rebus fidei. Vix etiam unquam contingere potest, ut qui fidem non credit, vel oblatam non vult audire, non habeat actum positivum, quo eam saltem dubiam judicat, qui actus jam erit contra præceptum negativum, non negandi, seu dubitandi de rebus fidei. Solum posset locum habere illa differentia ; quando aliquis peccat contra præceptum affirmativum fidei, non propter difficultates, vel argumenta contraria ; sed propter alias occupationes, quibus vult attendere ; et ideo non elicit actum positivum fidei, quem tunc ex directo fidei præcepto debebat elicere : sed imprimis illud non esset proprie peccatum infidelitatis, de quo potissimum nunc loquimur, licet esset peccatum contra fidem : et deinde casus ille rarissimus erit, et vix unquam continget, occupationes, vel quidquam aliud præter motiva intrinseca, et argumenta contra fidei veritatem, retardare ab assensu præstito præstando, qui ita breviter et facile elici potest, superata jam semel difficultate ex parte motivorum contrariorum. Quod si fingas occupationes saltem retardare ab examinanda credibilitate alicujus articuli, cujus fides explicita debita erat tunc directe ex præcepto fidei. Resp. vix posse hoc in homine Christiano contingere, nisi ex negligentia in addiscenda doctrina Christiana, et rebus quas debet explicite scire et credere, de qua negligentia quando intervenit peccatum mortale, debet pœnitens se distincte accusare, nec sufficit dicere, se peccasse contra fidem, aut non credidisse res fidei : nam ex hoc modo se accusandi confessarius concipiet potius peccatum infidelitatis, quo contra fidei veritatem senserit, quam negligentiam solum in addi-

Digitized by Google

scendis rebus fidei, quod est peccatum specie diversum.

32 An peccatum dubitantis solum de rebus fidei, differat a peccato sententis positive, et absolute contra illam.

Quæret aliquis; an peccatum dubitantis solum de rebus fidei, differat specie a peccato sentientis positive, et absolute contra illam. Resp. dupliciter posse illud peccatum dubii contingere. Primo habendo judicium, quo dicas res illas esse dubias, vel fortassse aliter esse, vel non esse omnino certas, etc. et tunc peccatum videtur esse per se loquendo ejusdem rationis cum peccato sentientis absolute contra fidem. Nam eo casu licet non negetur absolute Incarnatio, v. g. vel eucharistia, sed dubitetur solum de illis : negatur tamen certitudo Incarnationis, vel eucharistiæ, quæ certitudo non est minus de fide, quam sit ipsa Incarnatio, vel eucharistia. Parum autem refert, quod negetur eucharistia, vel ejus certitudo, cum utraque sit æque de fide, et æque certa. Dixi, *per se loquendo*, quia si negatio absoluta articuli haberet aliunde malitiam aliam, eo quod redderet hominem alterius sectæ, et addiceret aliis ritibus contra religionem, vel tolleret usum debitum rituum debitorum religionis catholicæ, quam malitiam non afferret mera dubitatio, jam inde possent illa duo peccata differre specie: hoc tamen esset per accidens, ut dixi. Secundo posset illa dubitatio haberi sine judicio ejusmodi positivo erroneo, sed per solam suspensionem assensus imperatam a voluntate formidante, hoc est, mota argumentis, et motivis ab intellectu propositis contra veritatem fidei, ut explicuimus disp. præced. sect. IV. Et videtur hoc peccatum minus grave esse, quam dissensum rebus fidei, cum solum sit dubium per modum suspensionis. Itaque, si sit cum deliberatione sufficienti ad mortale, videtur non differre specie a dissensu, quia ut prædicto loco diximus, est æquivalenter dubium positivum : nam licet intellectus non judicet positive incertitudinem objecti, voluntas tamen videtur eam approbare, cum approbet motiva ad formidinem, et eorum intuitu imperet suspensionem assensus : et ideo diximus esse æquivalenter assensum de incertitudine, et formidinem intellectualem, et excludere habitum fidei, quia excludit statum fidelitatis, et denominat hominem infidelem : quare in ordine ad mores, utrumque peccatum pro eodem videtur reputari.

SECTIO II.

Comparatur gravitas infidelitatis cum aliis peccatis.

De hoc agit S. Th. q. X, art. 3 et infra q. XX, art. 3, ubi comparat desperationem cum infidelitate, et odio Dei, et q. XXXIV, art. 2, ubi comparat odium Dei cum infidelitate, et desperatione. Quare operæ pretium erit, hæc omnia simul hoc loco expedire, ut postea non sit nobis necesse in aliis materiis hanc controversiam repetere.

Itaque S. Th. in his tribus locis docet, odium Dei ex genere suo gravissimum esse omnium peccatorum, secundo loco ponit peccatum infidelitatis, et tertio peccatum desperationis, quæ tria peccata esse dicit graviora ex genere suo, peccatis contra alias virtutes morales, quia immediate avertunt a Deo, quem immediate respiciunt virtutes theologicæ, quibus opponuntur. Addit, desperationem esse magis periculosum peccatum quam infidelitatem, propter majora damna quæ affert. P. Suar. disp. XVI, sect. II, approbat hanc S. Th. doctrinam, quam tamen n. 6, dicit intelligendam esse de gravitate ex genere suo : ita ut gravissimum peccatum intra genus infidelitatis, sit gravius quocumque peccato intra genus peccati contra virtutes morales, et peccatum gravissimum contra charitatem, sit gravius quocumque alio peccato, atque etiam peccato gravissimo infidelitatis. Postea tamen disp. II *de Spe*, sect. II n. 5, dicit, intra genus peccati contra spem reperiri posse peccatum aliquod gravius quocumque peccato infidelitatis. Quia nimirum a virtute spei elicitur amor concupiscentiæ erga Deum, ut bonum proprium. Quare odium Dei ut boni proprii, quod directe opponitur illi amori, opponitur etiam spei ; et est gravius peccatum ex genere suo omni infidelitate, et hæresi ; quia est magis directa, et formalis aversio a Deo, et quia immediate attingit Deum, infidelitas vero, solum mediante actu nostro, et denique, quia malitia, seu culpa ipsa est immediate in voluntate : ergo ea est ex suo genere gravior, quæ per se corrumpit majorem honestatem voluntatis : sed virtus spei perfectior est, quam fides, saltem ut fides est in voluntate, atque ideo in genere virtutis, ut probaverat disp. I,

Digitized by Google

sect. vi, quia fides prout est in voluntate, non est virtus theologica, sed moralis, cum non habeat Deum pro objecto, sed actum credendi Deo : spes vero prout est in voluntate, est theologica, et terminatur ad ipsum Deum. Imo addit habitum fidei intellectualem esse etiam minus perfectum habitu spei ; unde d. n. 5 concludit, summum peccatum contrarium spei, esse majus maximo peccato fidei contrario ; nempe odium illud Dei, quod paulo superius n. 3, explicuerat per has voces : « Volo potius in re alia, quam in Deo ponere felicitatem meam : » qui actus oriri potest, vel ex ira, vel ex nimio amore creaturarum. « Loquendo vero, inquit nu. 5, de proprio actu desperationis, qui non oriatur ex odio Dei, sed ex tædio, vel ex alia tentatione, ob quam aliquis desistit voluntarie a prosecutione beatitudinis, tanquam a re impossibili, vel nunquam futura, probabile est infidelitatem, et maxime hæresim, esse gravius peccatum tali desperatione, propter rationem D. Thomæ. » Hæc Suar.

P. Hurtado partim hac Suarii doctrina excitatus, partim aliis argumentis, non parum discessit a doctrina S. Thomæ supra adducta. Unde disp. LXIX, sect. v, in primis multa affert contra id, quod S. Th. dixerat, desperationem esse majus peccatum infidelitate, quoad reparationem, et occasionem resipiscendi ; eo quod qui desperat, non habet principium quo frænetur. Quam doctrinam impugnat primo, quia infidelis pauciora habet, quibus avertatur a peccato, quam solum desperans, nam hæreticus caret non solum fide, sed etiam spe, quæ sine fide esse non potest ; et insuper caret cognitione intellectuali fidei, quæ eum cohibeat, quam fidei cognitionem retinet Catholicus desperans. Quod maxime locum habet in hæretico negante beatitudinem, aut pœnas futuræ vitæ: hic enim caret motivo sperandi, aut timendi, et excludit omnem affectum circa hæc objecta. Confirmatur, quia solum desperans habet potentiam proximam sperandi : hæreticus autem negans præmium, et pœnam futuram, habet impotentiam proximam sperandi ; cum intellectus non assentiatur motivis sperandi.

Secundo arguit, quia posita fide, est distincta difficultas in spe ; sunt ergo suæ difficultates superandæ, altera in credendo, altera in sperando : Catholicus autem desperans non habet vincendam nisi unam, idque facilius, quia per fidem movetur et inclinatur ; infidelis autem habet duas, ergo difficilior est ei resipiscentia. Tertio denique, quia ruina totius ædificii a fundamentis ægrius instauratur, quam ruina unius partis : per infidelitatem autem ruit ædificium spirituale a fundamento, per desperationem vero ruit solum pars ædificii : ergo damnum fidei difficilius reparatur, quam desperationis.

Postea vero sect. iv, contra Thomistas docet desperationem ex specie sua objectiva, esse peccatum gravius infidelitate, quod probat argumentis ex P. Suar supra adductis, quæ latius ponderat ; et urget ex eo, quod fides prout est virtus in genere moris, solum habet honestatem moralem piæ affectionis, quæ affectio non est virtus theologica, sed moralis, cum non habeat Deum pro objecto, sed honestatem credendi : inde infidelitas prout est peccatum in genere moris, non videtur esse vitium theologicum sed morale ; cum tamen spes in genere moris habeat honestatem theologicam, et desperatio etiam in genere moris sit vitium theologicum, et privans honestate theologica. Videtur autem Hurtado magis universaliter loqui de desperatione, quam Suar. qui id non concessit de desperatione orta ex tædio, vel alia tentatione ; sed de odio Dei, ut boni nostri, orto ex ira, vel nimio creaturarum amore : quam distinctionem Hurtado non facit, sed loquitur indefinite de peccato desperationis.

36 Sententia. Auctoris.

Ego non puto, ob hæc argumenta discedendum esse a doctrina S. Thomæ. Et in primis quod attinet ad excessum odii Dei supra infidelitatem, et alia omnia peccata, omnes conveniunt, et ratio est clara, quia charitas est suprema virtutum, et versatur circa summam et infinitam bonitatem Dei, et per consequens habet summam honestatem objectivam, et summam etiam honestatem formalem ex parte sui : quare odium Dei, quod ei honestati adversatur, habet summam inhonestatem et indecentiam : cum directe et formaliter, ac expresse recedat a summa bonitate, et honestate. Nam juxta regulam Aristotelis VIII *Ethic.* c. v, approbatam a S. Thoma 1, 2, q. LXIII, art. 4. In moralibus illud est pessimum, quod optimo contrariatur, quod maxime habet locum in casu nostro, in quo illud optimum affert etiam summum debitum amandi illud bonum, cum sit obligatio amandi illud su-

In moralibus illud est pessimum, quod optimo contrariatur.

Digitized by Google

per omnia, quare tam ex parte boni, quod amandum est, quam ex parte debiti illud amandi, crescit gravitas odii Dei super omnia alia peccata. Quod tamen intelligo juxta regulam generalem supra positam ex Suario, quod hæc comparatio intelligi debeat ex genere suo. Aliunde enim non videtur repugnare, quod peccatum aliquod infidelitatis, vel alterius vitii in individuo, propter circumstantias gravissimas, quas habet, sit adeo grave, ut superet aliquod peccatum odii Dei in individuo, quod vel ex passione nimia, aut vehementi tentatione excusetur aliquantulum, et decrescat ejus gravitas. Nam sicut potest aliquis plura, et plura peccata aliorum vitiorum multiplicando adæquare pœnam, quam aliquis patitur propter unum peccatum odii Dei, quod commisit, ita possunt tot malitiæ, et circumstantiæ aggregari, et quasi multiplicari in uno aliquo peccato alterius vitii, ut adæquet et superet pœnam debitam alicui odio Dei; et per consequens peccatum illud adæquabit, vel superabit gravitatem illius odii Dei : nam æqualis, vel gravior pœna non correspondet nisi æquali, vel graviori culpæ. Quamvis autem in perfectione physica non possit supremum infimi attingere infimum supremi, et ideo imperfectissimum aurum, si vere est aurum, sit perfectius perfectissimo argento; et imperfectissimus Angelus sit perfectior perfectissimo animali : in moralibus tamen excessus perfectionis physicæ compensari potest multitudine rerum inferiorum, vel ex aliis circumstantiis, ut latius probavi disp. V *de Incarn.* sect. II, n. 21, sic enim plures monetæ argenteæ adæquant, et superant in æstimatione morali aliquam monetam auream; quod potest etiam contingere in hac materia.

37 An peccatum non diligentis Deum superet ex genere suo omnia alia peccata.

Dubitari potest circa hoc ipsum an sicut peccatum odii superat ex genere suo infidelitatem, et omnia alia peccata, ita peccatum non diligentis Deum, quod fit per omissionem amoris debiti, superet ex genere suo omnia alia peccata. Videtur enim eadem esse ratio, cum omissio etiam dilectionis Dei adversetur charitati, et privet summa honestate diligendi Deum. Resp. tamen in primis ad verificandam propositionem universalem, quod peccata contra charitatem sint ex genere suo graviora aliis, non esse id necessarium : ad hoc enim sufficit, quod peccatum gravissimum contra charitatem sit gravius peccato gravissimo contra alias virtutes : peccatum autem gravissimum contra charitatem non est omissio amoris debiti, sed odium Dei. Deinde addo, oppositionem contra virtutis perfectionem, facere quidem, quod peccata, cæteris paribus sint graviora, non tamen quando cætera non sunt paria : non sunt autem cætera paria, si comparetur, v. g. omissio amoris Dei, cum peccato homicidii : nam est valde diversus modus oppositionis, cum homicidium opponatur positive et contrarie debito justitiæ et charitatis erga proximum, omissio autem amoris Dei non ita opponitur charitati, sed omissive et negative, quæ est multo minor oppositio ex genere suo : sicut minus adversatur Petro affirmanti Joannem venisse Romam, qui negat venisse, quam qui nec ipsum, nec alium hominem venisse, aut potuisse venire, quæ est assertio contraria. Non ergo mirum, quod ex diversa et majori oppositione cum virtute, possit aliud peccatum superare omissionem amoris Dei. Addo denique, cum proportione debita posse in omissione amoris Dei concedi eumdem excessum respectu aliorum peccatorum; nimirum ex genere suo omissionem amoris Dei debiti esse graviorem omissione cujusvis alterius præcepti pertinentis ad aliam virtutem, et hoc propter perfectionem virtutis, cui adversatur, et majori debito, quo obligat. Dixi semper, *ex genere suo,* quia in individuo ex aliis circumstantiis potest alia omissio gravior esse, v. gr. si aliquis omittat pro hac die dilectionem Dei, quam tenebatur hodie exercere, et alius omittat amorem proximi, vel parentum per totam vitam; vel omittat etiam hodie subvenire proximo in extrema necessitate spirituali, et alioquin in æternum damnando, cui si hodie non subvenit, cras non poterit remedium ei amplius præstari, cum tamen, licet hodie omittatur dilectio Dei debita, et ideo peccetur, cras tamen possit Deus diligi, quæ, et aliæ similes circumstantiæ facere poterunt aliquando, quod gravior sit omissio alterius præcepti, quam dilectionis divinæ debitæ.

Quod attinet ad excessum illum, quem S. Th. consideravit in peccato desperationis supra infidelitatem, propter difficiliorem reparationem, adverto, Hurt. non retulisse fideliter conclusionem S. Th. dum § 5, ponit tanquam tertiam ejus conclusionem, « desperatio est majus peccatum infidelitate, quoad reparationem, et occasionem resipiscendi. » Nunquam autem S. Th. d. q. XX.

Digitized by Google

art. 3 dixit, desperationem esse *majus peccatum*; sed si consideretur ex parte nostra esse *periculosiorem*; quod quidem, loquendo saltem de possibili, verissimum est, posse aliquod peccatum in se minus grave, esse nobis periculosius, propter occasiones quas affert ad alia peccata. Imo continget aliquando peccatum quod in se est veniale, afferre majus periculum committendi alia mortalia, quam aliud, quod in se est mortale, v. g. nimius affectus ad ludum, cum jactura magna temporis, et bonorum fortunæ affert magna pericula perjuriorum, rixarum, et fortasse blasphemiarum, quam si aliquis omittat missam uno die festo. Item desertio status religiosi, etiamsi absque peccato gravi aliquando fiat, ut fieri continget ab aliquo, qui vota simplicia in nostra societate emisit, a quibus per dimissionem absolvitur, affert tamen plerumque secum non mediocre periculum salutis æternæ ob sæculi occasiones, et ob defectum uberioris gratiæ, et protectionis divinæ, qua privantur non semel, qui postquam miserunt manum ad aratrum, retro recedunt, et fiunt minus apti regno Dei. Quod tantum periculum non subiret fortasse, qui in ipso statu religioso manens uno die omitteret divinum officium, a quo peccato celerius ibi resurget, et facilius ab illo, aliisque peccatis in posterum caveret. Non repugnat ergo peccatum minus grave in se afferre occasiones, et pericula plurium peccatorum, quam aliud, quod in se graviorem habet malitiam.

Porro peccatum desperationis, comparatum cum peccato infidelitatis esse tale, probabiliter satis suadetur rationibus S. Th. Pro quo adverte, non debere fieri comparationem hominis catholici desperantis de propria salute, cum hæretico etiam desperante : tunc enim non compararetur desperationis periculum, cum periculo solius infidelitatis, sed cum periculo infidelitatis et desperationis simul, quod sane vel majus, vel æquale esset; quamvis et tunc posset fortasse aliquando majus esse periculum catholici desperantis, quam hæretici negantis præmia futura, et ideo non sperantis, ut postea dicam : sed comparatio debet fieri Catholici desperantis, cum hæretico errante circa eucharistiam, v. g. vel Trinitatem, non tamen desperante de sua salute; sunt enim hæretici plures; imo fere omnes, qui non desperant de salute, imo excedunt præsumptuose sperantes illam, vel sine meritis, vel certe extra ecclesiam catholicam. Quamvis autem sine fide non possint habere actum spei supernaturalem; non tamen peccant peccato desperationis, sed præsumptionis : cum quibus si comparetur Catholicus desperans, æstimari potest in majori periculo.

Prima ratio est, qua utitur S. Th. quia Catholicus desperans de salute, non habet motivum maxime hominem excitans ad observantiam legis divinæ, nempe retributionis spem : amittit etiam magna ex parte motivum pœnæ, cum hanc jam supponat sibi incurrendam, quæ duo potissimum cohibent passiones, et concupiscentias nostras, ne in præceps nos absque fræno conjiciant. Quibus motivis non caret hæreticus errans circa Trinitatem : adhuc enim credit, licet non fide supernaturali, præmium, et supplicium futurum, et sperat præmium, et timore supplicii a vitiis abstinet, prout de facto Judæi eo motivo legis onera sustinent: et quamvis hæreticus erret aliquando circa aliquod peccati genus, putans, v. gr. usuram, vel fornicationem esse licitas, vel jejunia non esse observanda, et ideo in ea materia liberius peccet : circa alia tamen peccata non errat, et ab iis facilius cohibetur, quam qui spem præmii acquirendi, vel pœnæ vitandæ amisit. Majus ergo periculum labendi in alia crimina affert, per se loquendo, desperatio quam hæresis, vel infidelitas. 40

Secundo possumus aliam rationem addere, quia nimirum errans circa fidem potest evidenter convinci de credibilitate nostræ fidei, adductis motivis, et argumentis evidentis credibilitatis. Catholicus autem, qui retenta omnino fide, desperat, non ita facile convinci potest; ipse enim non ideo desperat, quia neget Dei potentiam, vel fidelitatem, alioquin jam esset hæreticus, sed quia attenta sua debilitate, et propensione ad peccandum, non credit futurum, quod se ab hoc affectu pravo velit unquam corrigere, et divinæ legis observantiæ difficultatem subire : nec potest evidenti argumento convinci de falsitate hujus existimationis, quæ fortasse est vera : facilior ergo via suppetit convincendi intellectum errantis circa fidem, quam intellectum desperantis de propria salute, absque ullo judicio erroneo contra fidem. 41

Unde ulterius colligo id, quod paulo ante indicavi, contingere etiam aliquando, quod facilius corrigi possit hæreticus errans, 42 Hæreticus errans circa præmia

et supplicia futura, et ideo desperans facilius corigi potest quam Catholicus desperans etiam de propria salutæ.

circa præmia, et supplicia futura, et ideo desperans, quam Catholicus desperans etiam de propria salute. Nam hæreticus ille potest evidentibus argumentis convinci de credibilitate evidenti nostræ fidei circa præmia, et supplicia futura : quo errore ablato cessat pariter ejus desperatio, quæ illo errore nitebatur. Catholicus vero, qui ea omnia credit non ita movetur iis argumentis ad sperandum, cum desperatio non oriatur ex errore circa ea objecta, sed ex apprehensione vehementi proprii periculi orti ex inveterata consuetudine, et affectu ad vitia : ideo dixi non solum comparatione facta inter Catholicum desperantem, et hæreticum non desperantem, difficiliorem esse resipiscentiam illius quam hujus : sed etiam facta fortasse comparatione Catholici desperantis, cum hæretico desperante, desperatione orta ex judicio erroneo circa præmia futura : si autem hæreticus desperaret, non ex errore circa beatitudinem a Deo dandam, sed ex apprehensione suorum scelerum, jam tunc periculum non esset majus in Catholico; sed tunc comparatio esset desperationis unius, cum infidelitate alterius, seu desperationis unius, cum desperatione alterius, quæ utraque desperatio esset ejusdem rationis, et ideo non mirum, quod afferret idem periculum, et eamdem resipiscentiæ difficultatem.

43 Hurtadi argumenta dissolvuntur.

Ex dictis facile jam erit Hurtadi argumenta supra posita dissolvere. Ad primum, negamus, hæreticum pauciora habere, quibus cohibeatur a peccato; nam licet non habeat fidem et spem supernaturales, habet tamen judicium de obligatione servandæ legis, circa quam obligationem non errat : habet item spem præmii, et timorem supplicii quibus cohibetur, et retinetur in observantia legis, saltem quoad multa : quæ spes et timor in Catholico desperante non deserviunt ad eum finem. Imo licet hæreticus erret circa ipsa etiam præmia futura pro justis, et ideo videatur deesse illi aliquod motivum, quod Catholicus desperans habet adhuc ad sperandum : aliunde tamen cum solum desperet ex errore circa fidem beatitudinis, de cujus erroris falsitate potest facile convinci, facilius poterit habere plura motiva ad sperandum, quam ille alius Catholicus, quia difficilius poterit persuaderi, ut deponat judicium de sua futura damnatione, quod est illi motivum desperandi.

44 Unde ad confirmationem respondeo, etiam in primis, parum referre quod Catholicus desperans habeat potentiam proximam ad sperandum, quam hæreticus errans circa beatitudinem promissam non habet; si tamen impotentia proxima in hæretico facilius tolli possit, adductis motivis veræ fidei, quam possimus Catholicum desperantem inducere ad spem concipiendam. Sic enim experimur etiam difficilius contingere, ut hæretici gnari nostræ fidei convertantur, et redeant ad fidem, quam ut gentiles carentes fidei notitia ea audita inducantur ad credendum : et tamen hæretici habent potentiam proximam ad conversionem, quam gentiles non habebant, antequam fidem audirent. Addere tamen possumus, Catholicum etiam desperantem non habere potentiam proximam ad actum spei, quamdiu habet judicium de sua damnatione futura, cum quo judicio voluntas sperare non potest; habet tamen potentiam remotam, quatenus potest judicium illud deponere.

Dices judicium illud esse contra virtutem spei, quæ præcipiens spem, prohibet judicium illud, quo actus spei impeditur, habet autem Catholicus potentiam proximam cohibendi semper illud judicium : et ideo dicitur habere potentiam proximam antecedentem ad servandum præceptum spei; quia judicium illud non est antecedens, sed consequens, seu concomitans violationem præcepti sperandi. Sed contra, quia idem poteris dicere de hæretico errante circa beatitudinem, qui quamvis, stante eo errore, non possit sperare : habet tamen potentiam semper proximam antecedentem recedendi ab eo errore, qui error non solum est contra fidem, sed etiam contra virtutem spei, quæ præcipiens actum spei, sicut obligat ad non habendum judicium absolutum de damnatione propria futura, quo judicio impeditur actus spei; sic obligat ad non habendum judicium erroneum de beatitudine non futura pro justis, quo etiam judicio erroneo non minus impeditur actus spei : quare uterque habet in actu primo potentiam remotam ad actum spei, et proximam ad impediendum illud judicium, quo impeditur actus spei, et quod ea ratione videtur esse contra præceptum spei.

Ad secundum respondeo esse quidem duas difficultates, alteram ad credendum, alteram ad sperandum, quarum una sola in Catholico restat superanda : sed in hæretico etiam non errante circa beatitudinem, non

Digitized by Google

restat nisi una superanda credendi articulum in quo errat; nullam enim habet ad sperandum, cum adhuc in eo statu speret, et quidem cum excessu præsumptionis. Sed etsi erret circa beatitudinem, minus difficile reduci potest ad sperandum, quam Catholicus desperans, quia facilius convinci potest de falsitate sui erroris, quo ablato non habebit difficultatem sperandi, quam illi alteri Catholico desperanti suadetur, ut deponat judicium de sua damnatione futura, ut dictum est, quæ difficultas in eo Catholico est tanta, ut sit major, quam illæ duæ in hæretico, quarum una pendet ab alia, qua ablata, statim cessabit, et non ita difficile auferri potest, sicut in Catholico.

Ad tertium respondeo jacturam fidei esse quidem jacturam fundamenti, quod est fides; esse tamen jacturam talem, ut restituto fundamento, statim sine novis expensis restituantur omnia alia, quia non ceciderant, nisi propter defectum fundamenti, non per desperationis peccatum: sicut si fundamentum domus auferretur simul cum parietibus ei adhærentibus; reposito postea fundamento reponerentur simul cum eo parietes, sine nova eorum constructione, aut expensis. Sic etiam si arboris radices evellerentur simul cum trunco, et ramis, facilius restitueretur tota arbor in eumdem locum, quam si manentibus ibi radicibus abcissus fuisset truncus, qui certe nonnisi longiori tempore, et majori labore, per novum incrementum recuperari posset. Hoc ipsum experientia testatur in eo, qui alioquin probus, et virtutibus plenus decipitur ab hæreticis, et perdit fidem: hic enim, ubi primum errorem agnoscit, resipiscit, et facile virtutibus floret, sicut antea, quia contra eas non peccaverat, sed solum contra fidem; sic ergo recuperato fidei fundamento, absque difficultate sperat, quia non peccaverat contra virtutem spei. Sed etsi desperasset eo quod errasset etiam circa articulum remunerationis, adhuc restituto fidei fundamento, et ablato illo errore, statim absque nova difficultate speraret, quia tota jactura spei fuerat, propter jacturam unius articuli fidei. Catholicus vero qui retenta fide desperat, habet se sicut arbor cujus sola radix manet in terra, cui difficilius truncus restituitur: habet se sicut domus, cujus parietes destructi sunt, manente solo fundamento, cui majoribus sumptibus parietes sunt denuo construendi, quam si parietes simul fundamento adhærentes cum eodem avellerentur, et simul cum fundamento redire possent.

Jam nunc explicanda, et probanda restat 48
altera pars sententiæ S. Th. qua docet infidelitatem ex genere suo gravius peccatum esse desperatione. Et imprimis ad hominem impugnari potest distinctio illa P. Suar. de desperatione orta ex tædio vel alia tentatione, quam dicebat minus gravem esse quam infidelitatem; et de desperatione continente odium Dei, ut boni nostri, orta ex ira vel nimio creaturarum amore, quam dicebat esse graviorem infidelitate. Hoc inquam, impugnari potest: quia si quid probant rationes ejusdem auctoris d. disp. II *de Spe*, sect. II, n. 5, probant etiam, desperationem primi generis graviorem esse ex genere suo infidelitate. Quia nimirum desperatio magis immediate attingit Deum, a quo voluntas eo actu recedit, quam infidelitas, in qua voluntas non recedit immediate a Deo, sed ab actu credendi Deo, quem actum non vult habere, sed contrarium. Deinde arguit, hoc ipsum ex eo quod culpa sit immediate in voluntate; ergo ea est in suo genere gravior, quæ per se corrumpit majorem honestatem voluntatis: sed virtus spei perfectior est quam fides, saltem ut fides est in voluntate, atque adeo in genere virtutis. Quod argumentum non solum probat de odio secundi generis, sed etiam de odio primi generis, cum illius etiam malitia sit immediate in voluntate, et per consequens destruat per se honestatem spei, quæ est in voluntate, et quidem spei theologicæ, cujus habitum a voluntate expellit, qui est habitus theologicus in voluntate; cum tamen habitus piæ affectionis, quem a voluntate expellit infidelitas, non sit habitus theologicus prout est in voluntate in genere virtutis. Argumenta ergo de utriusque generis odio probant majorem gravitatem in genere peccati, quam sit peccatum infidelitatis.

Facilius ergo absque ulla distinctione di- 49
cimus cum S. Thoma, infidelitatem ex genere suo esse gravius peccatum desperatione, et quidem infidelitatis gravitatem maximam probat bene inde Suar. disp. XVI, sect. II, n. 2, ex August. tr. LXXXV *in Joann.* et lib. III *contra duas epist. Pelagianor.* c. XXX, dicente, peccatum absolute dictum, intelligi per antonomasiam de peccato infidelitatis, et in hoc sensu accipienda verba Christi *Joan.* XV, 22. *Si non venissem, peccatum non haberent,* et illa alia verba c. XVI, 8: *Arguet* *Joan.* XV, 22.

mundum de peccato : et quia infidelitas constituit hominem in eo statu, in quo nullum meritum etiam de congruo exercere potest, et innumera peccata et vitia secum affert, auferens principium totius Justitiæ quæ est fides.

Explicatur gravitas infidelitatis.

Ut hanc autem infidelitatis gravitatem magis a priori explicemus, et simul respondeamus argumentis contrariis, quæ supra ex Suario, et Hurt. retulimus, recolenda sunt, quæ diximus disp. X, sect. III, ubi explicuimus, actus reflexos imperantes alios actus directos ob eorum honestatem, non indigere alio habitu reflexo, sed elici ab habitu infuso directo ejusdem virtutis, qui æquivalenter versatur circa idem motivum. Quod idem multo magis dicendum est, de actibus reflexis imperantibus actus directos alicujus vitii : unde actus imperans odium Dei, habet æquivalenter malitiam odii Dei, cum velit prosecutionem illius objecti. Dixi vero id magis procedere in actu reflexo imperante actum malum, quam imperante actum bonum ; quia ad honestatem formalem non sufficit velle objectum bonum, nisi ipsa bonitas sit etiam motivum formale voluntatis ; quare actus reflexus imperans amorem Dei, propter honestatem ipsius amoris, licet velit mediate objectum amoris Dei, quatenus vult efficaciter voluntatem efficacem illius objecti, non tamen habet formaliter honestatem amoris Dei, quia non habet idem motivum formale, quod habet amor Dei, nempe bonitatem infinitam Dei : sed motivum formale actus imperantis, est bonitas amoris Dei, quæ non est bonitas increata, sed creata, et finita. At vero ad contrahendam malitiam vitii non est opus habere illam pro motivo formali, sed sufficit eam directe, vel indirecte velle, saltem, ut objectum materiale ; unde qui vult efficaciter, et imperat sibi actum odii Dei, eo ipso in actu ipso imperii contrahere videtur aversionem a Deo, quam secum affert actus odii, quam aversionem vult saltem mediate per illud imperium ; licet fortasse non sit motivum formale, sed solum objectum materiale, directe, vel indirecte volitum : sicut qui imperat sibi voluntatem efficacem luxuriæ, vel actum invidiæ, contrahit in ipso imperio malitiam luxuriæ, vel invidiæ.

50 Ex hac autem doctrina infertur, licet voluntas credendi non sit formaliter virtus theologica, prout præcise consideratur in voluntate, quia non habet pro motivo formali veracitatem Dei, nec aliquid divinum ; sed honestatem credendi Deo : voluntatem tamen contrariam dissentiendi Deo, dici posse vitium theologicum, quia vult immediate averti a Deo per dissensum hæreticum, quo homo avertitur formaliter et immediate a veracitate Dei, quam negat : quare voluntas illa imperans aversionem formalem intellectualem a Deo, contrahit malitiam ejusdem rationis cum malitia formali, quam contraheret ipse dissensus erroneus intellectualis, si esset liber : sicut voluntas efficax odii Dei contrahit malitiam ipsius odii Dei. Cum ergo ipsa infidelitas intellectualis sit vitium theologicum, et contraheret malitiam formalem intrinsecam theologicam, si esset intrinsece libera, eo quod sit formalis et immediata aversio a Deo, et ejus veracitate : consequens est, ut voluntas ejusdem infidelitatis contrahat etiam malitiam formalem theologicam, atque sit non solum vitium morale, sed etiam theologicum, hoc est avertens a Deo immediate, seu volens aversionem immediatam Deo et ejus veracitati : sicut etiam desperatio, et odium Dei, sunt vitia theologica propter eamdem rationem, quatenus involvunt aversionem immediatam hominis a Deo.

Quo supposito, verisimile valde fit, quod ex genere suo gravior sit malitia infidelitatis, quam desperationis : utraque enim avertit hominem a Deo immediate ; cum hoc tamen discrimine, quod desperatio avertit nos a Deo, quem debebamus sperare nobis ut bonum nostrum, atque adeo affectu minus nobili, quo magis Deus ad nos refertur, quam nos ipsi ad Deum, ut videbimus agentes de virtute spei. Infidelitas vero avertit nos a veracitate Dei, quam per fidem debueramus amplecti sine respectu ad nostrum bonum aut commodum, sed propter infinitam Dei veritatem ; quæ tendentia eo videtur nobilior, quo magis est ingenua. Quam rationem breviter indicavit S. Th. d. q. XX, art. 30 in corp. dicens : « Ex quo patet, quod infidelitas, et odium Dei, sunt contra Deum, secundum quod in se est : desperatio autem, secundum quod ejus bonum participatur a nobis : unde majus peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. » Quia nimirum magis convertimur ad nos ipsos ; et ad nostrum bonum per spem, cum tamen per

Digitized by Google

fidem, et charitatem convertamus nos ad solum Deum, et amplectamur ejus veritatem, et bonitatem infinitam, quod magis constabit ex solutione argumentorum.

Ex dictis enim solvi jam possunt, quæ P. Suar. objicit loco sup. cit. Primo enim
o I. dicebat, odium Dei, quod opponitur amori concupiscentiæ elicito ab habitu spei, esse magis directam, et formalem aversionem a Deo, quam infidelitatem. Ad quod respondere possumus, quidquid sit, an amor ille concupiscentiæ erga Deum ut bonum nostrum eliciatur ab habitu spei, an ab alio diverso, de quo dicemus suo loco agentes de virtute spei : pro nunc negari posse esse graviorem aversionem ex genere suo in illa fuga opposita spei, quam sit in infidelitate : nam fuga desperationis non oritur ex eo quod objectum sit malum, imo ut ibi videbimus, desperatio non potest esse, nisi de objecto bono quod amamus, et a quo recedimus, non quia sit malum, sed quia nobis ut impossibile, vel difficile proponitur. Unde qui desperat, non profitetur implicite in Deo aliquid mali, sed potius magnum bonum, ob quod eum amat : sed propter difficultatem, vel impossibilitatem saltem consequentem, quam apprehendit, tristis, et quasi fugatus recedit a bono amato. Infidelitas vero recedit a Deo impingens Deo virtualiter saltem defectum intrinsecum falsitatis ; dum negat vel Deum esse veracem, vel saltem esse vera, quæ sufficienter proponuntur, ut revelata a Deo : quæ aversio ex genere suo involvit majorem injuriam, et irreverentiam in ipsum Deum.

Secundo arguebat : quia actus ille odii,
o II. seu desperationis immediate attingit Deum, infidelitas vero, non nisi mediante actu nostro. Resp. ex dictis, in primis infidelitatem intellectualem esse aversionem immediatam a veritate Dei, quam explicite, vel implicite negat, et quidem cum majori irreverentia erga Deum, quam sit in recedente per desperationem a Deo propter difficultatem, quem nisi amaret non desperaret, ut diximus, nemo enim desperat de malis, quæ nollet : Deinde ipsa etiam voluntas præcedens dissensum erroneum, licet non habeat pro objecto immediate volito aut nolito Deum, sed dissensum intellectualem ; contrahit, ut diximus malitiam aversionis immediatæ intellectualis, quam haberet dissensus ipse erroneus, si esset liber ; sicut voluntas reflexa odii Dei, licet non attingat immediate Deum, sed mediante actu odii quem imperat, contrahit malitiam odii Dei, ad quam contrahendam sufficit attingere objectum odii, mediante odio volito.

Tertio arguebat, quia illa est gravior culpa, quæ per se corrumpit majorem ho- 54 Objectio III.
nestatem in voluntate : nam culpa est immediate in voluntate : sed major est honestas spei, quam fidei in voluntate : nam spes in voluntate est virtus theologica, qualis non est fides, prout est in voluntate, cum pia affectio credendi non sit in voluntate virtus theologica, sed moralis, ergo ex genere suo gravior est culpa desperationis, seu odii oppositi amori concupiscentiæ erga Deum, quam sit culpa infidelitatis. Ad hoc argumentum imprimis jam supra vidimus, probare etiam majorem gravitatem in desperatione, quæ non oritur ex odio Dei, sed ex tædio, vel ex alia tentatione, cum hæc etiam corrumpat in voluntate honestatem spei theologicæ : quam tamen majorem gravitatem supra infidelitatem non concedit Suar. de ejusmodi desperatione orta ex tædio, omnes ergo debemus agnoscere in ipsa voluntate infidelitatis majorem gravitatem, quam in desperatione aliqua, quæ corrumpit honestatem theologicam spei in voluntate. Quare ad objectum respondemus, licet virtus fidei, prout est præcise actus voluntatis, non habeat actus theologicos, esse tamen ex genere suo majoris honestatis, quam sit spes, et infidelitatem etiam prout est in voluntate esse gravius peccatum. Quia ad honestatem, et inhonestatem virtutis et vitii, non attenditur solum, an actus sit formaliter theologicus, sed etiam an sit theologicus ex objecto, hoc est, an afferat honestatem, vel inhonestatem theologicam objectivam. Nam dignitas virtutis theologicæ, et gravitas vitii oppositi, provenit ex eo, quod venit immediate cum Deo, vel avertit immediate a Deo. Quando ergo bonitas objectiva est unio ipsa immediata cum Deo, et malitia objectiva est aversio ipsa immediata a Deo, id sufficit ad refundendam majorem honestatem, vel graviorem turpitudinem in actum voluntatis ex genere suo. Quod de facto reperitur in voluntate credendi, et in voluntate infidelitatis : nam licet neutra voluntas feratur formaliter immediate in Deum, et ideo non sit formaliter theologica ; objectum tamen utriusque est unio immediata cum Deo, vel aversio immediata a Deo, qua intellectus immediate amplectitur divinam veritatem,

Digitized by Google

vel immediate ab ea avertitur. Quare objectum utriusque voluntatis est theologicum in ratione objecti, et per consequens refundit bonitatem, vel malitiam in voluntatem, proinde ac si ipsa voluntas esset theologica, quia bonitas, vel malitia voluntatis desumitur ex conditione ipsius objecti. Unde fides merito appellatur communiter virtus perfectior et dignior, quam sit spes : quod quidem absque distinctione theologi communiter affirmant, non distinguentes de fide, prout est in intellectu, vel prout est in voluntate, sed absolute id affirmant de virtute fidei, quia nimirum utriusque excellentiam considerant, ex unione immediata, qua hominem cum Deo conjungit, quatenus actus spei conjungit immediate hominem cum Deo, ut objecto separato, et motivo sperandi; fides vero prout est in intellectu, conjungit hominem cum divina veritate, et prout est in voluntate, vult illam conjunctionem immediatam intellectus, cum veritate divina : quæ conjunctio ut supra diximus, perfectior est in genere suo, quam sit conjunctio, quæ fit per actum spei. Negamus itaque actum desperationis corrumpere per se majorem honestatem, quam actum infidelitatis : hic enim ex genere suo privat majori honestate objectiva, nempe perfectiori conjunctione cum Deo, et affert graviorem aversionem objectivam a Deo ; unde etiam corrumpit ex genere suo majorem honestatem formalem, nempe voluntatem perfectioris conjunctionis immediatæ cum Deo, quo sensu sustineri potest satis universaliter sententia, et doctrina S. Thomæ, quæ est communis aliis theologis.

55 Tria tamen observanda sunt circa hanc communem doctrinam. Primum est, hunc excessum gravitatis semper debere intelligi, ut monuimus ex genere suo : potest enim contingere, ut in individuo propter alias circumstantias aggravantes homicidium, v. g. hoc sit gravius, quam aliquod peccatum infidelitatis in individuo : si quis, v. g. occideret summum Pontificem sanctissimum, et a cujus vita maxime dependet bonum totius Ecclesiæ, et hoc sine causa; sed ex mera malitia, et odio, quis neget hoc peccatum in individuo, gravius esse, et majori pœna puniendum, quam hæresim illius, qui ut suo domino placeret, hæreticus ad breve tempus factus est, et statim resipuit, et ad fidem catholicam rediit? Debent ergo in hac comparatione cætera esse paria, quoad durationem, intensionem, libertatem, et alias omnes circumstantias ; alioqui comparatio præcise desumpta ex nobiliori virtute, cui peccatum adversatur, sæpissime fallere poterit. Quod a fortiori locum habebit, si peccata contra fidem facta ex ignorantia etiam culpabili comparentur cum peccatis alterius generis; cum circumstantia ignorantiæ multum diminuat peccati gravitatem. Quinimo verisimile satis est. quod cum aliis dixit Suarez disp. XCVI, sect. II, num. 6. non solum in individuo, sed etiam in specie contingere quod gravius sit peccatum aliquod, contentum sub genere perfectiori, ver. gr. fornicatio ex specie sua est gravior culpa, quam sit furtum ex specie sua, ut fatetur S. Th. infr. q. LIV, art. 3, et tamen furtum opponitur justitiæ, quæ est dignior virtus ex genere suo, quam temperantia, cui opponitur fornicatio. Quod etiam in perfectione physica verum existimo, ut suppono ex philosophia, et fatetur Suar. loco cit. Nam genus viventis secundum se nobilius est, quam non viventis ; et tamen fungus ex specie sua minus perfectus videtur, quam sit sol ex specie sua, qui certe superat fungum in aliis multis prædicatis nobilioribus. Quamvis quoad hoc, ut verum fatear, potest fortasse esse quæstio de nomine : nam excessus ille potest dici provenire non ex specie; sed ex alio etiam genere nobiliori, sub quo est illa species, v. g. excessus solis supra fungum provenit ex genere incorruptibilium, sub quo est sol, quod genus ex se nobilius est, quam corruptibilium, sub quo est fungus; atque ideo sol non est solum perfectior fungo ex specie sua, sed ex genere suo, nempe ex genere incorruptibilium, et fungus non est solum imperfectior ex sola specie sua, sed ex genere corruptibilium, et facile defectibilium, et parum activorum, etc., sic etiam fornicatio non solum ex specie sua est gravior furto, sed ex genere suo ; quod est versari circa bona corporis, quæ ex genere suo sunt nobiliora ; quam bona fortunæ, circa quæ versatur furtum; quod ideo etiam est levius ex genere suo, quam fornicatio, et sic de aliis similibus exemplis dici posset; de re tamen ipsa nobis sufficit, quod sub aliquo genere ignobiliori, possit reperiri aliqua species nobilior , quam sit species contenta sub alio genere nobiliori; sive hæc major perfectio proveniat illi, ex ratione specifica, sive ex alio genere nobiliori disparato, sub quo continetur eadem spe-

Digitized by Google

cies: hoc enim ad propositum parum refert.

Secundo observandum est, comparationem non fieri inter fidelem peccatorem, et infidelem, fortasse enim gravius punitur peccator fidelis, quam infidelis, ut dixit Urbanus Papa relatus in c. *scimus* XII, q. I, sed comparari solum peccatum infidelitatis, cum quolibet alio peccato, et in hoc sensu dicimus, peccatum infidelitatis infidelis hominis esse ex genere suo gravius quolibet alio peccato, quod non sit odium Dei: cætera tamen peccata, v. g. fornicatio, furtum, etc. hominis fidelis frequenter graviora sunt, quam eadem peccata commissa ab infideli, propter majus lumen quod fidelis habet, et majorem obligationem non peccandi: unde fit, quod postea gravius punitur, quam infidelis: non quod furtum fidelis gravius puniatur, quam infidelitas, sed quia cætera peccata, quæ plura sunt, gravius puniantur in homine fideli, quam hæc eadem in infideli, et ideo sæpe omnibus pensatis majorem pœnam habeat fidelis damnatus, quam infidelis.

Tertio observandum est, sicut supra diximus excessum odii Dei super omnia alia peccata non arguere, quod etiam omissio dilectionis Dei debitæ ex præcepto charitatis excedat omnia alia peccata, excedere tamen ex genere suo omissiones peccaminosas aliorum præceptorum: sic etiam cum proportione idem dicendum esse, de omissione fidei debitæ non excedere quidem gravitate alia peccata, quando est mera omissio actus fidei, qui eo tempore debebat elici, et non est etiam interpretative infidelitas: excedere tamen ex genere suo peccata omissionis contra alia præcepta, præter omissionem dilectionis Dei, quæ est contra præceptum charitatis. Quod idem cum proportione dicere possumus de dissensu positivo contra fidem orto ex ignorantia, excedere quidem ex genere suo, et cæteris paribus, peccata ex ignorantia, quæ fiunt contra alia præcepta, excepto semper peccato ex ignorantia, contra charitatem Dei, quæ omnia ex supradictis facile constant, nec indigent alia probatione.

Una solum restare potest difficultas contra totam hanc doctrinam, quia licet infidelitas, qua aliquis negat Deum esse summe veracem, avertat immediate hominem a Deo, negando ejus veritatem infinitam et intrinsecam; alii tamen dissensus hæretici non negantes Dei veracitatem, sed ejus revelationem: nimirum quod de facto Deus revelaverit eucharistiam, vel quid simile, non videntur avertere hominem immediate a Deo, sed a creatura, nempe a revelatione quam negant, et quæ est aliquid extrinsecum Deo. Non ergo apparet unde hæc infidelitas habeat tantam gravitatem, qua superet gravitatem aliorum peccatorum saltem ex genere suo, et cæteris paribus. Ad hoc tamen jam diximus supra, non solum averti a veritate Dei eum, qui credit Deum non esse veracem; sed etiam eum, qui credit falsa esse, quæ debet Deo revelanti credere. Quod idem cum proportione invenitur in odio Dei, et in desperatione, per quæ etiam peccata avertitur homo immediate a Deo. Ad odium enim avertens a Deo, non requiritur quod apprehendatur in Deo non esse bonitas infinita, aut aliquod esse malum intrinsecum Deo: nam hæc jam esset hæresis manifesta, sine qua certum est posse committi peccatum odii Dei: unde nec requiritur, quod voluntas avertatur a Deo, quia Deus malus est in se: sed sufficit apprehendere Deum, ut malum nobis propter mala nobis inflicta, propter quæ voluntas odit Deum, prout de facto odio habent damnati, propter tormenta quæ ab ipso patiuntur: jam enim avertuntur per actum contrarium ab infinitâ bonitate Dei. Sic etiam Catholicus desperans, non apprehendit Deo deesse fidelitatem, omnipotentiam, misericordiam, etc., nec ideo desperat, sed apprehendit difficultatem magnam ex parte sua, quam non credit de facto superandam auxiliis Dei, licet non neget posse superari: et hoc sufficit, ut avertatur a Deo per actum contrarium, desperando Deum, quem deberet sperare. Similiter ergo hæreticus, licet non neget, Deum esse veritatem infinitam; dissentit tamen iis, quæ Deo deberet credere, et ideo avertitur ab infinita veritate Dei per actum contrarium dissentiendo iis, quæ propter divinam veritatem deberet credere. Averti ergo a Deo per actum contrarium, non est solum negare in Deo esse perfectiones illas, quæ sunt motivum amandi, sperandi, aut credendi, aut propter defectum illius motivi increati dissentire, desperare, vel odio habere: sed sufficit, per actum contrarium resistere illis motivis increatis: et hoc sufficit ad excessum illum gravitatis, quam hic recessus immediatus a Deo habet ex genere super omnia alia peccata: quatenus per hæc tria peccata

recedit homo immediate ab ipso Deo.

59 Dices, qui odio habet proximum, quem deberet diligere propter Deum, non ideo dicitur odio habere Deum, propter quem diligendus esset proximus : ergo qui negat veritatem revelatam, quam propter Dei veracitatem deberet credere, non ideo dicitur immediate recedere a veracitate divina quam quidem non negat : sed solam Dei revelationem, sine qua credi adhuc potest infinita Dei veracitas. Resp. neg. conseq. excessus enim infidelitatis, desperationis, et odii Dei super alia omnia peccata, quem theologi considerant, provenit ex eo, quod per hæc tria peccata homo avertit se directe et immediate a Deo, ut dixit S. Th. d. q. XX ar. 3 et alibi sæpe. Hæc autem aversio, seu fuga, cum sit intentionalis, pertinet ad intellectum, et ad voluntatem. Voluntas ergo recedit, et fugit per affectum fugæ, qui opponitur persecutioni : fugit vero voluntas dupliciter objectum; primo quia malum est et hic est affectus odii : secundo non quia malum est, sed quia impossibile, vel difficile apprehenditur; et hic est actus desperationis, quo voluntas recedit ab objecto bono, non tam fugiens quam fugata ab ipso objecto, voluntatem a se repellente, ut latius explicabitur Deo dante in tract. *de Spe*. Utroque ergo modo voluntas recedit directe et immediate per actum positivum a Deo, nempe per odium Dei, quo fugit Deum tanquam malum, vel in se, vel certe ipsi homini : atque etiam per desperationem, qua recedit etiam directe a Deo, non quia malus sit, sed quia ejus assecutio difficultate sua deterret, et quasi fugat voluntatem, quæ licet non tam fugiat, quam fugetur, recedit tamen difficultate depressa, avertit se a prosecutione summi boni, seu Dei, qui etiam est recessus directus, et immediatus a Deo, ut bono nostro. Intellectus autem non habet alium modum recedendi, seu avertendi se, et fugiendi positive ab objecto, nisi per dissensum : nam sicut per assensum amplectitur objectum, ita per dissensum ab eo positive fugit.

Voluntas dupliciter fugit objectum.

Intellectus avertit se ab objecto per dissensum.

Dissensus duplex.

Hic tamen dissensus potest esse duplex, nempe formalis, et expressus, vel virtualis, et æquivalens : Primo modo recedit intellectus a Deo negando expresse ejus veracitatem, qui est pessimus actus infidelitatis, quo homo se avertit immediate et expresse ab infinita veracitate Dei. Secundo modo recedit intellectus ab eadem Dei veritate, negans id, quod sufficienter proponitur ut revelatum a Deo, et quod propter divinam veritatem deberet credi. Qui etiam est recessus directus, et immediatus a veritate Dei, licet non sit formalis, sed virtualis; quia negare esse verum id quod proponitur, ut dictum a Deo, et quod propter Dei auctoritatem debet credi, est virtualiter negare veracitatem Dei, quia negat veritatem creatum, sine qua in his circumstantiis Deus non potest esse verax : unde æquivalenter negatur veracitas Dei : et ideo S. Th. d. q. XX, art. 3, simpliciter et absolute dixit, quod per infidelitatem, *homo ipsam Dei veritatem non credit :* quia nempe dicit non esse verum id quod credere debet dictum esse a Deo. Fateor hanc æquivalentiam, qua dicimus, negantem articulum revelatum, negare virtualiter Dei veritatem, non fundari in mero debito physico ipsius intellectus, sicut qui negat conclusionem, quæ evidenter sequitur ex præmissis, cogitur necessario ad negandam præmissam aliquam, nec potest physice intellectus, si attendat ad illationem et connexionem, negare conclusionem assentiendo utrique præmissæ : in casu autem nostro potest quidem intellectus, saltem imprudenter assentiri veracitati Dei, et negare articulum revelatum, negando esse a Deo revelatum. Dicitur tamen virtualiter negare veracitatem Dei, propter necessitatem partim physicam, partim ex debito morali, qua negato articulo debet negare veracitatem Dei. Quia nimirum videt esse obligationem credendi illam esse revelationem Dei, qua revelatione Dei concessa, prout est obligatio illam concedendi, cogitur jam physice intellectus, negato articulo revelato, ad negandam veracitatem Dei, cum qua, posita revelatione, habet connexionem necessariam veritas articuli revelati : et ideo dicitur æquivalenter, seu virtualiter, dissentiendo articulo, negare veritatem Dei revelantis.

Unde constat jam differentia inter odium proximi, qui deberet amari propter Deum, et dissensum articuli, qui deberet credi, propter veritatem Dei. Nam qui negat articulum fidei, habet dissensum, qui eum cogit necessitate, partim physica, partim ex debito morali, ad negandam veritatem Dei, qui est intelloctualis recessus, et aversio immediata, saltem virtualis et æquivalens ab ipsa veritate Dei et perinde se habet æquivalenter ac si diceret : Deus non est verax.

Digitized by Google

Qui vero odio habet proximum, non habet ullum actum, qui eum cogat necessitate physica, vel orta ex debito morali, ad odium formale, vel ad desperandum Deum; sed solum cogitur ad non diligendum Deum super omnia, durante illo odio proximi, quatenus in dilectione Dei super omnia continetur implicite dilectio proximi propter Deum. Non tamen cogitur physice ad habendum odium Dei, ut constat : nec etiam cogitur ex debito morali, cum non habeat præceptum habendi aliquem actum, ex quo, durante odio proximi, cogatur ad habendum odium ipsius Dei : ideo odium proximi non est aversio directa a Deo, et immediata : dissensus vero articuli revelati est aversio immediata saltem virtualis ab ipsa veracitate Dei.

SECTIO III.

Divisio infidelitatis in Paganismum, Judaismum et hæresim.

61 Infidelitas in genere, in specie. Infidelitatis in specie divisio.

Infidelitas potest late accipi, et in genere, vel stricte, et quasi in specie. Primo modo comprehendit omnem dissensum contra nostram fidem; sive sit hæresis, sive Judaismus, sive gentilismus : secundo modo accipitur magis stricte, prout condistinguitur ab hæresi de qua dicemus disp. seq. Nunc loquimur de infidelitate in genere, et primo modo, quæ communiter dividi solet in tria membra; Paganismum, Judaismum, et hæresim; de qua divisione agunt theologi in præsenti, cum S. Th. q. x, art. 5, circa quam divisionem; adverto imprimis, in ea sermonem esse solummodo de infidelitate, prout opponitur fidei catholicæ, nam si aliquis dissentit revelationi privativæ sibi sufficienter propositæ, peccabit quidem graviter contra fidem, ut vidimus in superioribus, et tamen non erit Paganus, Judæus, vel hæreticus : neque ejus infidelitas pertinet ad judicium humanum, sed ad divinum. Theologi autem eas tantum species infidelitatis assignarunt, quæ deserviunt ad dignoscendos infideles in humano judicio, relicta illa alia infidelitate privata, quæ ad humana judicia inutilis est.

Paganismi nomine quid hic intelligatur.

De divisione ergo in hoc sensu intellecta plures occurrunt difficultates; ante quas tamen observandum est, Paganismi nomine in præsenti comprehendi omnes alios infideles, qui nec ad Judaismum pertinent, nec ad hæreticos. De etymologia autem hujus nominis, *Pagani*, et cur ad infideles translatum sit, multa congerit Hurt. disp. LXXI, sect. I, ex Azor. to. I, lib. VIII, c. XXIV, quibus omissis certum est, hoc nomen a pago derivari, unde rustici frequenter apud veteres auctores Latinos *pagani* dicebantur. Postea a jureconsultis translatum est nomen ad significandos eos qui non essent militiæ ascripti; unde frequenter leges distinguunt milites a paganis, hoc est, a non militantibus, qui aliis ad bella migrantibus domi manerent, et pagos habitarent : nam, et ipsæ urbes in pagos, id est, regiones dividebantur. Hinc teste Hieronymo, et aliis, Ecclesiæ Patres ethnicos cœpere appellare *paganos*. Hoc est militiæ Christianæ non ascriptos : quod etiam placuit Alciato, Connano, et aliis apud Azorium ubi supra, qui licet id non probet, postea tamen approbavit, sumpta non levi conjectura ex narratione Theodoreti lib. III *Hist.* c. III, dicentis, Constantinum pugnaturum contra Maxentium tyrannum, voluisse milites omnes ad bellum difficillimum sacro baptismate suscepto præparari : eos vero, qui recusarent, immunes a militia domos suas redire jussos. Unde credibile est eos omnes, qui Christiana sacra recusarent, cœpisse dici Paganos; neque enim ante illud tempus *Pagani* nomen invenimus in hac *infidelium* significatione usurpatum. Sic etiam *gentiles* dicti sunt, eo quod Judæi nationes omnes, præter suam, *gentes*, seu *gentiles* appellabant. Frequenter etiam vocantur *Ethnici*, græco nimirum vocabulo ab ἔθνος, quod gentem significat, et hæc sufficiant de voce prænotasse.

Pagani nomen unde desumptum.

Hoc supposito, prima difficultas est, quomodo hæ tres species infidelitatis distinguantur inter se. Aliqui enim volunt distingui ex parte subjecti : nam ille, qui fidem nulla ex parte suscepit dicitur Paganus; qui vero ex parte suscepit, nempe quoad legem Moysis, seu vetus testamentum, et rejicit fidem Christi, dicitur Judæus : qui denique suscepit fidem Christi, seu novum testamentum, et adhuc errat in aliqua parte dicitur hæreticus. Quod cum tanto rigore aliqui intelligunt, ut dicant, eum solum esse hæreticum, qui veram Christi fidem suscepit, et postea quoad aliquid eam deserit; quo pacto loqui videntur Cajet. et Bannes d. ar. 5. Quem tamen sensum alii merito

62 Quomodo hæ tres species infidelitatis distinguantur inter se.

Digitized by Google

rejiciunt, Suar. in præs. disp. XVI, sect. IV, n. 5, Lorca d. ar. 5, n. 6, Coninch disp. XVIII, n. 59, Hurt. disp. LXXI, § 11, et alii communiter. Primo quia filii hæreticorum in hæresi educati numquam receperunt veram fidem catholicam, et tamen sunt vere hæretici, postquam fidem catholicam sufficienter propositam respuunt. Secundo arguit idem Suar. n. 9, quia catechumenus, qui ab hæreticis catechizatur, et imbibit eorum errores, est vere hæreticus etiam antequam baptizetur : est enim infidelis, et non est Paganus, nec Judæus : et tamen ipse numquam veram fidem suscepit. Tertio quia Catholicus, qui postea ad Turcarum, vel Judæorum sectam transit, non fit hæreticus, sed Paganus, vel Judæus; et tamen veram Christi fidem prius susceperat, ergo non est hæreticus, omnis qui a vera fide suscepta deficit.

63 Ipse vero Suar. n. 4 et 10 videtur, ad distinguenda hæc tria membra, recurrere ad Scripturam sacram, receptam, vel non receptam, ita ut Paganus sit, qui neutrum testamentum recipit : Judæus, qui recipit vetus, et rejicit novum, hæreticus, qui recipit etiam novum, sed adhuc errores aliquos retinet. Hanc tamen distinctionem impugnat Hurtado ubi sup. § 15. Primo, quia Mahometani, seu Sarraceni plerique admittunt Pentateuchum, circumcisionem, et tamen non sunt Judæi, sed cum Paganis computantur. Nec obstat, quod non admittant libros prophetarum veteris testamenti, quia saltem admittunt illos alios libros, quod sufficit ad extrahendos illos a paganismo; sicut extrahitur a judaismo hæreticus, qui admittit partem novi testamenti, licet non admittat omnes ejus scripturas. Secundo, quia potest hæreticus rejicere totum novum testamentum, ut a Manichæis factum esse dicit Maldonatus, in præfat. *ad Evangelia*, c. II, et tamen credere Christum venisse, et fuisse redemptorem, etc. hic certe non erit paganus, cum credat Christum, et in Christum, et ob eamdem rationem non erit Judæus : erit ergo hæreticus, licet non admittat novum testamentum.

Propter hæc idem Hurtado § 18 dicit, hanc divisionem non esse metaphysicam, sed moralem, inductam ad commode ferendum leges diversas contra diversos gradus infidelium, et ad œconomiam ecclesiasticam, diversæ enim leges statuuntur circa Judæos, vel Paganos, vel hæreticos. Judæorum ergo nomine Ecclesia intelligit omnes non baptizatos, qui circumcisione, et aliis ritibus Mosaicis utuntur. Rursus baptizatos omnes, quomodocumque a catholica fide devient, vocat hæreticos : Paganos autem vocat alios omnes infideles, qui nec baptizati sunt, nec circumcisione, et ritibus Judaicis utuntur, in quo sensu divisio est exacta, et adæquata.

Hic modus explicandi reipsa incidit in opinionem illam Cajetani, et aliorum supra relatorum, qui dicebant, has differentias, desumendas esse non ex objecto, sed ex subjecto, in quo prius recepta fuerat, vel non fuerat fides Christi : quam explicationem Lorca loco sup. cit. dicit indignam esse quæ ascribatur S. Th. et ipse Hurt. § 13, dixerat esse, homine philosopho indignam : et tamen ipse postea, licet non recurrat ad hoc, quod fides suscepta antea fuerat in subjecto, recurrit tamen ad aliam conditionem etiam præteritam ex parte subjecti; nempe quod baptismum antea susceperit, ut sit hæreticus, vel quod susceperit circumcisionem, ut postea dicatur Judæus. Quare eisdem argumentis rejici potest; quia licet antea circumcisionem utilem crediderit, et ritus Judaicos; si tamen postea circumcisionem, et omnes alios Judæorum ritus detestetur, et transeat ad ethnicos, falsosque Deos colat, jam nunc ejusdem prorsus sectæ, ac religionis est cum ethnicis, quorum omnes ritus profitetur; ergo ejus infidelitas præsens non pertinet ad judaismum, sed ad paganismum, et ita omnes communiter dicunt illum ex Judæo factum gentilem, vel Mahometanum. Quod idem est de Christiano baptizato transeunte ad judaismum, vel gentilismum : non enim dicemus factum esse hæreticum, sed Judæum, vel gentilem, cum idem prorsus sentiat, et eamdem religionem profiteatur, quam Judæi profitentur, vel gentiles. Fateor, hunc ratione baptismi suscepti, subjici Ecclesiæ correctioni et pœnis, quibus non subjacent non baptizati : hoc tamen non arguit diversam infidelitatem, sed eamdem puniri ab Ecclesia in uno, quia ejus subditus est, et non in alio, qui non est ejus subditus : sicut etiam princeps punit pœna capitali reum homicidii sibi subditum, qua pœna non punit reum ejusdem criminis, qui non est ejus subditus.

Confirmatur primo, ex communi loquendi modo, quo hæreticos appellamus eos, qui solum circa veram baptismi formam errant,

Digitized by Google

et ideo verum baptismum non suscipiant, quoad reliqua vero Christianam religionem profitentur, et acceptant. Sic enim Paulianistæ, qui verum baptismi ritum non servabant, hæretici tamen vocabantur; ut constat ex Hieronymo dial. *contra Luciferianos* circa finem, et ex Innoc. I, ep. XXII, c. V, et excepti fuerunt a regula communi, de non rebaptizandis iis, qui ex hæresi convertuntur, quia hi hæretici carebant vero et valido baptismo : sic etiam hodie Anabaptistæ, qui nonnisi provecta valde ætate baptizantur, dicuntur hæretici etiam ante baptismum susceptum, ut notavit Coninch ubi supra n. 59.

Confirmatur secundo, quia Christianus baptizatus e contra, si ad gentilismum transeat, numquam a sanctis Patribus hæreticus appellatur, sed apostata; sicut Julianus Imperator apostata dictus est, non hæreticus, et alii similes : et in universum regulam universalem constituunt, quod hæreticus non est, qui Christum omnino negat : sic enim dixit universaliter Ambr. lib. VII *in Luc.* « Nemo hæreticorum Christi nomen negat, » et Greg. lib. XX *Moral.*, c. IX dixit, hæreticos sub nomine Christi contra Christum militare. Qui ergo Christum negat omnino, nec sub nomine Christi errat, non appellatur hæreticus, licet baptizatus fuerit, si ad ritus, et sectas Paganorum, vel Judæorum omnino transeat.

Ego itaque opinor, differentiam inter hæc tria membra, non esse attendendam ex eo, quod homo susceperit, vel non susceperit baptismum, vel circumcisionem, sed ex parte objecti negati, et crediti : addo tamen, ut divisio sit adæquata, et membra ad invicem sint condistincta, debere rem hanc non omnino metaphysice considerari, sed cum aliqua moralitate pendente ex arbitrio prudentis viri. Primam partem declaro, et dico, Judæum in hac divisione appellari eum, qui legem, et ritus Judaicos profitetur : hæreticum vero eum, qui profitetur religionem Christianam, et adhuc non totam ejus fidem tenet : Paganum denique eum, qui neutram religionem profitetur, in quo sensu divisio est adæquata : nulla enim infidelitas reperitur, quæ ad aliquod ex illis membris non pertineat : loquimur autem nunc de hæretico in latiori significatione, non stricte de eo, qui punitur ab Ecclesia pœnis hæreticorum. Ad hoc enim aliæ conditiones examinandæ sunt, ut baptismus susceptus, pertinacia contra Ecclesiam, et aliæ de quibus infra disp. XX.

Dixi autem attendi hanc differentiam *ex parte objecti negati, et crediti*, quia ad ferendum judicium de singulis actibus infidelitatis seorsim, imo, et de omnibus simul non sufficit considerare quale objectum nostræ fidei per illos actus negetur, sed oportet etiam considerare, quid aliud de objectis nostræ fidei homo ille credat, vel non credat. Nam omnia, quæ Judæus negat de nostra fide, negat etiam Paganus gentilis, et tamen infidelitas unius pertinet ad Judaismum; alterius vero ad paganismum. Illa ergo infidelitas Judæi, qua negat dogmata nostræ fidei, non habet denominationem judaismi præcise ex objectis, quæ negat : nam eadem etiam objecta negat Paganus, sed etiam ex objectis, quæ Judæus credit, seu non negat, et ideo est judaismus quia negat alia dogmata, et idem homo credit alia etiam dogmata nostra, quæ quia gentilis non credit, ideo infidelitas, in qua convenit cum Judæo non vocatur in gentili judaismus, sed gentilismus, seu peganismus partialis. Et in hoc sensu concedi potest, quod differentia inter has infidelitates desumitur aliquando ex parte subjecti : nimirum comparando infidelitatem Judæi cum infidelitate Pagani, qua præcise negat, quod Judæus etiam negat, non differunt ex objecto illius infidelitatis, sed ex subjecto negante, vel non negante alia dogmata : si tamen comparetur tota infidelitas Judæi, cum tota Pagani, differunt etiam ex parte objecti, cum tota infidelitas Pagani terminetur ad plures errores contra fidem nostram, quam infidelitas Judæi. Quod idem etiam inter diversas hæreticorum sectas apparet : nam Arianismus, quatenus præcise negat supremam potestatem pontificis Romani, non differt a Lutheranismo, quatenus eam negat, ex parte hujus objecti negati : differt tamen ex parte aliorum articulorum, quos negat Lutheranismus, et Arianismus non negat, sed credit, et e contra : et ideo singuli errores Lutherani pertinent ad Lutheranismum, et singuli errores Ariani pertinent ad Arianismum, quia objectum adæquatum unius differt ab objecto adæquato alterius. 67

68 Secunda pars conclusionis explicatur.

Ut autem melius adæquatio divisionis et condistinctio ad invicem harum trium infidelitatum in hoc sensu appareat, oportet explicare secundam partem conclusionis, et ostendere, quomodo aliquid admiscendum

Digitized by Google

rejiciunt, Suar. in præs. disp. XVI, sect. IV, n. 5, Lorca d. ar. 5, n. 6, Coninch disp. XVIII, n. 59, Hurt. disp. LXXI, § 11, et alii communiter. Primo quia filii hæreticorum in hæresi educati numquam receperunt veram fidem catholicam, et tamen sunt vere hæretici, postquam fidem catholicam sufficienter propositam respuunt. Secundo arguit idem Suar. n. 9, quia catechumenus, qui ab hæreticis catechizatur, et imbibit eorum errores, est vere hæreticus etiam antequam baptizetur : est enim infidelis, et non est Paganus, nec Judæus : et tamen ipse numquam veram fidem suscepit. Tertio quia Catholicus, qui postea ad Turcarum, vel Judæorum sectam transit, non fit hæreticus, sed Paganus, vel Judæus; et tamen veram Christi fidem prius susceperat, ergo non est hæreticus, omnis qui a vera fide suscepta deficit.

63 Ipse vero Suar. n. 4 et 10 videtur, ad distinguenda hæc tria membra, recurrere ad Scripturam sacram, receptam, vel non receptam, ita ut Paganus sit, qui neutrum testamentum recipit : Judæus, qui recipit vetus, et rejicit novum, hæreticus, qui recipit etiam novum, sed adhuc errores aliquos retinet. Hanc tamen distinctionem impugnat Hurtado ubi sup. § 15. Primo, quia Mahometani, seu Sarraceni plerique admittunt Pentateuchum, circumcisionem, et tamen non sunt Judæi, sed cum Paganis computantur. Nec obstat, quod non admittant libros prophetarum veteris testamenti, quia saltem admittunt illos alios libros, quod sufficit ad extrahendos illos a paganismo; sicut extrahitur a judaismo hæreticus, qui admittit partem novi testamenti, licet non admittat omnes ejus scripturas. Secundo, quia potest hæreticus rejicere totum novum testamentum, ut a Manichæis factum esse dicit Maldonatus, in præfat. *ad Evangelia*, c. II, et tamen credere Christum venisse, et fuisse redemptorem, etc. hic certe non erit paganus, cum credat Christum, et in Christum, et ob eamdem rationem non erit Judæus : erit ergo hæreticus, licet non admittat novum testamentum.

Propter hæc idem Hurtado § 18 dicit, hanc divisionem non esse metaphysicam, sed moralem, inductam ad commode ferendum leges diversas contra diversos gradus infidelium, et ad œconomiam ecclesiasticam, diversæ enim leges statuuntur circa Judæos, vel Paganos, vel hæreticos. Judæorum ergo nomine Ecclesia intelligit omnes non baptizatos, qui circumcisione, et aliis ritibus Mosaicis utuntur. Rursus baptizatos omnes, quomodocumque a catholica fide devient, vocat hæreticos : Paganos autem vocat alios omnes infideles, qui nec baptizati sunt, nec circumcisione, et ritibus Judaicis utuntur, in quo sensu divisio est exacta, et adæquata.

Hic modus explicandi reipsa incidit in opinionem illam Cajetani, et aliorum supra relatorum, qui dicebant, has differentias, desumendas esse non ex objecto, sed ex subjecto, in quo prius recepta fuerat, vel non fuerat fides Christi : quam explicationem Lorca loco sup. cit. dicit indignam esse quæ ascribatur S. Th. et ipse Hurt. § 13, dixerat esse, homine philosopho indignam : et tamen ipse postea, licet non recurrat ad hoc, quod fides suscepta antea fuerat in subjecto, recurrit tamen ad aliam conditionem etiam præteritam ex parte subjecti; nempe quod baptismum antea susceperit, ut sit hæreticus, vel quod susceperit circumcisionem, ut postea dicatur Judæus. Quare eisdem argumentis rejici potest; quia licet antea circumcisionem utilem crediderit, et ritus Judaicos; si tamen postea circumcisionem, et omnes alios Judæorum ritus detestetur, et transeat ad ethnicos, falsosque Deos colat, jam nunc ejusdem prorsus sectæ, ac religionis est cum ethnicis, quorum omnes ritus profitetur; ergo ejus infidelitas præsens non pertinet ad judaismum, sed ad paganismum, et ita omnes communiter dicunt illum ex Judæo factum gentilem, vel Mahometanum. Quod idem est de Christiano baptizato transeunte ad judaismum, vel gentilismum : non enim dicemus factum esse hæreticum, sed Judæum, vel gentilem, cum idem prorsus sentiat, et eamdem religionem profiteatur, quam Judæi profitentur, vel gentiles. Fateor, hunc ratione baptismi suscepti, subjici Ecclesiæ correctioni et pœnis, quibus non subjacent non baptizati : hoc tamen non arguit diversam infidelitatem, sed eamdem puniri ab Ecclesia in uno, quia ejus subditus est, et non in alio, qui non est ejus subditus : sicut etiam princeps punit pœna capitali reum homicidii sibi subditum, qua pœna non punit reum ejusdem criminis, qui non est ejus subditus.

Confirmatur primo, ex communi loquendi modo, quo hæreticos appellamus eos, qui solum circa veram baptismi formam errant,

Digitized by Google

et ideo verum baptismum non suscipiant, quoad reliqua vero Christianam religionem profitentur, et acceptant. Sic enim Paulianistæ, qui verum baptismi ritum non servabant, hæretici tamen vocabantur; ut constat ex Hieronymo dial. *contra Luciferianos* circa finem, et ex Innoc. I, ep. XXII, c. V, et excepti fuerunt a regula communi, de non rebaptizandis iis, qui ex hæresi convertuntur, quia hi hæretici carebant vero et valido baptismo : sic etiam hodie Anabaptistæ, qui nonnisi provecta valde ætate baptizantur, dicuntur hæretici etiam ante baptismum susceptum, ut notavit Coninch ubi supra n. 59.

Confirmatur secundo, quia Christianus baptizatus e contra, si ad gentilismum transeat, numquam a sanctis Patribus hæreticus appellatur, sed apostata; sicut Julianus Imperator apostata dictus est, non hæreticus, et alii similes : et in universum regulam universalem constituunt, quod hæreticus non est, qui Christum omnino negat : sic enim dixit universaliter Ambr. lib. VII *in Luc.* « Nemo hæreticorum Christi nomen negat, » et Greg. lib. XX *Moral.*, c. IX dixit, hæreticos sub nomine Christi contra Christum militare. Qui ergo Christum negat omnino, nec sub nomine Christi errat, non appellatur hæreticus, licet baptizatus fuerit, si ad ritus, et sectas Paganorum, vel Judæorum omnino transeat.

Ego itaque opinor, differentiam inter hæc tria membra, non esse attendendam ex eo, quod homo susceperit, vel non susceperit baptismum, vel circumcisionem, sed ex parte objecti negati, et crediti : addo tamen, ut divisio sit adæquata, et membra ad invicem sint condistincta, debere rem hanc non omnino metaphysice considerari, sed cum aliqua moralitate pendente ex arbitrio prudentis viri. Primam partem declaro, et dico, Judæum in hac divisione appellari eum, qui legem, et ritus Judaicos profitetur : hæreticum vero eum, qui profitetur religionem Christianam, et adhuc non totam ejus fidem tenet : Paganum denique eum, qui neutram religionem profitetur, in quo sensu divisio est adæquata : nulla enim infidelitas reperitur, quæ ad aliquod ex illis membris non pertineat : loquimur autem nunc de hæretico in latiori significatione, non stricte de eo, qui punitur ab Ecclesia pœnis hæreticorum. Ad hoc enim aliæ conditiones examinandæ sunt, ut baptismus susceptus, pertinacia contra Ecclesiam, et aliæ de quibus infra disp. XX.

Dixi autem attendi hanc differentiam *ex parte objecti negati, et crediti*, quia ad ferendum judicium de singulis actibus infidelitatis seorsim, imo, et de omnibus simul non sufficit considerare quale objectum nostræ fidei per illos actus negetur, sed oportet etiam considerare, quid aliud de objectis nostræ fidei homo ille credat, vel non credat. Nam omnia, quæ Judæus negat de nostra fide, negat etiam Paganus gentilis, et tamen infidelitas unius pertinet ad Judaismum; alterius vero ad paganismum. Illa ergo infidelitas Judæi, qua negat dogmata nostræ fidei, non habet denominationem judaismi præcise ex objectis, quæ negat : nam eadem etiam objecta negat Paganus, sed etiam ex objectis, quæ Judæus credit, seu non negat, et ideo est judaismus quia negat alia dogmata, et idem homo credit alia etiam dogmata nostra, quæ quia gentilis non credit, ideo infidelitas, in qua convenit cum Judæo non vocatur in gentili judaismus, sed gentilismus, seu peganismus partialis. Et in hoc sensu concedi potest, quod differentia inter has infidelitates desumitur aliquando ex parte subjecti : nimirum comparando infidelitatem Judæi cum infidelitate Pagani, qua præcise negat, quod Judæus etiam negat, non differunt ex objecto illius infidelitatis, sed ex subjecto negante, vel non negante alia dogmata : si tamen comparetur tota infidelitas Judæi, cum tota Pagani, differunt etiam ex parte objecti, cum tota infidelitas Pagani terminetur ad plures errores contra fidem nostram, quam infidelitas Judæi. Quod idem etiam inter diversas hæreticorum sectas apparet : nam Arianismus, quatenus præcise negat supremam potestatem pontificis Romani, non differt a Lutheranismo, quatenus eam negat, ex parte hujus objecti negati : differt tamen ex parte aliorum articulorum, quos negat Lutheranismus, et Arianismus non negat, sed credit, et e contra : et ideo singuli errores Lutherani pertinent ad Lutheranismum, et singuli errores Ariani pertinent ad Arianismum, quia objectum adæquatum unius differt ab objecto adæquato alterius. 67

Ut autem melius adæquatio divisionis et condistinctio ad invicem harum trium infidelitatum in hoc sensu appareat, oportet explicare secundam partem conclusionis, et ostendere, quomodo aliquid admiscendum 68 Secunda pars conclusionis explicatur.

sit moralitatis ad eam verificandam. Diximus enim Paganum, v. g. dici, qui nec ritum Judaicum, nec Christianum profitetur : Potest autem contingere, quod aliquis negans fidem Christianam profiteatur aliquid ex ritu Judaico ; sed ita parum, ut moraliter id non sufficiat ad hoc, ut dicatur profiteri Judaismum. Sic enim Mahometani circumcisionem usurpant, et abstinent carnibus porcinis, non tamen eorum infidelitas dicitur simpliciter Judaismus, seu Paganismus, quia illa pauca non sufficiunt, ut dicantur moraliter profiteri sectam Judæorum : sicut etiam iidem Mahometani fatentur Christum fuisse hominem sanctum, et Prophetam, quod quidem Judæi negant, et Christiani fatentur : id tamen non sufficit, ut dicantur hæretici, quia non sufficit, ut dicantur profiteri religionem Christianam. Cum enim Judaismus, v. gr. contineat plurimos ritus, et confiteatur plures articulos; denominatio Judæi non debet sumi ex uno, vel alio ritu judaico, sed ex majori parte, et ex substantialibus illius religionis. Si autem aliqua secta introduceretur magis a paganismo distans, quam Mahometani, et plura ex judaismo accipiens, tunc arbitrio prudentis judicandum erit, an pertineat ad judaismum, vel ad paganismum, et ideo diximus, aliquid moralitatis debere misceri, ad condistinguendas has tres infidelitates, et collocandas singulas infidelium sectas, et aliqua ex his tribus classibus infidelium. Quod idem necessarium esse poterit, ad discernendum, an secta aliqua pertineat ad hæresim, an potius ad judaismum, vel paganismum : poterit enim miscere adeo pauca ex Christianismo, et ideo multa ex judaismo, ut potius pertineat ad judaismum quam ad hæresim, vel e contra solum posset esse difficultas; si aliqua secta ex æquo misceret, ex judaismo et christianismo, vel ex judaismo et paganismo ad quam ex his tribus classibus reducenda esset. Sed hic casus nec unquam positus est, nec moraliter videtur ponendus : et congruitatem hujus divisionis in prædictas tres classes, satis est, quod apta sit ad condistinguendas infidelitates, quæ de facto sunt, et quæ moraliter occurrere possunt : cum tota hæc divisio magis sit doctrinalis, quam metaphysica, et potissimum fuerit inducta ad distinguendas leges contra infideles latas, et instructiones necessarias ad eos convincendos, vel corrigendos.

Hinc infero primo, quid dicendum sit de illo, qui recipit novum testamentum, non tamen vetus : hic enim proprie erit hæreticus, quia recipit religionem Christianam, secundum ea, quæ sunt propria religionis Christianæ, et continentur in novo testamento : imo etiamsi nec novum testamentum admitteret : si tamen Christum admitteret, et præcipua dogmata Evangelii, non ut contenta in Scripturis, sed ut per traditionem habita, adhuc esset proprie hæreticus, quia sub Christiano nomine errores profiteretur. Et quidem antequam quidquam novi testamenti scriberetur, jam erant plures Christiani, et fortasse ex eis orti jam erant aliqui hæretici; unde professio ipsa religionis Christianæ absque receptione Scripturarum sufficit ad constituendum hominem hæreticum, si ex parte a catholica fide pertinaciter erret.

Infero secundo idem esse de eo, qui vetus testamentum negaret; sed tamen profiteretur legem judaicam, quasi ex traditione a Deo acceptam : hic enim etiam pertineret ad Judaismum, propter eamdem rationem. Unde quando S. Th. d. art. 5 probat hanc divisionem ex eo, quod omnis infidelis vel renititur fidei Christianæ susceptæ in figura, et pertinet ad judaismum, vel denique renititur fidei Christianæ nondum susceptæ ; et pertinet ad paganismum, vel renititur fidei susceptæ in ipsa manifestatione veritatis, et tunc pertinet ad hæresim : hæc inquam ratio non debet ita intelligi, ut ad judaismum necesse fuerit recipere figuras fidei Christianæ, prout contentas in veteri testamento; sufficit enim eas recipere prout etiam per traditionem habebantur : sic etiam, et ad hæresim sufficit recipere fidem Christianam prout a Deo, licet non recipiatur, prout manifestatur per Scripturas : ubi obiter nota, per fidei *susceptionem*, quam S. Th. præexigit ad judaismum, vel hæresim, non intelligi, ut supra dicebamus, quod homo ille veram fidem catholicam aliquando antea habuerit, sed quod tunc quando habet hæresim, admittat fidem Christianam quoad alia præcipua dogmata etiamsi ea non credat fide supernaturali, sed humana ; et similiter ad judaismum sufficit, ritus legis judaicæ profiteri et suscipere tunc quando fidem Christianam respuit.

Infero tertio, hanc divisionem potuisse etiam locum, cum proportione debita ha-

bere, ante Evangelium, et in statu legis antiquæ, tunc enim si Judæus fidelis, postea in errorem aliquem contra suam fidem incideret, fuisset in rigore hæreticus : in quo puncto Suar. dicta sect. IV, n. 19 et 12, licet bene asserat contra Bannes d. art. 5, Judæum illum tunc non incidisse in infidelitatem judaismi, sed in hæresim, si ab aliquo solum articulo deficiebat; si vero a tota lege, et ejus fide, incidisse in paganismum : ratio tamen quam reddit n. 11, non placet. Dicit enim divisionem hanc magis abstracto modo intelligendam esse, ut omnis ille, qui nullam revelationem Dei sibi propositam suscipit, dicatur paganus ; qui vero revelationem propositam expressam partim rejicit, partim credit saltem materialiter, dicitur hæreticus. Quare Judæus tunc potuit fieri hæreticus, negando aliquem articulum ex propositis tunc sibi expresse. Non tamen erat tunc infidelitas illa, quam nunc appellamus judaismum, quia non poterat tunc peccari, negando adventum Christi, admissa fide Christi in figura.

Hic tamen explicandi modus non placet, ut dixi, quia non est verum, universaliter loquendo, esse hæreticum illum hominem, qui revelationem sibi expresse propositam partim suscipit, et partim respuit : nam ante adventum Christi, si aliquis ex Judæis transiret ad populum gentium, et crederet unitatem Dei, et negaret immortalitatem animæ, et alia dogmata omnia Judæorum, non esset proprie hæreticus sed paganus, etiamsi unitatem Dei crederet, per traditionem ortam ex prima Dei revelatione, prout nunc de facto credunt Mahometani, qui certe non omnes cognoscunt unum Deum ex creaturis, sed id credunt ex traditione, et fide humana orta ex revelatione Dei, et derivata usque ad Mahometem ; et tamen ii negantes Christi divinitatem, et visionem Dei futuram, et redemptionem per Christum, et alia hujusmodi, non dicuntur hæretici, sed pagani. Sic ergo ponitur tunc contingere ; nam multi ex populo gentilium, fidem habebant de Deo uno, et remuneratione, imo et de futuro adventu Messiæ, ut constat de S. Job, et aliis, qui in ea fide, et lege naturæ salutem consequebantur : si ergo aliquis Judæus relicto judaismo, sed retenta credulitate unius Dei, negasset alios articulos, de adventu Christi futuro expresse sibi propositos, non deberet dici hæreticus, sed paganus, prout nunc Mahometani dicuntur pagani, licet confiteantur unum solum Deum, ergo ad hæresim non sufficit retinere partem fidei expresse propositæ, et partem respuere, sed aliquid ulterius addendum est.

Possumus ergo dicere, nunc de facto has tres infidelium classes bene distingui, per illam regulam S. Thomæ, nempe per renitentiam ad fidem non susceptam, vel ad fidem susceptam in figura, vel ad fidem susceptam in manifestatione veritatis. Sed in primo membro per *fidem non susceptam*, non debet intelligi, quod nihil a Deo revelatum suscipiat, sed in iis tribus membris, *fides*, significat statum quemdam fidei, de redemptione per Christum futura : quæ quidem fides constituebat statum legis naturæ, et fideles illius temporis conjungebat in unitatem fidei : postea in statu legis scriptæ, fuit fides Christi in figuris, quatenus lex illa constituebatur per ritus, et sacrificia, et alia multa, quæ omnia Christum, et ejus redemptionem futuram præfigurabant. Denique in lege nova eadem fides Christi præsentis, posita est in manisfestatione veritatis expressæ. Pagani ergo dicuntur, qui non suscipiunt fidem de Christo, etiam prout in statu antiquo proponebatur, Judæi, qui eam suscipiunt, et utuntur ritibus Christi redemptionem præfigurantibus : quoad fidem tamen eadem erat fides Judæorum, et gentilium fidelium, et utrique eadem credere tenebantur; nam gentiles fideles licet non tenerentur uti ritibus Judæorum, debebant tamen credere omnia, quæ Judæi credebant, si iis sufficienter proponebantur : quare utrorumque infidelitas tunc ad eamdem classem pertinebat, si deficiebant a vera fide. Nam si negabant redemptionem futuram per Christum, aut alia, quæ cum ea redemptione habebant necessariam connexionem, utrique fiebant pagani : si vero negabant alia minoris momenti, retenta saltem materialiter fide Christi venturi ; utrique fiebant non pagani, sed hæretici ; quia retenta fide de Christo, errores alios tenebant. Nam hæretici nomen abstrahendo ab hoc, et alio tempore usurpatur ad eos solos significandos, qui suscepta professione fidei veræ de Christo, alios errores miscent. Tunc ergo hæretici erant, quicumque sub professione Christi redemptorris futuri, quæ tunc erat vera Christi fides, alios errores habebant ; quales erant Saducæi negantes resurrectionem, et alii similes.

73 Regula S Thomæ ad distinguendas species infidelitatis.

Hæretici nomen quid præcise significet.

Nunc autem, quia vera fides Christi, est solum de Christo jam præsenti, ideo hæretici illi soli dicuntur, qui retenta confessione Christi, non futuri, sed præsentis, et redemptionis factæ, alios errores tenent: semper ergo idem fuit formale significatum hujus vocis, *hæretici*, licet pro mutatione status, variatum fuerit materiale significatum illius, quia nunc sola fides evangelica, est vera fides de Christo, quare sub sola illius professione dari potest hæresis : semper tamen fuit paganismus eorum, qui Christum non agnoscerent, et hæresis eorum, qui sub professione ejus fidei, quæ tunc erat fides vera de Christo, alios errores miscebant.

74 Judaismus an semper fuerit, an vero ante adventum Christi essent solum duæ classes infidelium.

Dubium esse potest de infidelitate media, quæ nunc est Judaismus, an semper fuerit, an vero ante adventum Christi essent solum duæ classes infidelium, nempe paganorum, et hæreticorum, nam judaismus tunc non continebat infidelitatem, sed professionem veræ, et catholicæ fidei. Adhuc tamen dicere possumus, divisionem hanc potuisse habere statum medium tertiæ classis mediæ inter paganismum, et hæresim. Nam sicut nunc judaismus est classis media distincta a paganismo, qui nihil credit de Christo, et distincta ab hæresi, quæ credit vere Christum venisse, Judæus autem credit Christum, sed venturum; ita ante adventum Christi poterat Judæus errare, credendo falso Christum venisse, qui error extraheret a judaismo, in quo Christus credebatur, et creditur venturus, et non transferret ad paganismum, quia crederet Christum promissum redemptorem, atque adeo faceret classem mediam correspondentem judaismo præsenti, quæ classis nunc non habet nomen proprium : differret tamen a paganismo, et hæresi, sicut nunc judaismus differt ab illis. Nam sicut nunc Judæus falso credit Christum venturum, quem hæreticus vere confitetur venisse; ita tunc illa infidelitas media falso crederet Christum venisse, quem Judæi, hæretici, et Catholici vere crederent venturum : atque ideo secta illa fortasse appellata fuisset *Christianismus*, vel alio nomine derivato a nomine illius hominis, quem ejus sectatores crederent esse Christum. De re autem constat illam fore infidelitatem mediam inter hæresim, et paganismum, quia non minus differret a Judæis, quam nunc ab eisdem Judæis differant Christiani, atque etiam hæretici : nam Christiani, de facto differunt potissimum a Judæis, quod credant venisse Christum, quem illi credunt venturum Hæc autem differentia tunc etiam fuisset, cum hoc solo discrimine, quod nunc Christiani hoc vere credunt, quod tamen tunc sectatores illius sectæ falso crederent : quod non videtur augere, vel minuere differentiam : nam licet per impossibile Christiana nostra religio falsa nunc esset, non ideo minus differret a judaismo ex parte objecti; atque ideo non essemus solum hæretici respectu Judæorum, sed essemus infideles ita a Judæis distantes, sicut Judæi nunc distant a nostra vera religione, quæ est distantia major, quam hæreticorum, cum non errent intra eamdem professionem de Christo.

Dices, infidelitas illa tertia, tunc solum reniteretur fidei susceptæ in figura, cui etiam reniteretur hæresis Judæi hæretici, et non fidei manifestatæ in veritate : ergo magis differunt nunc hæresis et judaismus, ex quibus hæresis renititur fidei secundum veritatem manifestatæ, et judaismus solum fidei, secundum figuram susceptæ, quam tunc differrent hæresis mera, et infidelitas illa tertia credens Christum jam venisse. Resp. eamdem fore tunc differentiam inter illas tres infidelitates, quæ nunc est etiam juxta regulam S. Thomæ. Nunc enim juxta S. Th. differunt, quia paganismus opponitur fidei nullo modo susceptæ, hoc est, ut diximus, fidei Christi, judaismus fidei Christi susceptæ in figura, et hæresis fidei Christi susceptæ secundum manifestam veritatem : hoc est, susceptæ, quatenus profitetur Christum jam in veritate manifestatum esse. Tunc autem totidem tres status possemus considerare in fide, cui opponerentur tres illæ infidelitates. Nam paganismus opponeretur fidei de Christo venturo, nullo modo a pagano susceptæ : infidelitas vero illa media asserens Christum jam venisse, opponeretur eidem fidei veræ de Christo venturo, susceptæ ab illo fideli, saltem secundum figuram et promissionem factam : hanc enim promissionem factam, et figuras præcedentes non negaret, sed reciperet ille infidelis, et pseudochristianus ; sicut non negamus, sed recipimus veri Christiani : opponeretur ergo ejus infidelitas fidei Christi venturi, susceptæ secundum figuram. Denique hæresis mera Judæi hæretici, opponeretur eidem fidei Christi venturi, susceptæ ab illo hæretico, etiam secundum negationem

Digitized by Google

manifestationis veritatis, seu quatenus negat Christum venisse, quæ negatio manifestationis veritatis constitueret tunc statum ultimum illius fidei, sicut nunc manifestatio veritatis constituit ultimo statum fidei nostræ. Clarius, et brevius, nunc tres infidelitates, ut supra diximus, differunt ex parte objecti totalis, quia paganismus negat omnino Christum : judaismus negat solum venisse : hæresis utrumque admittit, et negat alios articulos. Sic etiam tunc differrent tres illæ infidelitates ex parte objecti totalis : Paganismus negaret omnino Christum ; infidelitas media Pseudochristiani, negaret solum Christum venturum : hæresis denique neutrum negaret, sed utrumque affirmaret, et negaret alios articulos : essent ergo tunc eædem tres classes infidelium, mutato nomine classis mediæ; quæ nunc est judaismus in *Pseudochristianismum*, qui affirmaret falso Christum jam venisse, sicut nunc Judæi falso affirmant Christum adhuc venturum.

…dem …ide- …sses …int … in …a-

Infero quarto easdem tres infidelium classes potuisse inveniri in statu legis naturæ, in quo ut ex superioribus suppono, fideles etiam credebant venturum reparatorem, et redemptorem, sive fides illa necessaria esset necessitate medii sive solum præcepti. Paganus ergo esset, qui Christum, seu reparatorem venturum non crederet, vel aliquid cum eo articulo connexum : hæreticus vero, qui circa alios articulos non connexos erraret, v. g. circa corporum resurrectionem : media autem infidelitas esset sicut diximus numero præcedenti, quæ negaret reparatorem venturum, et diceret jam venisse, quod eisdem rationibus probatur, quibus probatum est in statu legis scriptæ.

…cen- …de …pho …te …um …, et … a- …icu- …ei.

Infero quinto, quid dicendum sit de philosopho credente esse unum Deum, et negante alios articulos nostræ fidei. Resp. enim ex dictis, illum paganis annumerari, non solum, si unum Deum, ex ratione solum naturali, et ex creaturis cognoscat, sed etiam, si per traditionem id acceperit, quæ ex prima Dei revelatione ortum habuerit. Nam ut supra diximus, ut aliquis inter hæreticos, vel Judæos numeretur, non sufficit in uno, vel alio articulo cum eis convenire, sed debet convenire, quoad substantialia : potissima autem substantia judaismi est credere Christum venturum : sicut, et Christianismi credere Christum venisse : qui ergo neutrum crederet, nec Judæus esset nec Christianus, atque adeo nec hæreticus, sed paganis annumerandus, prout nunc annumerandum Mahometanis, qui unum solum Deum confitentur, et quorum plures non ex ratione naturali, sed ex traditione id tenent, quæ fortasse ortum habuit a revelatione Dei, atque ideo fide naturali potius quam ratione Deum unum solum confitentur; Quod magis verisimile est, ut dicunt, totum etiam Pentateuchum recipiunt. Cum tamen Christum redemptorem venturum, aut venisse negent, numerantur cum paganis, qui Christi fidem nullo modo recipiunt.

78 Atheismus ad quam speciem infidelitatis pertineat.

Infero sexto atheismum etiam in homine baptizato non pertinere ad hæresim, sed ad paganismum, cum non magis suscipiat fidem quam paganus, imo minus credat de Deo, quam ethnici idololatræ, qui ad minus non negant aliquod numen. Magis dubitari potest de Antichristo, et ejus asseclis, ad quam infidelitatis classem pertineat eorum infidelitas. Nam Suar. in præsenti dicta disp. XVI, sect. IV, in fin. breviter dicit, infidelitatem illam Antichristi, et suorum ad judaismum pertinere. Hoc tamen limitatione indiget : nam si sermo sit de doctrina illius, qua negabit Christum Dominum fuisse Messiam, sed legem Moysis adhuc durare, ejusque observantiam a suis exiget, et tandem se verum Messiam promissum esse persuadebit : hæc quidem doctrinam infidelitatis judaismi continet, quatenus suscepta fide Christi in figura discedit a vero Christo, et negat eum ante illa tempora venisse : ipse tamen Antichristus non habebit interius hoc infidelitatis genus, nec credet se esse verum Messiam, sed erit fortasse atheus, et paganus in corde, ut putat idem Suar. II tom. in III par. disp. LIV, sect. IV, § *Hinc colligitur* 1. Unde nec semper ejus asseclæ infidelitatem judaismi retinebunt, si credimus eidem auctori ibi dicenti, quod post obtentum regnum, et dominium, larvam deponet, et verum Deum negabit, Moysis legem contemnet, seque solum adorari jubebit : ipse vero in occulto dæmonis idolum colet, a quo regnum, opes, et concursum ad mirabilia patranda obtinebit, quibus homines seducat, et abducat ad eum solum colendum et venerandum : quare jam tunc ejus asseclæ magis erunt pagani, quam Judæi.

79 Objectio I.

Hinc denique facile erit jam dissolvere aliqua, quæ contra hanc trimestrem divisionem objici solent. Primo objicitur, quia sicut hæresis distinguitur a judaismo, ex eo

Digitized by Google

quod hæreticus suscipiat fidem contentam in veteri testamento, et hæreticus recipiat utrumque testamentum, sic etiam deberent distingui duæ classes infidelitatis, quarum una recipiat dimidium testamenti veteris, et altera recipiat totum illud. Resp. ex dictis divisionem hanc non attendi secundum partes Scripturæ, quæ recipiuntur; sed ex Christo recepto, vel non recepto, ut explicuimus : sive ergo recipiat totum testamentum vetus, sive partem, sive etiam nihil; si tamen aliquis recipit Christum promissum, et neget venisse, pertinet ad judaismum : sicut e contra, si recipiat verum Christum redemptorem, qui jam venit, et erret circa alia; est hæreticus, sive recipiat totum novum testamentum cum veteri, sive solum novum, sive partem solam illius, sive nihil : sufficit enim errare sub nomine Christiano, et sub confessione Christi jam præsentis, ut a Judæo, et pagano distinguatur.

80 Objectio II. Secundo objicitur, quia si aliquis confiteatur Christum, neget tamen omnem revelationem externam, et dicat omnia reducenda esse ad spiritum, et instinctum internum, et ideo se credere Christum, quia spiritus internus id dictat, hic non erit Judæus, nec paganus, ut constat, sed neque etiam erit hæreticus, cum nullam revelationem recipiat; ergo pertinebit ad aliam quartam infidelitatis classem; vel dicendum erit, ad hæresim solum attendi, an infidelitas sit in homine baptizato : ita arguit Hurt. dicta disp. LXXI, § 17. Resp. illum esse proprie hæreticum, ad hæresim enim pertinent omnes, qui recipiunt fidem Christi manifestati in veritate, et jam præsentis : quando autem dicimus hæreticum recipere fidem Christi, non est sermo de fide vera et formali, sed de fide materiali et objectiva; hoc est, recipere Christum, quem vera fides Christiana credit et docet, etiamsi illum non recipiat per verum actum fidei divinæ; imo certum est hæreticum non recipere Christum per veram fidem divinam, cum nullum habeat actum fidei, ut supra vidimus. Sic etiam ad judaismum pertinet, qui recipit fidem Christi in figura, et tamen cerrtum est, Judæum non exercere verum actum fidei divinæ circa figuras Christi, et vetus testamentum. Sicut ergo ad judaismum sufficit recipere fidem Christi in figura, materialiter et objective, id est, confiteri id quod confitetur fides Christi in figura, licet id non credat per verum actum fidei, ita ad hæresim sufficit recipere materialiter et objective fidem Christi manifestatam in veritate, id est confiteri Christum præsentem, quem confitetur vera fides Christiana, licet id ab hæretico non credatur per verum actum fidei divinæ. Neque ex hoc sequitur philosophum sequentem unum Deum, quem ex creaturis ratione naturali arguit, non esse paganum, cum jam credat idem objectum, quod credit fides, licet id non credat per actum fidei, sed per discursum ex ratione naturali. Hoc, inquam, non sequitur, quia philosophus ille nullam fidem etiam objectivam recipit de Christo : diximus autem eum, qui omnino negat Christum etiam in figura, pertinere ad paganismum.

Tertio objicit idem Hurt. ibi, quia potest aliquis credere Christum venisse, et esse Deum, simulque colere alios Deos; ut fere de Tiberio Cæsare fertur : hic ergo erit mistus ex Christianismo et paganismo, et pertinebit ad aliam infidelitatis classem. Resp. Tiberium, et si quis alius similis inveniatur, paganum fuisse : non enim agnovit Christum Deum, nec etiam Christum Dei, cum non attribuerit Deo veram divinitatem, sed fictam, et nihil de divinitate habentem : sicut etiam Philisthæi, et alii gentiles, qui Deum aliquem Hebræorum esse dicebant, illum tamen non agnoscebant ut verum Deum; sed ut unum ex aliis Diis, qui eo ipso, quod plures erant, nullus erat Deus. Ad hoc ergo, ut aliquis non annumeretur paganis, necesse est, quod Christum vel futurum, vel præsentem fateatur, Christum, inquam, Dei, Filium, sive consubstantialem, ut fides catholica agnoscit, sive non consubstantialem, ut Arius ponebat; sed tamen qui sit Christus Dei veri, ab eo ad salutem mundi mittendus aut missus, a qua existimatione longe aberat Tiberius, et si quis fuit similis, cum nullum verum Deum agnosceret, sed plures fictos cum essentia repugnante divinitati.

Quarto objicitur, quia dubitans de fide ad nullam ex illis tribus classibus spectat. Resp. facile, eo modo, quo dubitans in fide, est infidelis, reduci ad aliquam ex illis classibus : est enim quid commune ad omnes illas : nam si dubitat totaliter de fide Christi etiam in figura, pertinet ad paganismum : si vero dubitet an Christus venerit, pertinet ad judaismum : si vero de hoc non dubitet, sed de aliis, est hæreticus. Quod idem cum proportione dicendum est de

Digitized by Google

apostasia, quæ etiam est quid commune ad paganismum, et judaismum, et hæresim, solumque ex parte termini, *a quo*, connotat fidem Catholicam prius habitam, et postea desertam, de quo tamen dicemus sect. sequenti.

His ergo suppositis circa explicationem, et sufficientiam hujus divisionis; secunda difficultas principalis esse solet; An possit aliquis contrahere duas vel omnes illas infidelitates, ita ut sit paganus, Judæus, et hæreticus. Non est autem dubium, quin successive id fieri possit : simul vero esse non posse constat ex dictis; quia paganismus cum excludat Christi confessionem, etiam in figura, non potest esse cum hæresi, quæ Christum expresse confitetur, nec cum judaismo, qui eum confitetur saltem in figura: similiter judaismus, qui Christum venisse negat, non potest simul esse cum hæresi, cum hæretici non sint, qui Christum venisse non confitentur. Dubium est de Judæo, qui simul negaret Tobiam habuisse filium, aut necessaria esse bona opera ad salutem : nam quatenus hoc negaret ejus infidelitas non pertineret ad judaismum, cum Judæi etiam hoc confiteantur, ergo pertineret ad hæresim, atque adeo esset simul Judæus, et hæreticus. Suarez dict. num. 13 dicit, per se non posse id contingere, posse tamen per accidens, ex conscientia erronea, quem modum loquendi imitatur etiam Hurt. dict. disp. LXXI, 18 in fine : sed vix intelligo quorsum hic sermo fiat de conscientia erronea. Quæ enim conscientia erronea requiritur, ut peccet contra fidem, qui negat necessitatem bonorum operum ad salutem, nam conscientia erronea, est dictans obligationem, ubi non est, vel eam negans ubi est, in hoc autem casu conscientia dictaret obligationem confitendi, et non negandi necessitatem bonorum operum, quæ obligatio verissima est. Solum posset conscientia erronea habere locum, quando Judæus persuaderet sibi obligationem credendi, v. g. perseverantem necessitatem circumcisionis, et tamen eam necessitatem negaret, tunc enim ex conscientia erronea contraheret malitiam hæresis, quidquid sit, an esset dicendus simpliciter hæreticus. Sed neque est ille casus de quo nunc agimus; nec P. Suar. eum casum expresserat, dum agit de Judæo, « qui non solum repugnaret Christianæ fidei, sed etiam inter credenda in lege veteri, aliquid negaret. » Talis autem est Judæus, qui negaret purgatorium, vel necessitatem bonorum operum, cum hæc sint ex credendis in lege etiam veteri.

De hoc itaque breviter dicendum est, juxta 84
id, quod notavimus supra, infidelitatem illam specialem circa illum articulum, si secundum se consideretur, non differre quidem ab infidelitate, qua hæreticus Lutheranus, vel Calvinista eumdem articulum negat, in illo tamen subjecto, non dare denominationem hæretici simpliciter, et absolute, quia differentiæ harum trium infidelitatum, ut ibi diximus, non desumuntur ex objecto singulorum errorum seorsim, sed ex objecto adæquato totius infidelitatis, quæ est in illo subjecto; in quo objecto adæquato, si non continetur negatio Christi jam manifestati, homo ille dicitur hæreticus : si continetur, dicitur Judæus, vel paganus, quæ denominationes desumuntur ab infidelitate totali, et non ab una solum parte illius. Quare ad rationem dubitandi propositam dicimus, illum, quatenus præcise negat illum articulum, nec esse Judæum, nec paganum, nec etiam hæreticum, sed infidelem infidelitate indifferenti ad illas tres classes, ad quarum unam pertinebit ex conjunctione, vel separatione ab aliis erroribus propriis paganismi, vel judaismi, a quibus, quia separatus reperitur, ille error in Christiano ideo dicitur hæresis, ut supra dictum est.

Tertia difficultas est, quæ infidelitas 85
harum trium gravior sit; de quo S. Th. d. qu. X, art. 6 ubi docet, in una consideratione paganismum excedere, quia plures fidei veritates negat, atque ita magis corrumpit fidem, quod idem dicit de Judaismo comparato cum hæresi : in alia tamen consideratione dicit paganismum excedi a judaismo, et hunc ab hæresi, quia gravius est peccare in fidem susceptam, quam in non susceptam : hæreticus autem plus suscipit de fide quam Judæus, et hic plusquam paganus : quare omnibus pensatis concludit, hæresim esse pessimam omnium infidelitatum. Quam etiam doctrinam aliis verbis amplectur Suar. d. sect. IV, n. 14, dicendo paganum extensive plus peccare, quam Judæum, et hunc plus quam hæreticum, intrinsece tamen gravius peccare hæreticum, quam Judæum, et hunc etiam gravius quam paganum : quod etiam colligit ex Chrysostomo hom. L *ad Populum,* dicente eum, qui sub nomine Christiano recedit a fide esse pejo-

Quæ infidelitas harum trium gravior sit.

Digitized by Google

rem gentili pro quo etiam affert Hieronymum in cap. XVIII *Isaiæ.*

86 Ego eamdem doctrinam cum S. Th. libenter admitto; circa eam tamen duo advertenda videntur. Primum est, comparationem hanc solum versari inter ipsa peccata infidelitatis, non vero inter peccata utriusque infidelis : fortasse enim plerumque plura, et graviora peccata in aliis materiis committunt pagani communiter loquendo, quam Judæi, et plura fortasse Judæi quam hæretici, saltem si sint ex illis hæreticis, qui solum circa speculabilia errant, et non circa res practicas, prout errant hæretici moderni, qui errant circa præcepta, tollentes de medio jejunia, castitatem, pœnitentiam, et alia ejusmodi, quorum certe peccata plura sunt quam Judæorum : comparatio ergo solum fit inter peccata infidelitatis, inter quæ gravius videtur hæresis, quam Judaismus, vel paganismus, propter majorem libertatem, cognitionem, obligationem, etc. quæ sunt in Christiano, quam in Judæis, vel paganis.

87 Secundo advertendum est, doctrinam hanc S. Thomæ, intelligi regulariter, et ut plurimum solet contingere : Aliquando enim, et non raro contingit etiam, quod paganismus, vel judaismus, sit peccatum gravius intensive, quam hæresis multorum, nam sæpe Judæus, vel philosophus gentilis habet majorem cognitionem circa res nostræ fidei, et circa obligationem eam amplectendi, quam habeant multi hæretici, præsertim rustici circa dogmata fidei catholicæ, in quibus errant, et circa obligationem ea amplectendi : similiter quando Christianus transit ad Paganismum, vel judaismum gravius procul dubio peccat, quam si idem fieret hæreticus, quia cum æquali notitia, et obligatione retinendi fidem catholicam, longius ab ea recedit per paganismum, aut judaismum, quam per meram hæresim. Idem etiam dicendum est de majori gravitate extensiva, quam diximus esse in judaismo, quam paganismo et in hæresi. Nam aliquando etiam in pluribus, et crassioribus errant hæretici aliqui, quam pagani, vel Judæi, ut notavit S. Thom. d. art. 6, in corp. adducto exemplo Manichæorum. Communiter tamen in pluribus errant pagani quam Judæi, et ideo multi quos affert, et sequitur Diana IV par. tr. VII, de pœnis delictorum pertinentium ad tribunal S. Inquisitionis resol. II, § *sed ex dictis*, merito dicunt, licet Ecclesia non puniat infideles non baptizatos : puniri tamen posse ab Inquisitoribus Judæos, qui ex Judaismo ad paganismum, seu Mahometismum transeunt : quia Gregorius XIII in bulla edita anno 1581 statuit quod puniantur ab Inquisitoribus Judæi, negantes, quæ habent communia cum Christianis circa fidem, vel dæmones invocantes, consulentes, eis immolantes, vel thus et fumigationes offerentes. Constat autem in Mahometismo, vel paganismo plura contineri contraria iis, in quibus credendis Christiani, et Judæi conveniunt : quare merito punitur Judæus ad alias sectas transiens tanquam errores plures, et novos contra id quod bene sentiebat admittens.

Quarta difficultas esse solet, an hæ tres 88
infidelitatis classes, differant essentialiter an solum differentia accidentali. De quo dixi latius disp. XVI *de Pœnit.* sect. V n. 288 et seqq. ubi docui, debere explicari in confessione; quia quamvis non differant specie, quatenus opponuntur contra fidem; differunt tamen propter ritus, et cæremonias diversas, quas includunt, et ex quibus differunt, quatenus opponuntur contra religionem. Cæterum si considerentur præcise secundum malitiam, quam afferunt contra fidem, an differant specie sub genere infidelitatis : mihi omnino videtur non differre secundum singulas partes. Nam Paganus, Judæus, et Arianus, omnes negant Christum esse Deum : qui dissensus secundum se consideratus, in his omnibus est ejusdem rationis, cum habeat idem objectum, et opponatur eidem veritati fidei. Difficultas ergo tota esse potest, an ii dissensus contra fidem qui non sunt communes iis omnibus sectis, sed proprii singularum, differant specie, et ratione illorum singulæ sectæ complete acceptæ differant specie inter se. Nam Judæus v. g. credit Messiam venturum quod paganus, aut hæreticus non credit. Item paganus negat promissum fuisse Messiam, quod Judæus et hæreticus non negant : denique Calvinista dicit, fidem sine operibus sufficere ad salutem, et nos Christi justitia esse formaliter justos, quod paganus et Judæus non dicunt. Hæc tamen est difficultas generalis, an infidelitates differant specie penes diversas fidei veritates quas negant, de quo mox diximus. Nunc solum adverto, Cajetanum, et alios, quos affert Suar. d. disp. XVI, sect. IV, n. 7, agnoscere videri diversitatem specificam, in-

Digitized by Google

ter illas tres classes, non solum complete acceptas, sed etiam in singulis partibus : nam desumunt differentiam, ex diverso modo, quo singuli illi infideles opponuntur fidei nempe vel nondum susceptæ, ut paganus, vel susceptæ solum in figura, ut Judæus, vel susceptæ in manifestatione veritatis, ut hæreticus. Hoc tamen non sufficit ad differentiam specificam in singulis actibus; quia si per *fidem susceptam* intelligant, quod in eo subjecto antea fuerit vera fides, id quidem non requiritur ad judaismum, aut hæresim, ut supra vidimus : nec ex hoc sequitur differentia, in ratione infidelitatis talis, sed circumstantia apostasiæ, quæ potest esse circumstantia generalis ad omnes illas tres infidelium classes, cum Christianus possit postea fieri paganus, vel Judæus, vel hæreticus. et semper erit apostata. De qua circumstantia apostasiæ, an afferat differentiam specificam, videbimus sect. sequenti : si vero, quod magis est fortasse juxta eorum mentem, nomine *fidei susceptæ* solum intelligatur, Judæum et hæreticum suscipere ex parte majori, vel minori fidem Christianam, saltem materialiter et objective, quam Paganus nullo modo suscipit, id etiam non sufficit ad differentiam specificam in singulis actibus pagani, a singulis Judæi, vel hæretici. Nam solum arguit ad summum differentiam secundum magis et minus, propter majus lumen, atque adeo majorem obligationem quam habet hæreticus, quam Judæus, et Judæus quam Paganus. Qui tamen excessus non est universalis, cum possit esse Judæus, vel etiam Paganus doctus, et perspicax, qui habet majus lumen de credibilitate fidei, et de obligatione credendi, quam aliqui hæretici rustici ; nec potest aliqua universalis regula circa hoc statui, unde arguatur semper differentia specifica universalis quoad singulos actus infidelitatis illorum infidelium, ut diximus.

Major ergo, et quinta difficultas esse potest, an et quomodo sub genere infidelitatis dentur species diversæ in ratione infidelitatis, et unde ea differentia desumenda sit. Non est autem sermo de differentia specifica physica, de qua non dubito, cum possint esse diversi dissensus erronei, ex motivis diversis in specie ; sed sermo est de differentia specifica morali, quæ afferat malitiam moralem specie diversam. Quam etiam diversitatem fateor inveniri posse, inter duo peccata infidelitatis, saltem ex malitia contra religionem, vel aliam virtutem, cui alterum ex iis peccatis opponitur : ideo enim loco cit. *de Pœnit.* n. 293, dixi hæresim continentem blasphemiam, differre specie ab hæresi non continente blasphemiam, et judaismum differre specie ab hæresi, quæ differentia debet esse in aliquibus erroribus Judæi, qui differunt specie, ab aliis omnibus hæretici erroribus. Hæ tamen differentiæ non sunt formales sub genere infidelitatis, sed sub genere irreligiositatis, vel aliis vitiis : non enim est blasphemia, quia opponitur solum contra fidem, sed quia aliquid indecorum appingit Deo.

90 Aliqui ergo plures assignant species sub peccato infidelitatis, v. g. illam, qua fides amittitur, et qua fides non amittitur. Sed de hac differentia an sit essentialis, diximus sup. disp. præced. sect. v. Et quidem illa, qua fides non amittitur, non est proprie infidelitas ; nam omnis infidelitas propria expellit fidem, ut ibi ex Trid. ostendimus. Hinc etiam non est ad rem differentia, quam affert in exemplum Hurt. disp. LXXII, sect. II, § 6, inter omissionem credendi, quando debet elici actus fidei, et inter omissionem dissentientis positive rebus fidei. Nam omissio etiam illa mera credendi, non est infidelitas, nec expellit fidem.

91 De ipsa ergo infidelitate propria, et perfecta idem sentit idem Hurt. ib. sect. III, et affert plura exempla. Primum est § 7, quia negans veracitatem Dei committit hæresim, seu infidelitatem specie diversam ab eo, qui fatetur Deum summe veracem, et solum negat revelationem factam de tali articulo : nam ille primus appingit Deo aliquid indecorum et indignum, nempe defectum veritatis : hic autem secundus non est injurius Deo, nisi communi ratione, qua omne peccatum est injuria Dei.

Hoc tamen exemplum non est ad rem : fatemur enim illa duo peccata differre specie, id tamen provenit ex blasphemia saltem mentali, quam primum peccatum includit, et convitium turpissimum in Deum, ratione cujus etiam intellectus contrahit veram malitiam, et speciem blasphemiæ contra religionem, ut probat Suar. tom. I *de Relig.* tr. III, lib. I, cap. IV, n. 2. Hæc autem malitia non est diversa formaliter in ordine ad fidem, sed in ordine ad religionem, cui adversatur irreligiositas blasphemiæ : et quamvis in ordine etiam ad fidem gravior

sit malitia in primo peccato, quo expresse negatur auctoritas Dei, quam in secundo quo solum negari videtur æquivalenter, quatenus negatur veritas objecti, quod proponitur cum obligatione illud Deo credendi: hoc tamen non arguit differentiam specificam oppositionis contra fidem, quæ obligat ad credendum Deo, cui obligationi opponitur, quisquis non credit Deo, quod debet ei credere, sive id sit quia dubitat de Dei auctoritate, sive quia negat Deum loqui, quando id negare non potest.

92 Urget eodem § 7, quia secundus negat revelationis experientiam, eo quod putat Ecclesiam, aut fallere, aut falli; id autem opinari de Deo, est in deteriori specie, ut irreverentia in Deum est in religione, non vero irreverentia in homines. Resp. peccata illa si comparentur in ordine ad irreverentiam contra Deum, et contra Ecclesiam differre specie: ut sic autem non considerantur præcise, ut opponuntur fidei; nam irreverentia contra Ecclesiam, non opponitur formaliter fidei, sed alteri virtuti præcipienti cultum Ecclesiæ. Malitia ergo infidelitatis solum debet considerari per oppositionem ad honestatem, quam formaliter intendit fides, quæ honestas non est aliud, nisi subjectio intellectus creati ad Deum loquentem. Hoc enim unum intendit loquens, conciliare sibi fidem apud auditores: quare licet veracitas, et revelatio sint objectum formale assensus fidei, et articulus creditus sit objectum materiale; sed tamen si consideremus intentionem loquentis, hic minus formaliter videtur intendere, quod credatur ejus veracitas, et locutio, quam quod credatur res dicta: assensum enim veracitatis, et locutionis vult, ut media ad extorquendam fidem rei quam dicit. Cum ergo virtus fidei intendat formaliter hoc ipsum, nempe quod homo credat Deo, videtur quasi materialiter intendere honestatem assensus circa motiva, quæ sunt media ad credendum Deo, et quasi formaliter, quod homo credat Deo, id quod Deus dicit. In ordine autem ad hunc finem materialiter se habet defectus circa hoc medium, vel circa illud: licet defectus ille circa veracitatem Dei ex alio capite, ut dixi, sit diversus specie, propter oppositionem cum reverentia Deo debita.

93 Secundum exemplum affert idem Hurt. § 8, quia ille, qui dissentit fidei propositæ sibi. visis magnis miraculis, diversum specie peccatum habebit ab illo, qui dissentit eidem fidei propositæ sibi ab Ecclesia, aut per eadem miracula ab aliis relata. Gravius enim peccatum fuit Judæorum resistentium tot signis a se visis, ut ponderat S. Joan. cap. x, 37, in illis verbis: *Cum autem tanta signa fecisset coram eis, non crediderunt in eum.* Ratio autem a priori est, quia Deus multis modis specie distinctis potest facere evidenter credibiles suas revelationes, contra quos modos committuntur peccata specie diversa. Respond. illas duas infidelitates procul dubio non differre specie: quod enim revelatio Dei, hoc vel illo modo alicui proponatur, materialiter se habet in ordine ad obligationem fidei, et ad summum circumstantia illa miraculorum visorum aggravabit intra eamdem speciem; nec id semper, quia fortasse multi nunc habent, omnibus pensatis, majora motiva credendi, quam habuerint Judæi, visis miraculis: non sunt ergo ex eo capite multiplicandæ species infidelitatis.

Tertium exemplum affert § 9, ex differentia mysteriorum fidei, quæ negantur. Nam dissensus v. g. de existentia Pauli Jerosolymis, vel de cane Tobiæ, nullam habet malitiam præter dissensum in revelationem, ut propositam ab Ecclesia: assensus vero de Deo auctore peccati, aut de Dei mortalitate addit specialem injuriam, et convitium Dei: quis enim neget deteriorem hæresim esse male sentientem de Deo ipso, et Ecclesia, quam de Ecclesia sola? Hoc etiam exemplum non est ad rem: nam differentia illa non est in genere infidelitatis, sed extrahit ad genus blasphemiæ contra religionem, de quo non est quæstio, sed de peccatis infidelitatis præcise, quatenus sunt infidelitas contra fidem. Restat ergo, quod intra genus infidelitatis non dentur differentiæ specificæ, nec ex diversitate revelationum, nec ex diversitate articulorum, ut cum aliis dixi in dicto loco *de Pœnitentia*, n. 289. Quando vero, et cur debeant explicari in confessione diversitates sectæ, vel hæresum propter alias malitias, quas secum afferunt, explicui eodem loco latius, nec oportet iterum nunc repetere.

SECTIO IV.

De Apostasia; quid sit, et an sit species infidelitatis.

De hoc agit S. Th. qu. I, sed potest etiam pertinere ad exactam cognitionem divisionis

Digitized by Google

infidelitatis in suas species. Aliunde fere omnia, quæ ad hoc punctum spectant, sunt controversiæ de vocibus, ideo breviter hoc loco illa expediemus. Mitto autem Apostasiam late sumptam, quæ significat recessum ab obedientia divinorum mandatorum; et Apostasiam etiam ab Ordine, vel a professione, aut statu religioso, de qua agitur in tractatu *de Religione* : nunc autem solum agimus de Apostasia a fide, quo nomine intelligitur recessus a fide jam suscepta : quare ultra infidelitatem addit recessum a vera fide, qui recessus non est in eo infideli, qui veram fidem nunquam suscepit : sicut non est apostata a religione, qui nunquam fuit religiosus, etiamsi habuisset obligationem ex voto, vel ex alio capite ingrediendi religionem : sic Turca non dicitur apostata a fide, quia licet habeat obligationem fidem suscipiendi, nunquam tamen eam suscepit nec professus est.

Hinc oritur prima difficultas, an ad apostasiam requiratur recedere totaliter a fide Christiana, sicut Christianus transiens ad Mahometismum, vel judaismum, eam totaliter deserit : an vero sufficiat recedere ex parte, ut hæretici abjicientes fidem catholicam, et hæresim amplectentes recedunt a Christiana fide, non omnino, sed ex parte : Quod est quærere, an licet non omnes apostatæ sint hæretici, omnes tamen hæretici saltem, qui antea Catholicam fidem professi sunt, dicendi sint apostatæ.

Prima sententia satis communis negat, apostatam appellari, nisi qui a tota Christi fide recedit, ita Turrecr. Cajetan. Silvest. Bannes, Aragon. Cano, Castro, Valentia, Sanch. Azor. et alii Theologi, et juristæ apud Suar. disp. XVI, sect. v, n. 3, quibus accedit Hurt. disp. LXXXIX, § 5 sic enim Julianum imperatorem, qui post baptismum Christum omnino negavit, vocamus communiter apostatam: Alios vero imperatores, qui hæretici facti sunt, non apostatas sed hæreticos appellamus.

Secunda sententia vult, ad apostatam, id non requiri, sed sufficere, si fidem quis ex parte deserat : ita Suar. ubi supra n. 5. Lorca disp. I, n. 7; Kon. disp. XVIII, dub. VI, nu. 55, quibus favet Cyprian. lib. I, epist. II, alias 54, ubi hæreticos inter apostatas numerat. Verum hæc, ut dixi, est quæstio de vocibus, et parum utilis, quia quoad rem ipsam certum est, omnes hæreticorum pœnas, et quidquid in jure contra hæreticos statutum est, locum habere in apostatis; ut ex cap. *contra Christianos, de hæreticis* in VI, et ex leg. II Cod, *de Apostatis*, probat Suar. ubi supra n. 7, et alii, quos congerit et sequitur Thomas Sanch. lib. II *in Decal.* cap. VII, n. 18, neque e contra ulla pœna invenitur imposita apostatis, quæ non incurratur ab hæreticis. Quare parum refert, an recedens a fide ad solam hæresim dicendus sit simpliciter apostata. Possumus ergo concedere, quemcumque recessum a fide sufficere ad apostasiam non impropriam, licet per antonomasiam; et in sensu magis stricto solus recessus negans omnino Christum, appellari interdum soleat apostasia : certum tamen est, in utroque reperiri malitiam illam recedendi a fide suscepta, licet major recessus sit in eo, qui totam fidem negat, quam in eo qui negat solum unam partem.

97 An apostata sit ille qui semel fidem nostram amplexus est, et adhuc cathecumenus deseruit eam ante Baptismum.

Secunda difficultas est, an apostata sit ille, qui semel fidem nostram amplexus est, et adhuc cathecumenus deseruit eam ante baptismum. Affirmat Hurt. d. disp. LXXXIX, § 5 dicens, illum esse apostatam in foro conscientiæ, et coram Deo, non tamen in foro externo, et quoad pœnas Ecclesiæ : eodem fere modo loquitur Lorca d. disp. L, n. 11 dicens esse apostatam non quoad pœnas, sed quoad speciem peccati, et gravitatem circumstantiæ. Denique Suar. dict. sect. V in fine, dicit illam esse quidem apostasiam, et circumstantiam notabiliter aggravantem peccatum infidelitatis, non tamen afferre malitiam specie diversam, qualem in ejus sententia affert apostasia in homine baptizato. Hoc etiam pertinet ad quæstionem de nomine : nam reipsa certum videtur adesse in cathecumeno recedente a fide suscepta circumstantiam aliquam, quæ non est in infidelitate alterius, qui fidem nunquam acceptavit, sive illa sit, sive non sit notabiliter aggravans; erit ergo quæstio de vocibus : an id sufficiat, ut appelletur apostata : quare possumus etiam distinguere strictam significationem illius vocis, quæ videtur applicari iis solis, qui professionem quasi emiserunt in fide Christiana, qualis professio in solo baptismo fit, et in hoc sensu cathecumenus non dicitur apostata, si a fide recedat, quia videtur adhuc esse quasi novitius in probatione ad Christianam religionem : quare sicut novitius deserens ordinem religiosum non dicitur apostata, et hoc etiamsi votum perseverantia ex sua devotione emisisset, sic cathecumenus, licet pec-

Digitized by Google

cet recedendo a fide, non dicitur apostata. Cæterum, si hoc ipsum nomen latius usurpetur, poterit illi tribui, et quidem non improprie. Quia licet apostata a religione non sit proprie novitius etiamsi per votum se obligasset Deo ad perseverantiam; hoc tamen ideo est, quia non potest esse apostata a religione, nisi qui recedit a statu religioso: novitius autem nondum habuerat eum statum, qui cum sit aliquid juris positivi humani, non potest contrahi, nisi per professionem, aut vota religiosa ad eum finem ab Ecclesia acceptata. At vero fides est aliquid internum; et independenter ab omni professione externa vel acceptatione Ecclesiæ, potest aliquis esse vere fidelis : quare si recedat postea ab hoc fidelitatis statu potest proprie appellari apostata a fide Christiana, seu a statu fidelitatis, licet non appelletur apostata stricte, seu ecclesiasticus : non enim recessit ab Ecclesia, in quam nondum visibiliter fuerat acceptatus, sed erat quasi novitius, et in probatione, ut suo tempore per baptismum acceptaretur. An vero possit dici hæreticus, dicemus suo loco, agentes de hæresi.

98 An sufficiat Baptismus semel susceptus, ut aliquis postea appelletur Apostata fidem Catholicam negans?

Tertia difficultas esse potest : an e contra sufficiat baptismus semel susceptus, ut aliquis postea appelletur apostata fidem catholicam negans : quod est quærere; an omnes hæretici, eo ipso sint apostatæ, saltem in eo sensu quo diximus recedentes non totaliter sed partialiter a fide, posse appellari apostatas. Suppono enim hæreticum, saltem in sensu fori externi non esse, nisi qui baptizatus sit, ut suo loco videbimus. Certum est, non omnes hæreticos esse apostatas in eo stricto sensu, quo apostata dicitur, qui a fide totaliter recedit : et in hoc sensu doctores communiter distinguunt hæreticos ab apostata, quod hic nihil fidei Christianæ retineat, hæretici autem non sint, nisi qui nomen saltem, et professionem Christianitatis retinent. Quæstio ergo solum esse potest in alio sensu minus stricto, in quo ii etiam, qui partialiter fidem susceptam deserunt, dicuntur apostatæ : in quo sensu multi dicunt, omnes hæreticos esse apostatas. Quod videtur supponere Suar. infra disp. XIX in principio ante sect. I, ubi universaliter dicit, apostasiam committi proprio, et speciali modo ab illo, qui post baptismum receptum, quæ est peculiaris fidei professio, et janua Ecclesiæ, fidem relinquit, et ab Ecclesia per infidelitatem separatur. Clarius loquitur Lorca dict. disp. L, n. 7 dicens, ab hæresi nunquam separari circumstantiam hanc, quæ est recedere a fide suscepta : ab aliis vero infidelitatibus separari posse. « Differentia ergo, inquit, inter hæresim, et apostasiam est inferioris a superiori, quia omnis hæreticus est apostata, non tamen omnis apostata est hæreticus, » eodem modo loquitur Hurt. d. disp. LXXXIX § 3 ubi ait : « Unde omnis hæreticus est apostata, quia est desertor fidei semel jam susceptæ. »

In hoc etiam potest esse quæstio de vocibus; et quidem de re ipsa loquendo, certum mihi est, posse esse in rigore hæresim sine malitia formali, et propria apostasiæ. Nam si aliquis ab infantia apud hæreticos baptizetur, et postea adultus ignoret omnino invincibiliter se ese baptizatum, et hæresim culpabiliter suscipiat, erit proprie hæreticus, et tamen malitiam formalem apostasiæ non contrahet : cum enim omnino ignoret se aliquando fidem catholicam suscepisse, aut eam fuisse in baptismo professum : non contrahet magis malitiam formalem desertoris fidei, quam si baptizatus non fuisset. Quia non potest scire se deserere, qui non potest scire, se illam fidem aliquando suscepisse : non est ergo verum in universum, quod omnis hæreticus contrahit malitiam propriam apostasiæ; incurret tamen omnes apostatæ pœnas ecclesiasticas, quia hæ non sunt aliæ a pœnis hæreticorum, ut diximus.

Rursus quod ad rem attinet : distinguere oportet duplicem fidei desertionem, juxta duos etiam modos, quibus fides antea suscipi potuit. Potuit enim suscipi, per assensum, et acceptationem internam, et voluntatem piæ affectionis, qua eam homo firmiter amplectitur : vel potuit etiam suscipi per actum externum, qui sit professio solemnis explicita, vel implicita ejusdem fidei, qualis est baptismus, quo jus acquiritur Ecclesiæ ad exigendam perseverantiam in fide ab eo, qui jam per baptismum eidem Ecclesiæ aggregatus est. Prima fidei susceptio sufficit procul dubio, ut homo dici possit fidei desertor, si deficit a fide, quam jam suscepit, et in eodem sensu possit dici apostata, saltem in ordine ad Deum, ut antea diximus. Secunda vero susceptio sufficit, ut dicatur apostata, et fidei desertor in ordine ad Ecclesiam, quia deserit fidem quam implicite per baptismum professus est, et ad cujus retentionem, manet Ecclesiæ obligatus : quare omnes ecclesiasticas apostatæ pœnas incurrit : non tamen contrahit malitiam

Digitized by Google

illam fidei mente et corde antea susceptæ desertæ, si vere eam nunquam corde et mente susceperat, atque ideo non est apostata ita plene, sicut qui fidem antea, mente et corde suscepisset. Hoc itaque ad rem ipsam pertinet : quoad modum autem loquendi fatemur, invaluisse, ut sufficiat baptismus susceptus, ad nomen apostatæ participandum, quia Ecclesia de occultis non judicat, et invenit jam illum hominem exterius fidem per baptismum suscepisse, atque adeo si adultus baptismum suscepit, obligasse se, saltem implicite ad eamdem fidem retinendam : si vero baptizatus fuit in infantia, præsumitur, quod factus adultus baptismum ratificavit, et consequenter obligationem etiam per baptismum contractam ad perseverandum in fide.

sta- spe- de- s. Quarta, et gravior difficultas esse solet : an apostasia sit species infidelitatis; aliqui enim volunt divisionem illam infidelitatis in paganismum, judaismum, et hæresim, esse ex eo capite diminutam, quia ultra tria illa membra, datur quartum apostasiæ. Advertendum autem est, duas posse in hoc puncto esse quæstiones diversas. Prima est, an apostasia addat supra judaismum, v. g. malitiam specie diversam propter desertam fidem jam antea susceptam. Secunda quæstio est, an hæc malitia propria apostasiæ, sit non solum contra alias virtutes, sed etiam contra virtutem fidei, et ratione illius constituat novam speciem infidelitatis, quæ directe pertineat ad genus infidelitatis, propter diversam oppositionem, quam habet cum fide.

Incipiendo ergo ab hac secunda quæstione : Non pauci dicunt, apostasiam esse propriam speciem infidelitatis : ita Cajetan. Bannes, Aragon. Valent. Azor. Alphonsus de Castro, et alii, quos affert Suar. d. disp. XVI, sect. v, n. 7, quorum aliqui dicunt esse quartam speciem præter paganismum, judaismum, et hæresim; atque adeo in apostata pagano reperiri duas species infidelitatis, nempe paganismum et apostasiam : alii dicunt esse hæresim; quare ille qui a fide transit ad paganismum, habet solum infidelitatem hæresis.

Alii communiter melius negant, esse propriam speciem infidelitatis, sed dicunt esse circumstantiam, quæ reperiri potest in qualibet alia infidelitate : nam si Christianus catholicus fiat paganus, apostasia aggravabit paganismum : si vero fiat Judæus, vel hæreticus, judaismus, vel hæresis habebit circumstantiam apostasiæ. Ita videtur expresse docere S. Thom. d. qu. XII, art. 1 ad 3, et sequuntur Cano, Turrecrem. Angelus, Paludan. et alii, quos affert, et sequitur Suar. ubi supra n. 8, Lorca, disp. L, n. 7, Hurt. disp. LXXXIX, § 6. Et probatur exemplo aliarum virtutum; in quarum violatione non invenitur malitia specie diversa contra illas virtutes, ex eo quod aliquis antea eas virtutes amplexus esset, v. g. non est intemperantia specie diversa in genere intemperantiæ, quando fit ab eo, qui antea temperans erat : nec primum furtum est specie diversum in materia justitiæ, ex eo quod antea justitiam observaveris; ergo neque erit infidelitas specie diversa in genere infidelitatis, ex eo quod antea fidem amplexus fueris, sed ad summum erit circumstantia aggravans intra eamdem speciem. Neque enim magis opponitur veracitati Dei deserere, quam negare illam, vel certe hæc oppositio non est specie diversa, licet possit regulariter esse gravior propter majus lumen quod Catholicus habebat ad non negandam fidem, quam infidelis ad eam recipiendam : peccari tamen cum majori lumine non refundit malitiam specie diversam.

Objiciunt : quia Catholicus deserens fidem, eo ipso fit hæreticus, et incurrit pœnas hæreticorum. Alioquin si transiens ad paganismum, vel judaismum non fieret hæreticus, sequeretur quod si prius factus sit Arianus, postea multiplicando hæreses desineret esse hæreticus, quod videtur absurdum; ergo fatendum est omnem apostasiam esse hæresim, et per consequens esse speciem quamdam determinatam infidelitatis. Ad hoc tamen facile constat ex supradictis : negamus enim, transeuntem ex fide ad judaismum, vel paganismum esse proprie hæreticum : nam hæreticus, ut vidimus, retinet professionem christianitatis, et confitetur Christum : punitur tamen pœnis hæreticorum, quæ non latæ sunt contra solos hæreticos, sed etiam contra omnes apostatas : unde in cap. *contra Christianos, de hæreticis* in VI, ille non dicitur hæreticus, sed puniendus ut hæreticus. Nec ideo est melioris conditionis, multiplicando hæreses : nam licet amittat denominationem hæretici, et nominetur Judæus, vel paganus retinet quidquid mali est in hæretico, et amittit particulam aliquam boni, quæ in hæretico erat, dum adhuc Christum credebat et profitebatur : 103 Objectio

Digitized by Google

Nec hoc fit in rigore multiplicando hæreses: nam negare Christum non est hæresis, sed judaismus, vel paganismus. Fit tamen de hæretico non hæreticus multiplicando infidelitates, quia multiplicatio illa tollit illam particulam boni, quæ remanebat in hæretico confitente adhuc Christum: sicut etiam ad temperantiam requiritur aliquid comedere; qui enim nihil comedit non est temperans; et tamen plus et plus comedendo fit intemperans: ad liberalitatem etiam requiritur aliquid donare vel expendere, et tamen multiplicando donationes, et sumptus, desinit homo esse liberalis, et fit prodigus. Magis etiam ad rem nostram exemplum habes in religioso, qui fugiens ad tempus appellatur *fugitivus*, multiplicata autem fuga, seu continuata, relicto animo redeundi, desinit esse *fugitivus*, et fit apostata, loquendo de *fugitivo*, prout significat aliquod peccatum speciale condistinctum ab apostasia, ut cum aliis observavit bene Thomas Sanch. lib. VI *in Decal.* cap. VIII, n. 2 et 3, contra nonnullos confundentes fugitivum cum apostata, quos minus caute imitatus est Lorca in præsenti disp. LI, n. 51, sic ergo hæreticus multiplicando infidelitatem, desinit esse hæreticus, quia hæresis est mistum ex fide Christi, et aliis erroribus: omne autem mistum, multiplicato uno ex simplicibus, amittit nomen misti, et transit in alium statum.

104 An apostasia addat malitiam specie diversam propter desertam fidem jam antea susceptam.

Restat nunc prior quæstio supra proposita. An, licet apostasia non sit proprie species infidelitatis, addat tamen malitiam specie diversam, saltem contra aliam virtutem, ratione cujus hoc peccatum differat specie ab infidelitate, sive apostasia: de quo dixi disp. XVI *de Pœnit.* sect. V, n. 294 et seqq. ubi retuli sententiam Suarii, et aliorum, qui volunt eam circumstantiam explicandam esse in confessione, quia vel addit malitiam specie diversam propter violationem promissionis specialis præstitæ in baptismo; vel saltem aggravat notabiliter intra eamdem speciem. Quam sententiam, et rationem, quoad necessitatem explicandi circumstantiam illam in confessione, impugnavi ibi, ex inconsequentia intrinseca quam continet: illa enim sola circumstantia necessario explicanda est in confessione, quam confessarius audito peccato, non potest scire, an fuerit in illo peccato, ut constat: violatio autem promissionis, vel obligationis specialis ortæ ex baptismo, si quæ est talis promissio, vel obligatio specialis ex Baptismo, non est circumstantia talis, quam ignorare possit confessarius, etiamsi non explicetur. Nam quoties pœnitens se de aliquo peccato accusat, eo ipso tacite significat esse commissum post baptismum: peccata enim ante baptismum commissa, non possunt esse materia confessionis, ut constat ex Trid. et est certissimum, ergo eo ipso significatur circumstantia violatæ promissionis, vel obligationis ex baptismo ortæ: ad quid ergo explicare debet ulterius circumstantiam illam, cum sufficiat confiteri infidelitatem, ut intelligatur esse post baptismum commissam? Repugnat ergo in ipsis terminis dicere, circumstantiam illam, esse violationem obligationis ex ipso baptismo ortæ, et esse a pœnitente explicandam.

Indicavi præterea in eodem loco nullam ejusmodi promissionem specialem; aut votum fidei retinendæ fieri in baptismo, quod etiam cum aliis multis, quos affert, docet Thomas Sanch. lib. IV *de Voto*, cap. I, n. ult. et Hurd. in præs. disp. LXXI, sect. III, § 12, qui bene advertit in baptismo non solum baptizatum profiteri fidem, sed renuntiare diabolo, et omnibus ejus actibus: quare si ex hoc oriretur promissio specialis circa fidem retinendam, eadem esset circa alia peccata mortalia vitanda; quod tamen nemo admittit.

Denique dixi etiam eodem loco, facilius posse inveniri specialem hanc malitiam in apostasia, quatenus apostata recedit a subjectione, et obedientia, quam ex baptismo suscepto debet Ecclesiæ, et summo Pontifici, cum subditus per baptismum factus est, a qua obedientia, et subjectione recedit transiens ad aliam sectam. Hæc tamen malitia in primis non est universaliter communis omni apostasiæ latius acceptæ: nam Catholicus transiens ad aliquam hæresim peculiarem, quæ non negaret supremam Pontificis potestatem, non contraheret hanc malitiam, et tamen esset apostata a fide per baptismum suscepta; sumpto saltem *Apostatæ* nomine in minus stricta significatione, et prout diximus supra, omnes hæreticos posse non improprie vocari apostatas. Deinde Cathecumenus, qui a fide suscepta rediret ad judaismum, vel paganismum, posset etiam vocari apostata in minus stricta significatione, ut supra etiam concessimus: et in eo non inveniretur hæc specialis malitia, cum adhuc non contraxisset subjectio-

Digitized by Google

nem, et debitum obedientiæ respectu Ecclesiæ, vel Pontificis, saltem debito proximo; quod contrahitur in baptismo, licet haberet debitum aliquod remotum, quatenus haberet debitum suscipiendi baptismum, quo suscepto contraheret debitum proximum, et fieret subditus Ecclesiæ. Denique quidquid de hoc sit, certum est ex supra dictis, hanc specialem malitiam, non esse explicandam in confessione, nisi quatenus explicatur qualitas sectæ, ad quam post baptismum transiit; qua explicata, jam eo ipso confessario constat, negatam esse obedientiam Pontifici debitam, quam sectatores illius sectæ communiter negant, cum nulla sit hodie secta, quæ non includat schisma, et neget obedientiam Romano pontifici : si tamen aliquis in specialem aliquam hæresim incidisset, ab obedientia Pontificis extrahentem, deberet hanc circumstantiam in confessione explicare, nec sufficeret dicere, se admisisse assensum aliquem contra fidem, quia per hoc non explicaretur violatio subjectionis debitæ Ecclesiæ, et Pontifici, sicut propter eamdem rationem dixi disp. illa XVI *de Pœnitent.* n. 292, debere explicari qualitatem sectæ, ad quam aliquis transiit propter diversa alia peccata, quæ singulæ sectæ afferre, et profiteri solent, contra alias virtutes specie diversas, licet in ratione infidelitatis non habeant differentiam specificam.

DISPUTATIO XIX.

DE INFIDELITATE PAGANISMI, ET JUDAISMI, QUÆ REPERITUR IN NON BAPTIZATIS.

De paganis, et Judæis baptizatis nihil speciale dicendum est, cum in foro Ecclesiæ, æquiparentur hæreticis, quoad omnes pœnas, ut diximus disp. præced. sect. ult. atque ideo cum hæreticis solent computari in omnibus odiosis. Unde prohibitio etiam matrimonii cum infidelibus quoad impedimentum dirimens, non habet locum in matrimonio cum Judæo, vel pagano baptizato, sed cum non baptizato. Prohibitio autem convivendi, et conversandi cum Judæis, an intelligatur etiam respectu Christiani apostatæ, qui ad judaismum transiit, videbimus infra, agentes de hac prohibitione, disp. XXIV, sect. IV, ubi de communicatione in universum cum infidelibus sermo redibit. Nunc ergo pauca aliqua tractanda erunt, quæ ad hos simplices infideles non baptizatos pertinere possunt.

SECTIO I.

Utrum infidelitas aliquando sine peccato infidelitatis contingat.

Infidelitas dupliciter sumi potest : primo ut involvit vitium et malitiam ac oppositionem contra præceptum fidei, et in hoc sensu certum est, non posse esse sine peccato, sicut nec homicidium, aut perjurium si formaliter considerentur : nam licet possit contingere occisio privata auctoritate, et sine excusatione inculpatæ tutelæ, et tamen sine peccato saltem gravi, vel propter inadvertentiam, vel propter ignorantiam invincibilem : tunc tamen non erit proprie et formaliter homicidium, quia non habet malitiam formalem injustitiæ, quam homicidium essentialiter involvit : sic ergo hæresis non potest contingere sine peccato gravi, quia hoc nomen significat errorem contra fidem cum pertinacia culpabili; quod idem dici potest de infidelitate, si formaliter et stricte accipiatur. Nunc ergo non loquimur de infidelitate in hoc sensu, sed magis abstracte, prout secundum modum nostrum concipiendi indifferens est ad culpam, et ad carentiam culpæ : et quærimus, an error contra fidem nostram contingere possit solum materialiter, et absque malitia formali infidelitatis. Nec etiam est dubium de uno, vel altero errore contra unam, vel alteram veritatem nostræ fidei : nam ejusmodi errores etiam in Catholicis, non solum imperitis et rusticis, sed aliquando etiam peritis et doctis inveniuntur absque culpa. Sed quæstio est de errore contra fidem nostram universalem, qualis erat in paganis, gentilibus, vel etiam hæreticis an totus ille status infidelitatis excusari aliquando possit a peccato saltem gravi, propter ignorantiam invincibilem errantis. Vel certe an pos-

1

Explicatur sensus hujus quæstionis.

Digitized by Google

sit in utrisque tam fidelibus, quam infidelibus ignorantia inculpabilis reperiri, earum rerum, quarum fides necessaria est ad salutem æternam.

2 Sensus hujus quæstionis duplex.

Rursus quæstio hæc duplicem sensum habere potest; primus est, an possit esse ignorantia inculpabilis horum objectorum talis, ut ea objecta, nec ex revelatione divina credentur per fidem, nec etiam aliunde cognoscantur, v. g. ut sine culpa aliquis ignoret esse unum Deum, qui providentiam habeat rerum humanarum, et præmium suppliciumque statuat bene, vel male operantibus; animam esse immortalem, et alia hujusmodi, quæ independenter a revelatione divina, et solo naturæ lumine cognosci possunt. Secundus sensus est : an possit sine culpa ignorari revelatio Dei, de his objectis, qua revelatione ignorata, credi non possunt per fidem, licet aliunde cognoscantur, quæ cognitio non sufficit ad salutem, quæ sine fide obtineri non potest. Prior autem sensus non pertinet ad hunc locum, sed tractari solet *in prima secundæ*, ubi agitur de ignorantia; et ibi quæritur, an possit dari ignorantia inculpabilis circa ea, quæ sunt de jure naturæ. Et omnes fere concedunt posse saltem pro aliquo tempore dari circa aliqua ex iis objectis, non solum quæ obscuriora sunt, ut de prohibitione usuræ, de malitia mendacii ex causa prolati, de malitia simplicis fornicationis, de pluralitate uxorum prohibita, et similibus : sed etiam circa objecta alia clariora; ut de vindicta non sumenda propria auctoritate, et de aliis ad Deum pertinentibus, ut fatetur Suar. disp. XVII, sect. II, n. 7, Kon. disp. XVIII, dub. II, n. 12, Vasq. et alii, quos refert, et sequitur Thomas Sanch. lib. I *in Decal.* cap. XVI, n. 33, qui affert in exemplum pollutionem voluntariam, cujus malitiam aliqui præsertim pueri, qui aliunde peccare possunt, invincibiliter ignorant. Alia vero objecta clarissima sunt, quæ ignorari non possunt, ut malitia homicidii sine causa commissi, debere parentes honorari, quod tibi non vis alteri non esse faciendum, et his similia. An vero circa Dei existentiam, et ejus providentiam dari possit aliquando ignorantia inculpabilis, non est hujus loci ut dixi; nunc enim solum agimus de peccatis contra fidem : illa autem ignorantia, si daretur in homine, qui nullam notitiam, vel suspicionem habuit de divina revelatione, etiamsi esset peccatum; non tamen esset contra fidem, sed contra obligationem naturalem cognoscendi Deum ex creaturis, et ejus effectibus.

Posterior ergo solus sensus est, qui pertinet ad hunc locum, an scilicet ignorantia nostræ fidei, vel totius, vel ejus partis, quæ necessaria est ad salutem, quatenus per fidem nosci possunt, contingat sine gravi peccato. Suppono autem, inter ipsos fideles posse aliquando reperiri ignorantiam inculpabilem, non solum aliarum rerum fidei, sed etiam illarum, quarum fides explicita est necessaria ex præcepto, ut cum aliis fatentur Suar. disp. XV, sect. I, num. 10, Hurt. disp. LXV, sect. II, § 10, Vasq. Azor. Navarr. et alii multi, quos affert, et sequitur Sanch. lib. II *in Decal.* c. III, n. 20, addens, non raro, sed frequenter eam ignorantiam inculpabilem contingere. Difficultas esse potest, an contingat etiam hæc ignorantia, seu omissio fidei explicitæ inter fideles inculpabilis, circa ea quorum fides explita necessaria est necessitate medii; quale est, Deum unum esse, et remuneratorem, et in satis communi sententia, Trinitas personarum, et Incarnatio.

3 An ignorantia ... (margin note cut off)

Negant a fortiori omnes ii, qui eam ignorantiam inculpabilem etiam in infidelibus non concedunt, quos postea referemus. Sed specialiter inter fideles dari non posse dicunt Gabriel in III, dist. XXV, art. 2, post 5 concl. Durand. ibid. q. I, n. 9, quos sequitur Eman. Roderic. I tom. *Summæ*, cap. LXXXVIII, n. 4, et Lorca hic disp. XXXIV, et in 1, 2, disp. XXX, sect. IV. Alii tamen eam ignorantiam inculpabilem admittere videntur, loquuntur enim universaliter de articulis nostræ fidei : ita loquitur Sanch. d. lib. II *in Decal.*, cap. III, n. 20, ubi universaliter loqui videtur de ignorantia etiam circa necessaria necessitate medii : nam postea numer. 23, dicit instruendos esse eos rusticos in articulo mortis a confessario circa Trinitatem, et Incarnationem, quorum fides explicita est necessaria necessitate medii : quorum rusticorum ignorantiam, nu. 21, cum Azorio dixerat esse sæpe invincibilem. Eodem modo loquitur Kon. disp. XIV, dub. XI, n. 231 et 233. Clarius id docet Castrop. I tom. tr. IV, disp. I, pun. 2, n. 5. Addit tamen, eam ignorantiam invincibilem circa necessaria necessitate medii, raro inter fideles contingere : loquitur autem non de fide explicita Trinitatis, vel Incarnationis, hanc enim superius pun. 9, n. 7, dixerat, non esse medium necessarium, sed de igno-

Digitized by Google

rantia circa fidem Dei potentis remittere peccata, et gratiam, gloriamque concedere, quam dicit esse necessariam necessitate medii.

5 Ego distinguendum puto juxta id, quod dixi sup. disp. XII, sect. IV et seqq. ubi egi de iis objectis, quorum fides explicita est necessaria necessitate medii, et dixi, aliquorum objectorum fidem esse necessariam omnimoda necessitate medii, aliorum vero solum esse per se loquendo, per accidens tamen posse aliquando sufficere fidem implicitam, vel in voto, quod de fide explicita Trinitatis, et Incarnationis dixi esse probabile. Quo supposito, si sermo sit de fide Dei remuneratoris, facile concedo cum prima sententia non dari inter fideles ignorantiam invincibilem de his articulis : si vero sermo sit de fide explicita Trinitatis, et Incarnationis, concedo cum auctoribus secundæ sententiæ, posse inter fideles reperiri aliquando ignorantiam invincibilem de iis objectis. Pro quo adverto, dubium propositum debere intelligi, de homine fideli non solum materialiter, ut ita dicam, sed formaliter. Potest enim contingere puerum aliquem baptizatum in infantia, et habentem habitum fidei infusæ, enutriri postea apud infideles. De quo puero, quod attinet ad hoc punctum, idem dicendum erit, quod dicetur de infidelibus non baptizatis, in quibus si potest dari carentia inculpabilis fidei de uno Deo remuneratore, idem dicendum erit de illo puero baptizato apud ipsos enutrito : cum non potuerit habere aliunde majorem notitiam revelationis divinæ de iis objectis, quam illi, apud quos nutritus est. Dubium ergo debet intelligi de homine fideli nutrito inter fideles : imo hoc ipsum debet etiam intelligi, in sensu formali, hoc est, quod sit nutritus inter fideles, ut fideles sunt. Posset enim etiam contingere, statim a primo rationis usu, puerum aliquem rusticum ad custodienda pecora a suis destinari, neque ad eos nisi semel in hebdomada redire, quo tempore de religiosis rebus non ageretur ; sed de cœna, et somno capiendo : quare licet a fidelibus nutriretur, non tamen formaliter ut fidelibus, atque ideo non minus capax esset ignorantiæ invincibilis, quam alii, qui apud infideles nutriuntur. Hic tamen casus fortasse non est moralis, nec continget, quod vel a domesticis aliquando, vel certe a sodalibus in agro non accipiat fidei notitiam saltem sufficientem, ut teneatur inquirere, et jam ignorantia non sit omnino inculpabilis, sed culpabilis.

Hoc ergo supposito, probari potest facile 6
nostra conclusio : nam qui non solum habet habitum fidei infusum, in baptismo ; sed etiam apud fideles enutritur, et cum illis formaliter ut fideles sunt conversatur, non potest ignorare illa potissima capita nostræ religionis, per quæ fides nostra potissimum distinguitur ab infidelitate paganismi, et judaismi : alioquin falso supponitur, quod sit nutritus apud fideles, ut fideles sunt : non potest ergo ignorare, Deum unum esse, et remuneratorem, et Christum venisse, alioquin non differret a pagano, vel judæo. Posset quidem aliquando invincibiliter ignorare incarnationem Verbi, et Trinitatem personarum in una essentia : sed tamen non potest, non habere aliquam notitiam de Christo non solum promisso : sed jam dato : præscindendo ab eo, quod Christus sit Deus, vel Filius potius, quam alia persona Trinitatis ; alioquin ejus notitia minor esset, vel certe non major, quam notitia Judæi. Si ergo apud Christianos nutritus est, et cum illis conversatus, prout fideles sunt, non potest invincibiliter carere fide eorum objectorum, quæ necessaria sunt necessitate medii. Si autem non est nutritus apud fideles, ut fideles sunt, eadem erit ratio de illo, ac de aliis infidelibus, de quibus nunc dicemus.

Restat ergo difficultas de infidelibus non 7
baptizatis, paganis, vel Judæis : an infidelitas, qua doctrinam nostræ fidei non credunt, possit in illis aliquando peccato infidelitatis excusari. Jam vero dixi supra, me non agere nunc de illa alia quæstione ; an possint invincibiliter omnino ignorari ea etiam objecta fidei, quæ lumine naturæ cognosci possunt, ita ut nec etiam lumine naturæ cognoscantur, sed solum an possint invincibiliter ignorari ; quatenus a fide proponuntur, et pertinent ad fidem. In quo puncto est sententia aliquorum, qui id in universum negarunt : ita Adrianus *quodl.* IV, art. 1, Gabriel in II, dist. XXII, qu. II, art. 3, dub. 1, Altissiodor. Guillielmus Parisien. Alexand. Bonavent. Gerson, Sylvest. Corduba, et Alphonsus a Castro, quos refert Suar, disp. XVII, sect. I, n. 2, quorum aliqui concedunt, posse pro aliquo brevi tempore infidelitatem in iis a peccato excusari, non tamen pro toto vitæ tempore. Alii etiam pro brevi tempore id negant.

An infidelitas, qua pagani, vel Judæi doctrinam nostræ fidei non credunt, possit in illis aliquando peccato infidelitatis excusari. Prima sententia.

Digitized by Google

8 Solet hæc sententia probari ex illo vulgari axiomate; *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Ex quo sic arguitur, quia vel ille homo perveniens ad usum rationis facit quod est in se, et operatur id quod per lumen naturæ rectum judicat, vel non facit. Si facit, Deus non denegabit gratiam, sed per se, vel per alios eum illuminabit circa res fidei, cui fidei propositæ si resistat, jam infidelitas non erit inculpabilis : si vero non facit quod in se est, et non operatur rectum, quod naturæ lumine cognoscit, jam in hoc ipso peccat, et in pœnam hujus peccati juste carebit lumine fidei, quod suo peccato impedivit, et per consequens infidelitas illius non erit inculpabilis et invincibilis, cum proveniat ex impedimento culpabili, quod apposuit peccando, et quod impedimentum tenebatur non apponere.

9 Cæterum si alia argumenta pro illa sententia non offeruntur, facile possemus dicere, quæstionem hanc esse de nomine, et quoad rem ipsam eos auctores non dissidere ab aliis, quos referemus : omnes enim facile concedent, infidelitatem in eo homine provenire ex ejus culpa, non tamen provenire ex peccato infidelitatis, nec propriam infidelitatis malitiam, et culpam in eo homine reperiri. Omnes enim advertunt, non esse idem quod ignorantia aliqua oriatur ex culpa, et quod sit ignorantia culpabilis et vincibilis. Nam si aliquis omnino ignarus obligationis jejunandi crastina die, vel inquirendi de illa obligatione, hodie omittat audire missam debitam ex præcepto, quam si audivisset, admonitus ibi fuisset de jejunio crastino, tunc ignorantia jejunii oritur quidem ex peccato missæ non auditæ, non tamen dicitur ignorantia culpabilis, nec ille homo peccat contra præceptum jejunii, sed solum contra præceptum missæ. Non potest enim peccare contra præceptum aliquod, qui nullam notitiam, vel suspicionem habuit talis præcepti. Unde erit omnino quæstio de nomine, an ignorantia illa sit culpabilis : si enim culpabilis dicatur, quæ ex culpa utcumque procedit, omnes admittent esse culpabilem: si autem hoc nomine intelligatur illa sola ignorantia, quam ex præcepto debebam tollere, et quam non expellendo, peccem contra præceptum illius virtutis, cui talis ignorantia adversatur; tunc certe non dicetur culpabilis, quando tale præceptum in mentem non venit, et hoc solum intelligimus communiter nomine ignorantiæ culpabilis, vel vincibilis. Quod enim potuerit homo, non peccando in aliis materiis, non impedire notitiam fidei, quæ ei data fuisset, non sufficit, ut dicatur simpliciter potuisse vincere et expellere eam ignorantiam : sicut non dicitur potuisse invenire thesaurum, quicumque potuit fodere in loco, ubi erat, si tamen id omnino ignorabat : nec imputatur ei quod non invenerit, si omnino nesciebat medium illud deservire ad eum finem. Sic ergo infideli peccanti in aliis materiis, non imputatur ad culpam infidelitas, vel ignorantia fidei; si omnino nesciebat observantiam aliorum præceptorum esse medium ad illam ignorantiam expellendam : nec in hoc potest esse controversia, nisi de solis vocibus.

Communis ergo jam theologorum sensus 10
et verissimus est, in iis hominibus posse aliquando contingere infidelitatem mere negativam et inculpabilem, seu invincibilem ignorantiam nostræ fidei, nec ob id peccatum infidelitatis damnari; sed propter alia quæ faciunt contra præcepta alia naturæ lumine sibi nota, a quibus si abstinuissent illuminati fuissent ad fidem suscipiendam, vel saltem inquirendam. Ita supponit S. Th. in præsenti qu. X, art. 1 ubi totam eam doctrinam expresse tradit, et ibi Cajet. Valent. et alii expositores; quam etiam sequuntur cæteri omnes, quos congerit et sequitur Suar. dicta disp. XVII, sect. I, n. 5, Sanchez lib. I *in Decal.* cap. XVI, n. 32, Hurt. disp. LXV, sect. II, Kon. disp. XVIII, num. 19, Castrop. dicto tr. IV, d. I, punct. XI, num. 4, et alii passim.

Probatur primo a S. Th. et aliis, ex verbis Christi *Joan.* XV, 22. *Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent,* scilicet peccatum infidelitatis ; aliis enim peccatis non ideo caruissent. Colligitur etiam ex verbis Pii V et Gregorii VIII, in bulla *contra doctrinam Michaelis Baii,* ubi inter alias auctoris illius propositiones, damnatur hæc quæ est LXVIII. *Infidelitas pure negativa, in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.* Accedit consensus SS. PP. ex quibus S. Augustinus clarissime id docuit tr. LXXXIX *in Joan.* his verbis : « Ad hæc inquisita pro meo captu, Domino dominante, respondebo, habere illos excusationem, non de omni peccato suo, sed de hoc peccato, quod in Christum non crediderunt, ad quos non venit, et quibus non est locutus: sed non in eo sunt numero hi, ad quos in

Digitized by Google

discipulis venit, et quibus per discipulos est locutus : » eodem modo loquitur idem August. epist. CVX *ad Sixtum*, et lib. *quæstionum veteris et novi testamenti* qu. LXVII, vel quicumque auctor est illius libri, et S. Clemens Papa epist. III, et alii.

12 Ratio vero est clara, quia non potest refundere malitiam, et culpam id quod omnino ignoratur : si ergo aliquis ignorat omnino revelationem Dei de doctrina nostræ fidei, nec id ei unquam in mentem venit, nec quidquam ab aliquo audivit, non potest ei carentia fidei ad culpam imputari. Erit quidem carentia illa effectus, et pœna aliorum peccatorum, quorum malitia eis imputabitur, quia eorum malitiam agnoverunt, et debuerunt eam fugere. Quod vero iis peccatis impediretur notitia veræ fidei, nec cognoverunt, nec suspicati sunt, quare malitia contra præceptum fidei imputari eis debet. Porro multos ejusmodi inter infideles reperiri, experientia quotidiana clarissime testatur ; apparentibus in dies provinciis, et regnis innumeris, nec de nomine antea notis geographis, vel scriptoribus antiquis, in quibus Evangelii, vel fidei nostræ nomen auditum non est, nec de illo cogitare potuerunt, vel ad ejus inquisitionem animum applicare. Et quidem, si cætera deessent, sufficeret quod hoc ipso anno, quo hæc scribimus publica Patrum nostræ societatis, tanquam oculatorum testium, narratione Europa tota non sine ingenti admiratione didicit, qui nimirum Patres non sine sociorum, et militum subsidio, magnum illud Amazonum flumen nemini huc usque pervium, a primo suo initio, usque ad Oceanum feliciter navigarunt longitudine 4000 millium, latum vero antequam in Oceanum intret 240 millibus : ex utraque parte provinciæ apparent ultra 150 suo singulæ idiomate variæ, et incolis absque numero plenæ, ita ut circuitus hujus quasi novi orbis novissime apparentis, sit fere 12000 milliarum Italorum. In hac autem vastissima orbis plaga nullum prorsus Evangelii prædicati vestigium apparet, sed docilitas, et aptitudo ad recipiendam facile fidem, quam huc usque penitus ignorarunt.

13 Contra hanc communem doctrinam, argui
ectio I. solet, primo ex illis verbis Pauli *ad Romanos* X. *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ, verba eorum :* quæ verba Paulus desumpsit ex *Psal.* XVIII, et applicuit Apostolorum prædicationi, quam videtur supponere notam fuisse jam omnibus gentilibus, quæ inexcusabiles ideo essent, si non crederent. Aliqui tamen volunt, ea verba non intelligi de prædicatione facta per Apostolos, sed de notitia Dei accepta ex creaturis quarum voces a nemine non audiuntur : in quo sensu videntur a Davide prolata, cujus sensum retinere debuit Apostolus, ne argumentum ex psalmo acceptum esset omnino inefficax : quam expositionem tuetur Vasq. I par. disp. XCVII, cap. V, et alii, quos refert Suar. d. disp. XVII, sect. I, n. 12. Ipse tamen Suar. cum communi doctorum putat, debere verba Apostoli, de prædicatione evangelii intelligi ; de quo diximus etiam supra disp. XII, sect. III, et videtur colligi ex verbis præcedentibus, in quibus agitur de fide per auditum concepta, de qua dicitur : *ergo fides ex auditu :* cui opponi poterat, quod gentes non audissent fidem, et ideo excusabiles essent. Ad hoc autem Apostolus respondet, auditam jam fuisse : *numquid non audierunt*, quod confirmat verbis illis : *in omnem terram exivit sonus eorum*, etc., quæ vel potuerunt a Paulo per accommodationem, vel allegorice de Apostolis intelligi, vel etiam in sensu litterali : cum possit idem locus Scripturæ duplicem litteralem sensum habere ut notarunt Toletus, et alii apud Suar. ibi.

Alii volunt, Paulum prophetice locutum de prædicatione Evangelii futura per totum 14
orbem, quamvis nondum eo tempore impleta esset, et more prophetico explicasse futurum per verba præterita. Quem sensum approbant Salmeron ibi tom. XIII, disp. XXIV, et Pererius in eum locum disp. IV. Quam tamen explicationem alii rejiciunt, quos sequitur Hurt. dict. disp. LXV, § 13 et seqq. primo quia in eo sensu argumentum Pauli inefficax esset, ut probaret inexcusabiles esse non credentes evangelio. Secundo, quia idem Paulus de progressu fidei præsenti in toto orbe videtur loqui *ad Coloss.* I, 6 dicens : *Verbum Dei in universo mundo fructificat, et crescit sicut in vobis* : et clarius *ad Roman.* I, 8. *Quia fides vestra*, inquit, *annuntiatur in universo mundo*. Quare alii putant, Apostolum per hyperbolem locutum ; quod tamen non placet Chrysost. Theodoreto, Œcumenio, et aliis apud Hurtad. Alii, *totius orbis*, nomine dicunt intelligi orbem Romanum, hoc est, provincias Romano imperio subditas : sicut, et illud *Lucæ* II, 1 : *Exiit edictum a Cæsare Augusto, ut describeretur*

Digitized by Google

universus orbis; de solo Romano imperio intelligi debet, quod Romani orbem solebant appellare : in quo etiam sensu S. Leo Papa serm. I *de SS. Apostolis Petro, et Paulo*, dixit : « Cujus autem nationis in hac urbe tunc non essent, aut quæ usquam gentes ignorarent, quod Roma didicisset ? » Alii denique, cum quibus Toletus, Justinianus, et Cornelius, fortasse melius putant Apostolum per synecdochem locutum, eo quod, per omnes orbis partes Evangelium fuisset promulgatum, quamvis non per intimas singulas cujusque partis provincias penetrasset. Sic solemus dicere aliquem totum orbem peragrasse, licet non singulas Asiæ, vel Armeniæ provincias penetrarit. Ex quibus constat ad minus non haberi ex iis Pauli verbis, quod singulis etiam hominibus prædicata fuerit Evangelii fides, atque adeo potuisse, et posse in aliquo dari invincibilem ejus ignorantiam. Addere denique possumus : Esto et Pauli tempore omnibus fuisset annuntiata fides, hanc tamen notitiam ita fuisse postea in plurimis provinciis oblivione obrutam, ut jam nunc perinde sit, ac si nunquam ibi prædicata fuisset, atque adeo non minus erit nunc invincibilis fidei ignorantia in iis regnis, quam fuisset ante omnem Apostolorum prædicationem.

15 Objectio II. Secundo objici, et argui solet ex August. tom, VII *de Gratia et lib. arb.* cap. III, ubi de ea ignorantia sic dicit : « Sed et illa ignorantia, quæ non est eorum, qui scire nolunt, sed eorum, qui tanquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat. » Item epist. CLXXX, dixit : « Ecclesiam catholicam ignorare nulli licet, quia abscondi non potest. » Resp. in primo loco August. non dicere, quod ii infideles ob illud infidelitatis peccatum ardebunt sempiterno igne, sed non liberare eos ignorantiam inculpabilem fidei ab igne illo æterno, quem scilicet ob alia peccata sustinebunt, ut dixerat clare in loco a nobis superius adducto. Quod attinet ad secundum locum, ego non invenio verba illa, quæ Suar. affert, ubi sup. n. 4, ex August. epist. DLXXX, in illa epistola; invenio quidem in epist. CLXVI post medium, hæc verba : « ubi agnovimus Christum in eo, quod scriptum est, *et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo, exultavit ut gigas,* Psal, XVIII, 5 *ad currendam viam;* ibi agnovimus et Ecclesiam in eo, quod paulo superius dicitur : *in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines* Ibid. V, 5. *orbis terræ verba eorum : in sole posuit tabernaculum suum :* Ipsa est Ecclesia in sole posita, hoc est, in manifestatione omnibus nota, usque ad terminos terræ. » Invenio etiam in indice operum Augustini verbo *Ecclesia*, hæc verba. *Ecclesia civitas in summitate montis*, quæ citantur quidem ex tom. II, qui est tomus epistolarum, sed in omnibus editionibus Parisiensibus antiquis, et novis relictus fuit vacuus numerus paginæ, quia fortasse non fuerunt inventa postea ea verba in Augustino, in editione vero antiquiori, et minori Venetiis anni 1584, citatur quidem numerus folii, sed ibi non inveniuntur talia verba : si tamen ea verba in Augustino inveniantur, responderi potest facile cum Suar. ibi, August. loqui de hæreticis contendentibus veram Ecclesiam apud se reperiri : vel saltem non constare, quod sit apud nos : contra quos merito dicitur, per se loquendo, non licere ignorantiam veræ Ecclesiæ prætendere, quia tot signis, et notis deprehendi potest, ut eam inquirentibus non possit abscondi; sed ex variis signis manifestissime deprehendatur : cum hoc tamen stare potest, quod per accidens aliqui rustici, et imperiti etiam apud hæreticos, qui eas notas, et signa discernere non valent, invincibiliter veram Ecclesiam ignorent, quia vel non dubitarunt, vel non potuerunt dubium vincere, et multo magis apud gentiles, et paganos, qui nec Ecclesiæ nomen audierunt, nec cogitationem habuerunt de ea inquirenda.

Tertia argui solet, et objici ex S. Prospero lib. II *de Vocatione gentium* cap. V et VI, dicente : « Qui de quibuscumque nationibus, quibuslibet temporibus, Deo placuerunt, spiritu gratiæ fuisse discretos : quæ etsi parcior antea, atque occultior fuit, nullis tamen sæculis se negavit, » Hæc tamen et similia verba, quæ aliquando apud Patres occurrunt, non significant omnibus, et singulis datam fuisse notitiam fidei, aut obligationem eam inquirendi : sed datam fuisse notitiam saltem per creaturas de Deo, vel certe de obligatione circa legem naturalem, cui si satisfacerent, quantum cum divina gratia poterant, nec suis peccatis obicem apposuissent, fuissent amplius illuminati ad veram fidem, vel amplectendam, vel certe inquirendam. Hunc autem fuisse Prosperi sensum constat ex ipsius verbis cap. IV, ubi lumen illud reducit ad notitiam creatoris ex ipsis creaturis ortam, quo lumine potuissent bene uti, si voluissent. 16 Object. III.

Digitized by Google

io IV.

Quarto argui solet ratione, quia Deus singulis adultis providit media omnia necessaria ad salutem, et ideo singuli salvi esse possunt : alioquin si non possunt, non apparet, quomodo Deus velit ex se omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire, cum non providerit eis media necessaria ad salutem : fides enim vera, et notitia illius est medium maxime necessarium, sine quo nullus adultus salutem consequi potest. Resp. omnibus providisse media necessaria ad salutem, etiam iis, qui fidei notitia carent, quatenus etiam illis, ut diximus, communicat notitiam aliquam, vel Dei ex creaturis, vel saltem recti, et honesti, atque inhonesti juxta legem naturæ, qua notitia, si bene utantur, pervenient vel ad veram fidem, vel ad ejus notitiam talem, ut possint eam vel amplecti vel quærere, et invenire. Unde ortum est axioma illud commune ; *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.*

ero illius atis. *nti n se eus egat tm.* ver- ter ogos tio-

De vero autem sensu illius axiomatis est controversia inter theologos recentiores : quidam enim volunt intelligi, de homine faciente quod in se est, ex viribus gratiæ, non ex viribus naturæ : ita ut sensus sit, facienti quod potest, cum auxilio gratiæ, non denegari alia auxilia gratiæ : Deus enim neminem deserit, nisi prius ab ipso deseratur, ita P. Vasq. I par. disp. LXXXIX, cap. v, et disp. XCI, cap. x et xi, et 1, 2, disp. CXCIX, cap. ii, qui addit illam propositionem intellectam de faciente quod in se est, ex viribus naturæ, pertinere ad errorem Massiliensium : Alii tamen multi illud axioma intelligunt, ut sonat, de faciente quod in se ex viribus naturæ : ita Molina *in Concord.* qu. xiv, art. 13, disp. VI, membr. 5, et disp. X, et qu. xxiii, disp. III ; Altissiod. lib. III *Summæ*, tract. II, qu. v, Alens. III par. qu. lxix, memb. v, art. 3, Albertus in II, dist. xxviii, art. 1 ad 4, Richard ibi qu. ii, Sotus in IV, disp. I, qu. ii, ar. 3, et lib. II *de Natura et grat.* cap. iv, Barthol. Medina in 1, 2, qu. cix, art. 6 in fine, Vega XIII *in Trid.* cap. xii, Gerson. par. I *Alphabeto* xxv *in regulis moralibus* litt. M, et part. III, lect. v *de Vita spirituali*, Driedo *de concordia Prædestinationis* II par. cap. ult. pag. 1, Ruardus art. 7, §. *Doctores autem scholastici* pag. 438. Mascarennas Episcop. Algarbiensis lib. *de Auxiliis*, disp. I, part. V, et alii, quos refert, et sequitur late Lessius tract. I *de Auxiliis*, in appendice ad cap. x. Quibus videtur favere S. Th. qu. xiv *de Veritate* art. 11 ad 1, et III *contra gentes*, cap. clix, quod nunquam videtur retractasse *in Summa*, quamvis 1, 2, qu. cix, art. 6, retractare videatur, quod aliquando dixerat in II, dist. XXVIII, qu. ii, art. 4 de dispositione ultima ad gratiam justificante, posse esse actum elicitum solis naturæ viribus.

Juxta principia nostra facile erit explicare et defendere verum sensum illius axiomatis communis sine ullo inconvenienti. Duplicem enim sensum potest habere, et utrumque verum. Primus est, facienti quod in se est, ex viribus gratiæ, et operanti ex donis gratiæ quæ accepit, actus supernaturales et proportionatos, dari ulterius intuiti meritorum alia dona, et auxilia gratiæ, ad ea, quæ prius non poterat saltem moraliter præstare : Et in hoc sensu videtur loqui S. Th. 1, 2, qu. cix, art. 6, ad 2, et qu. cxii, art. 2 et 3, Bonavent, et alii, quos adducit P. Vasq. d. disp. xci, n. 63, et Bellar. lib. VI *de Grat. et libero arbit.* cap. vi, et videtur etiam esse sensus intentus a Trid. sess. VI cap. ii, dum dicit : « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis, et petere, quod non possis, et adjuvat ut possis : » sermo enim est de auxiliis, quæ dantur a Deo intuitu orationis præcedentis, et sine quibus auxiliis homo prius non poterat moraliter præstare ea, quæ jubebantur : poterat tamen moraliter petere : si autem petit, impetrat vires morales ad faciendum, quæ prius non poterat. 19 Illud axioma duplicem sensum potest habere, et utrumque verum. Primus sensus.

Secundus sensus est, hominem facientem quod moraliter potest exercendo actus naturales, quibus legem observet, quantum moraliter potest, accipere semper vires, sive naturales, sive supernaturales, quibus moraliter possit facere ea omnia quæ sub mortali tunc tenetur facere, et prius non poterat moraliter facere : non tamen ita, ut illa auxilia dentur intuitu eorum operum naturalium, quasi meritorum saltem de congruo, sed quia per illa opera removetur obex ad accipiendas eas vires et auxilia : Deus enim pro sua benignitate, et ex Christi redemptoris meritis, voluit omnibus hominibus in universum, dum sunt in hac vita, dare auxilium, seu vires, non solum quibus physice, sed etiam quibus moraliter possint præstare ea, quæ ab ipsis eo modo exiguntur, dummodo per ipsos non stet, quatenus apponunt obicem quo impediant illas vires morales : Deus enim neminem deserit, nisi prius ab ipso deseratur ; desereret autem il- 20 Secundus sensus illius axiomatis.

Digitized by Google

lum, quem relinqueret cum sola potentia physica ad servandum præceptum grave, quæ tamen potentia semper et infallibiliter necessitate morali, affert secum violationem præcepti; itaque si homini occurrit servandum præceptum castitatis, v. g. habet vires et auxilia, quibus vel possit moraliter velle servare castitatem, vel saltem possit relinquere aliquam occasionem, vel avertere cogitationem, vel apponere alia media, ad obtinendas eas vires. Quod si nolit apponere illa media, non mirum, quod aliquando maneat cum sola potentia physica ad castitatem : jam enim habebat potentiam moralem mediatam, seu remotam, et per ipsum stetit, quod non habuerit etiam immediatam et proximam. Quod si apponit illa media per actus naturales, dantur infallibiliter virtutes morales ad alia, non ut præmium illorum actuum, sed ut non ponenti obicem ad receptionem illius auxilii. In quo sensu explicandi sunt secundo loco supra allegati, dum dicunt facienti quod in se est, per vires naturales, non denegari gratiam : loquuntur enim de dispositione non directa, sed indirecta, quatenus per illa opera impediunt obicem, qui excluderet illas vires morales.

21 Iste secundus sensus nullo modo coincidit cum errore Massiliensium.

Iste secundus sensus nullo modo coincidit cum errore Massiliensium. Primo quia illa opera naturalia, non sunt meritum condignum, vel congruum, intuitu cujus detur illud auxilium, sed solum sunt removens prohibens, nempe obicem. Augustinus autem solum videtur excludere opera quæ habent rationem meriti, ut constat ex lib. IV *contra duas epist. Pelagianor.* cap. VI, ubi ait quod dicunt, gratiam adjuvare uniuscujusque bonum propositum, sine scrupulo acciperetur catholice dictum, si tamen in bono proposito meritum poneretur. Secundo et præcipue differt a Massiliensibus, quia dato quod illa opera naturalia appellari possint aliquo modo dispositio ad auxilium gratiæ : non est tamen dispositio orta ex solis viribus naturæ, sed orta etiam ex auxiliis gratiæ per Christum : Diximus enim in tractatu *de Gratia*; nunquam impleri de facto aliquod præceptum, vel vitari aliquod peccatum sine auxilio gratiæ per Christum, sive sit naturale, sive supernaturale in entitate : ergo quoties removetur obex novi peccati, semper removetur ex auxilio gratiæ, atque adeo ea remotio obicis, eo modo quo disponit ad auxilium gratiæ, non est dispositio habita ex solis naturæ viribus. Et licet dixerimus, non requiri auxilium gratiæ proprie dictum ad omne opus bonum morale, id tamen intelligitur de opere bono, quo nullum vitatur peccatum, de quo sane operum genere modo non loquimur, nam illa per accidens omnino se habebunt ad accipienda auxilia gratiæ, nec directe, vel indirecte disponunt ad gratiam : debet itaque intelligi axioma de homine faciente quod in se est in ordine ad vitandum peccatum, quod moraliter potest vitare; hic enim infallibiliter accipiet auxilium, quo moraliter possit observare omnia præcepta, quæ tunc occurrunt. Et hic etiam sensus videtur supponi a S. Thoma 1, 2 qu. LXXXIX, art. 6 et qu. XIV *de Verit.* art. 11, ad 1 ubi ait, certissime tenendum esse, quod si homo in silvis nutritus ductum naturalis rationis sequatur in appetitu boni, et fuga mali, Deus per inspirationem internam, vel prædicationem externam revelabit ei mysteria fidei : in quibus verbis illa particula *certissime*, ostendit legem latam de hoc, quæ quidem non potest non esse ex meritis Christi.

Hinc infertur etiam solutio alterius similis difficultatis; quia scilicet, si homo non potest naturæ viribus se disponere ad gratiam, sequitur multos non habere de facto auxilium sufficiens ad suam salutem : multi enim non habent fidem, nec fidei notitiam, ac per consequens non habent principium proximum ad opera supernaturalia, sed solum possunt operari honeste secundum legem naturæ; ergo vel dicendum est, hos homines carere auxilio sufficienti ad suam salutem, vel fatendum erit, posse se disponere ad fidem, per exercitium operum naturalium, atque adeo habere saltem mediate, et remote aliquod auxilium, quo possint consequi vitam æternam.

Hæc objectio tangit quæstionem illam, an sint aliqui in hac vita, quibus Deus non det auxilia necessaria ad suam justificationem, vel salutem, de qua quæst. videri possunt Bellar. lib. II *de Gratia et lib. arb.*, cap. v et seqq. Molina *Concord.* qu. XIV, art. 13, disp. X, et I part. qu. XXIII, art. 5, disp. III, et qu. XIX, art. 6, disp. I, Valentia 1, 2, disp. III, qu. III, punct. 4, § 1, Vasquez I part. disp. XCVI et XCVII, Suarez tom. IV, in III part. disp. VIII, sect. II. In quo puncto, omissis variis sententiis, quæ apud dictos auctores videri possunt; certum est, non dari omnibus auxilia efficacia ad salutem : certum etiam est, nullum esse peccatorem,

Digitized by Google

qui si vere et sufficienter doleat de peccatis, non possit obtinere eorum veniam, quantumcumque multa, et gravia sint. Certum denique est, nullum esse cumulum peccatorum, qui sit certa, et determinata regula, ut post illum terminum, non dentur auxilia sufficientia ad salutem, omnes enim ad pœnitentiam invitat, et ad veniam peccatorum, ut late explicui, et probavi disp. VIII *de Pœnitent.*, sect. I. Hinc etiam certum videtur, nec respectu singulorum hominum, dari aliquem cumulum peccatorum singulis determinatum, post quem hic homo perseverans adhuc in hac vita cum usu rationis, per longum tempus non habeat auxilium sufficiens ad suam conversionem. Nam in hoc sensu loquitur Apostolus Petrus epist. II, cap. III, *Non vult*, inquit, *aliquos punire, sed omnes ad pœnitentiam converti.* Vide alia multa loca apud Bellarm. dicto cap. V. Quibus adde Gregorium lib. XVII *Moral.*, cap. IV, ubi sic ait : « Quisquis delinquit, et vivit, idcirco hunc divina dispensatio in æquitate tolerat, ut ab iniquitate compescat. » Denique certum etiam videtur, hujusmodi auxilium, non dari homini adulto, singulis momentis : sæpe enim dormit, sæpe attendit ad alia objecta, nec potest tunc cogitare de iis, quæ pertinent ad salutem, vel pœnitentiam, ut late probat Bellar. ubi sup. cap. VI, unde fit posse aliquem adultum, carere auxilio sufficienti ad salutem per aliquod breve tempus ante mortem, non solum ratione amentiæ, vel somni, sed propter naturalem oblivionem, et alias causas similes. Cæterum habet auxilium sufficiens opportuno tempore, hoc est, quando proponitur objectum, vel excitantur species, quæ circumstantiæ frequentes sunt, et ratione illarum dicitur semper habere auxilium sufficiens, semper, inquam, humano modo, et moraliter, non metaphysice loquendo.

7 ...onde- ...d su- ...sitam ...ulta- ...n.

His ergo suppositis ad difficultatem supra positam respondeo, omnes homines, etiam infideles habere de facto auxilium sufficiens ad salutem mediate, vel immediate : nam si sint fideles, monentur sæpe a Deo ad dolendum de peccatis, et procurandam gratiam Dei : si vero sunt infideles, excitantur etiam sæpe affectu aliquo relinquendi peccata, et investigandi viam salutis : vel saltem utique moventur ad non committenda nova peccata, quibus si resistant, et faciant quantum moraliter possunt per aliquod tempus, Deus movebit illos iterum per cogitationes spectantes ad salutem, ut doleant de peccatis, vel procurent sibi remedium spirituale : Differunt autem, quia peccatores fideles per illos actus bonos, quibus novis peccatis resistunt, disponunt se remote quidem, sed positive etiam, et directe ad justificationem : cum enim illi actus regulariter oriantur ex fide, sunt supernaturales, et proportionem habent, secundum quam possint de congruo mereri justificationem : at vero infideles, quorum actus regulariter sunt naturales, solum se disponunt indirecte removendo obicem novi peccati, quod impedire posset auxilia, et cogitationes bonas circa negotium salutis. Utrorumque tamen dispositio sive directa, sive indirecta, non est ex solis naturæ viribus, quia, ut supra vidimus, illi etiam actus naturales quibus vitamus aliqua peccata, non fiunt sine aliquo auxilio gratiæ datæ per Christum : in utroque ergo hominum genere habet locum illud axioma, *facienti quod in se est*, etc. et hoc duobus modis juxta duos illos sensus : nam si intelligatur de auxilio requisito ad justificationem obtinendam, dicendum est quemlibet fidelem, vel infidelem, facientem per aliquod tempus, quantum potest moraliter, in ordine ad vitanda peccata, disponere se saltem indirecte, ut moveatur a Deo aliquibus auxiliis, et cogitationibus circa suam salutem, quibus si consentiat paulatim illuminabitur in ordine ad justificationem. Si vero illud axioma intelligatur de auxilio gratiæ, ad servanda præcepta, quæ occurrunt, dicimus etiam credibile esse, quemlibet fidelem, vel infidelem habere semper auxilium moraliter sufficiens mediatum, vel immediatum ad non peccandum, moraliter modo explicato, ita ut nemo sit adeo desperatus, dum est in via, ut non possit moraliter vitare peccatum quod actu committit; licet enim aliquando careat potentia morali proxima, ad aliquod præceptum observandum, potest moraliter aliquid facere, quod si fecerit, dabitur ei potentia moralis ad illud aliud.

24 Obduratio in peccato quid sit?

Dices, aliqui peculiariter dicuntur obcæcati, vel obdurati ad peccandum ; obduratio autem non est sola carentia auxilii efficacis, alioquin omnes qui peccant, essent obdurati : erga obduratio includit carentiam auxilii sufficientis moraliter, ita ut ille dicatur obduratus, qui solum physice potest vitare peccatum, non tamen moraliter. Respondeo obdurationem supra carentiam auxilii efficacis, addere difficultatem quidem

Digitized by Google

maximam in ordine ad conversionem, vel obedientiam : non tamen in eo gradu, in quo reddatur homo moraliter impotens, loquendo de propria impotentia morali, quamvis in latiori significatione illa etiam possit dici moralis impotentia.

Quid senserint PP. Græci de viribus naturæ, ut disponat se homo per illas ad gratiam Dei?

Dubitari posset hic, quid senserint PP. Græci de viribus naturæ, ut disponat se homo per illas ad gratiam Dei : nam Vasquez I part. disp. LXXXIX, cap. III et IV, et disp. XCI, cap. VIII et IX existimat, eos hac in re cum Semipelagianis consensisse, quia nondum exorto Pelagii hæresi, facile fuit minus caute in hac parte sentire, vel loqui. Alii tamen eos conantur interpretari, ut Suarez lib. II *de Prædest.* cap. VIII. Arrubal I part. quæst. XXIII, disp. LXXV, membr. 3, qui de horum Patrum sensu, et explicatione videri possunt.

25 Advertendum tamen est cum Suarez in præsenti dicta disput. XVII, sect. I, n. 9, dari quemdam statum medium aliquorum, quibus fides quidem sufficienter proposita non est, et ideo eam non tenentur amplecti, habuerunt tamen aliquam ejus notitiam, quæ sufficit ut teneantur inquirere et examinare doctrinam fidei, et ejus motiva : quia licet prima illa prædicatio non sufficiat ad obligationem proximam credendi, potest sufficere ad obligationem remotam : et in ejusmodi hominibus, qui plurimi quidem hodie sunt apud hæreticos, et apud paganos, præsertim apud Turcas, et apud Mahometanos alios, ignorantia jam non erit invincibilis et inculpabilis, si debitam diligentiam non adhibeant : ea vero diligentia posita, si non possint sufficientem notitiam invenire ad amplectendam prudenter fidem, ignorantia adhuc permanebit invincibilis. Quanta autem, et qualis debeat esse illa diligentia, explicat idem Suarez ibi num. 10.

26 Potest contingere ignorantia invincibilis circa fidem etiam prout versatur circa objecta naturalia.

Denique ex dictis infertur, non solum posse contingere ignorantiam invincibilem circa fidem, prout versatur circa objecta supernaturalia et quæ possunt sola revelatione cognosci, sed etiam prout versatur circa objecta naturalia, quæ per eamdem fidem manifestantur, et aliunde cognosci possunt. Potest enim homo ignorare invincibiliter, quod Deus ea objecta revelaverit, atque adeo potest inculpabiliter fidem illorum objectorum negare, et sive possit, sive non possit invincibiliter eadem objecta materialia negare; poterit tamen negare invincibiliter quod sint a Deo revelata, et per consequens illorum fidem. Si autem circa eadem objecta culpabiliter erret, quia aliunde naturæ lumine ea poterat et debebat cognoscere, illud tamen peccatum non erit infidelitatis, cum non sit contra præceptum et obligationem fidei, ut fatetur Suarez dicta disp. XVII, sect. II, n. 3, sed erit peccatum ignorantiæ culpabilis contra legem naturæ.

27 Propo… diffi… circa p… dicta

Hinc tamen oritur quædam difficultas, quia si peccatum illud non sit infidelitatis, sequitur fidelem in sensu composito posse esse idololatram, Mahometanum, paganum, etc. probatur sequela, quia si puer baptizatus et nutritus apud Turcas, vel idololatras nihil audivit de fide, et factus adultus colat idola peccans in ipso actu idololatriæ, committit verum peccatum idololatriæ, et per consequens est idololatra. Aliunde autem retinet habitum infusum fidei, quem accepit in baptismo, et qui non perditur nisi peccato infidelitatis, quam tamen infidelitatis malitiam hic non contrahit juxta supra dicta; ergo remanet adhuc fidelis, et idololatra cum vera malitia idololatriæ.

P. Suarez dicta sect. II, n. 3 et 4 fatetur, 28
sine notitia revelationis, non posse committi peccatum infidelitatis, atque adeo illum puerum factum adultum, qui totius revelationis ignorantiam habet invincibilem, non committere infidelitatem, quia non opponitur testimonio et veritati divinæ, licet in illo actu colendi idola peccet gravissime contra legem naturalem. Ad absurdum vero de habitu fidei manente in idololatra, respondet primo, posse ab aliquo negari, quod maneat, dicendo, habitum fidei perdi non solum propter culpam, sed etiam propter physicam oppositionem, vel inter errores, et fidem, vel inter pravam dispositionem voluntatis affectæ ad hujusmodi errores, et consequenter aversæ a pia fidei affectione. Cæterum idem Suarez merito ab hoc respondendi modo recedit, cumque improbat propter verba Tridentini, quibus dicitur, solo infidelitatis peccato fidem amitti : omnis ergo alia oppositio physica, et omne aliud peccatum, quod non sit infidelitas, non sufficit in hac vita ad expellendum habitum fidei semel infusum. Quare concludit, non esse inconveniens, quod remaneat cum idololatria habitus fidei, dum ipsa idololatria manet sine vera infidelitate : quia sicut puer baptizatus ab hæreticis potest postea diu retinere errores, retento simul habitu fidei,

Digitized by Google

quamdiu non peccat contra fidem sibi propositam : sic potest fides habitualis manere cum errore materiali idololatriæ, quamdiu error ille non est error formalis contra fidem.

Circa hanc Suarii doctrinam, unica mihi est difficultas, contra regulam illam generalem, qua negat peccatum infidelitatis in eo qui invincibiliter ignorat revelasse Deum objecta nostræ fidei, atque adeo dicit stante illa ignorantia, non perdi habitum fidei ab illo, qui actus idololatriæ exercet, vel quoslibet alios. Contra hoc enim urget, quod diximus disput. XVIII, sect. I, peccatum infidelitatis committi, et habitum fidei perdi ab eo qui negat scienter non solum res revelatas, sed etiam ipsam revelationem, vel veracitatem summam Dei, quibus assensus fidei inniti deberet. Potest ergo contingere, quod baptizatus ille, et educatus apud hæreticos, vel etiam apud Gentiles, nullam habeat notitiam fidei nostræ et tamen peccet graviter negando pertinaciter veracitatem Dei, quæ naturæ et rationis lumine sufficienter ei proponitur : qui dissensus in illo etiam homine habere videtur totam malitiam infidelitatis. Suppono enim ex dictis in principio hujus materiæ, veracitatem Dei, licet de facto sit etiam ipsa revelata a Deo, et possit credi fide divina propter revelationem, debere tamen semper credi independenter ab ipsa revelatione, antecedenter ad assensum rei revelatæ; ut possit fundare assensum rei revelatæ : et hunc ipsum assensum circa veracitatem Dei esse quidem supernaturalem et firmissimum, non tamen ortum ex revelatione, sed ex terminis, vel ex ipsa Dei perfectione infinita. Unde sequi videtur eum, qui nihil audivit de revelatione Dei circa mysteria nostræ fidei, adhuc posse habere totam notitiam, et lumen requisitum ad ferendum judicium de veracitate Dei, quantum habet Catholicus, cum hic etiam primum assensum circa veracitatem Dei non fundet in revelatione Dei, sed aliunde eam cognoscat, ut diximus. Sicut ergo Catholicus peccaret contra fidem peccato infidelitatis, si nulla revelatione Dei negata, negaret tamen ejus veracitatem, et opponeret se lumini, quo veracitas Dei credenda proponitur independenter ab omni revelatione : sic ille alius, qui eidem lumini sese opponeret, et negaret pertinaciter veracitatem Dei sufficienter sibi propositam, vel ex terminis, vel ex aliis principiis, peccaret etiam peccato infidelitatis, et irrogaret divinæ veritati injuriam ejusdem rationis : cum neuter sese opponeret revelationi divinæ, sed soli veracitati : quod facilius intelligetur, si supponamus Catholicum ignorare adhuc invincibiliter revelationem peculiarem reflexam factam de ipsa veracitate Dei, sed credere revelationem factam de aliis mysteriis, quæ tamen mysteria pertinaciter negat, quia negat Deum esse veracem. Certe tunc non solum dissensus mysterii revelati ; sed etiam dissensus circa veracitatem Dei continet malitiam infidelitatis, et expelleret habitum fidei : ergo dissensus veracitatis, qui ejusdem rationis esset in illo alio ignaro totius revelationis, continebit eamdem malitiam infidelitatis, et ponet eumdem effectum expulsionis habitus fidei infusæ.

30 Ratio autem a priori est, quia obligatio fidei non est solum credendi rem revelatam, sed etiam Dei revelationem, et veracitatem Dei, sine quibus creditis non potest res revelata credi : ergo huic fidei obligationi sese opponit, non solum qui negat rem revelatam, sed etiam qui negat Dei revelationem, aut ejus veracitatem : imo hic negans veracitatem, radicitus destruit fidem, tollens eam a præcipuo fidei fundamento, quod est veracitas Dei : peccat ergo contra fidem, atque adeo peccato infidelitatis, et consequenter perdit habitum fidei infusum. Hic enim habitus, ut vidimus, disp. XVII, sect. ultima, expellitur illo peccato quod ratione sui objecti opponitur exercitio actuum fidei, cui exercitio nullum aliud peccatum adeo clare opponitur, ut peccatum negantis pertinaciter veracitatem Dei, cum quo actu non potest stare assensus ullus fidei divinæ circa objectum revelatum, cum non maneat fundamentum divinæ veracitatis cui innitatur.

31 Dices, negantem veracitatem Dei, peccare quidem contra religionem, quatenus admittit blasphemiam mentalem, tribuens Deo defectum turpissimum, non tamen peccare contra fidem, nisi quatenus negando veracitatem impedit assensum rei revelatæ, quem solum assensum fides formaliter intendit : qui enim loquitur, intendit formaliter conciliare sibi fidem ad ea quæ dicit : et quasi materialiter vult, quod audiens credat eum esse veracem, ut medium nempe ad hoc, ut credat rem dictam, ut diximus disp. XVIII, sect. III. Respondetur tamen, nos ibidem dixisse negantem veracitatem Dei peccare etiam contra fidem, non quidem

peccato infidelitatis diverso in specie intra genus infidelitatis a peccato illius, qui negaret Dei revelationem; sed tamen peccaret contra fidem, quæ licet assensum veracitatis præcipiat propter assensum rei revelatæ, sed tamen præcipit illum assensum, atque ideo præscindendo etiam a blasphemia, violatur præceptum fidei, negando veracitatem Dei.

32 Urgebis, quomodo potest peccare contra fidem ille, qui omnino ignorat fidem, et omnem doctrinam fidei? restat ergo quod solum peccet contra lumen naturæ dictans, debere ex ipsis creaturis agnosci Deum infinite perfectum, non vero contra fidem; et per consequens dissensus ille, etiamsi sit graviter culpabilis, non expellet habitum fidei infusæ. Respondeo, hominem illum in casu posito ignorare quidem fidem, et ejus obligationem, quatenus versatur circa revelationem et res revelatas: non tamen ignorare obligationem fidei, quatenus hæc obligat etiam ad credendum veracitatem Dei aliunde cognitam, quam ex revelatione veracitatis. Potest enim contingere, aliquem ignorare omnino invincibiliter Deum aliquid revelasse, et omnem prorsus Dei revelationem, et tamen ex principiis naturæ cognoscere obligationem credendi Deo, si aliquid revelet, quam obligationem fides ipsa imponit, et prohibet dissensum veracitatis, ne impediatur assensus rei revelatæ: jam ergo cognoscit ex parte obligationem fidei, et potest contra fidem peccare, quod sufficit ad peccatum infidelitatis, et ad amittendum habitum fidei infusæ.

An omnia opera infidelium sint peccata, remissive.

Hic solet agi, an omnia opera infidelium sint peccata, hæc tamen quæstio magis proprie pertinet ad tractatum *de Gratia*, ubi agitur, an fides necessaria sit ad quodlibet opus bonum naturale et morale: quare eam quæstionem ad locum illum remittimus.

SECTIO II.

De potestate Ecclesiæ in infideles non baptizatos, quæ et quanta illa sit.

33 Sub hoc titulo multa dubia comprehenduntur, quæ sigillatim explicanda sunt, et de quibus ultra alios optime tractat Suarez in præsenti disp. XVIII, sect. I et seqq. Pro quibus omnibus præ oculis habendum est, infideles hujusmodi alios esse subditos Ecclesiæ, vel principibus Christianis in temporalibus, eo quod in eorum regnis et terris habitent; alios vero non esse ita subditos, unde oritur diversitas potestatis in illos, ut constabit. Rursus potestas hæc considerari potest, vel ad prædicandam illis fidem, vel ad cogendos eos, ut prædicationem et fidem audiant, vel ad cogendos etiam, ut fidem auditam et sufficienter propositam amplectantur, vel saltem ut errores, qui non solum sunt contra fidem, sed etiam contra rationem et legem naturalem, deponant: vel denique ad privandos eos, dum in infidelitate perseverant, dominio, et potestate in personas fideles; de quibus omnibus in particulari dicendum est. Non est autem sermo de hæreticis, seu de baptizatis, de quibus disputatione sequenti agendum erit, sed solum de non baptizatis.

§ I.

De potestate, et jure, quod Ecclesia habet ad prædicandam infidelibus fidem.

Distinguit P. Suarez ubi supra, sect. I, n. 1, inter *potestatem*, et *jus* ad prædicandum: aliqui enim habent potestatem meram aliquid faciendi, quamdiu nimirum ab alio non impediantur: sicut mihi licitum est ingredi alienam domum, si tamen dominus domus impediat, utitur jure suo, quia mea potestas non fundabatur in jure, sed in permissione. Alii vero habent potestatem fundatam in jure, sicut est potestas utendi propria domo, vel re communi. Hæc tamen differentia, ut verum fatear, materialis est, et solum secundum magis et minus: nam si attente consideretur, prior etiam potestas affert secum aliquod jus, licet magis limitatum et minus universale: quamvis enim dominus possit mihi prohibere ingressum suæ domus, alii tamen non possunt, et adversus eos habeo jus ne me impediant: et possum impedire volentes cohibere, et ab illis me defendere, quia prohibent me ab exercitio actionis mihi liberæ. Sic sacerdos, cui Pontifex dat facultatem audiendi confessiones in aliena parochia non contradicente parocho, potest quidem a parocho impediri: non tamen potest jure impediri ab ullo alio inferiori, atque ideo potest se a quolibet alio impedire volente, defendere, et uti jure suo. Sic ergo Ecclesia posset quidem consi-

Digitized by Google

derari cum potestate prædicandi fidem, limitata tamen, nempe quamdiu principes consentirent : quo casu non haberet jus illud ita illimitatum, quale nunc habet prædicandi fidem etiam principibus repugnantibus : haberet tamen adhuc eo casu, jus aliquod contra omnes alios privatos, a quibus consentiente principe non posset prohiberi, et contra quos posset se tueri, si prædicationem impedirent. Eo ergo ipso, quod Ecclesia habet potestatem prædicandi fidem, videtur habere jus etiam verum, saltem adversus alios omnes, a quibus non dependeret in usu illius potestatis, atque ideo si ab illis aliis impediretur, posset eos cogere ad desistendum; nemo enim potest juste me impedire ab usu facultatis, quæ ab ipso non pendet, nec ejus arbitrio subordinata est.

Hæc tamen ad quæstionem de nomine pertinere videntur, an scilicet *potestas* illa, appellari etiam possit *jus*. Cæterum loquendo de re ipsa : fatendum est, de facto Ecclesiam habere non solum potestatem prædicandi, quamdiu a principibus non impeditur, sed etiam habere hanc potestatem cum jure ad hoc, ut neque a principibus, nec ab aliis impediri possit, ne fidem libere prædicet. Et in primis quoad potestatem, constat ex verbis illis *Matth.* ultimo, *Euntes docete omnes gentes*, et *Marci* ultimo, *Euntes in universum mundum prædicate Evangelium omni creaturæ. Lucæ* XXIV. *Sic oportebat pati Christum, et resurgere a mortuis, et prædicari in nomine ejus pænitentiam.* Et ratio est clara, quia cum fides necessaria sit omnibus ad salutem, quilibet potest, nisi aliud majus bonum obstet, imo et aliquando tenetur proximum suum instruere circa fidem, ne pereat.

Quod vero Ecclesia habeat etiam jus, et auctoritatem prædicandi independenter ab aliis, qui permittant, vel prohibeant, fatentur omnes, quos refert, et sequitur Suarez dicta sect. I, n. 2, et probant ex potestate, quam Christus Dominus habuit in universos homines, tanquam in hæreditatem suam, quam mediante prædicatione fidei erat acquisiturus, juxta illud *Psalmi* II, 6. *Ego autem constitutus sum Rex ab eo, super Sion montem sanctum ejus; prædicans præceptum ejus.* Unde subditur dictum eidem a Patre. *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ.* Et ideo ipsemet Christus agnoscens in se hanc potestatem, et jus dixit *Matth.* ultimo : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Unde statim intulit, quasi jure suo utens : *euntes ergo docete omnes gentes.* Cum ergo Christus jus haberet ad suam fidem omnibus prædicandam, quod munus per seipsum non erat executurus, sed per Apostolos, et alios ministros, quibus hoc munus delegavit, consequens est, ut eis non solam licentiam utcumque, sed auctoritatem etiam, et jus prædicandi concesserit : ideo enim Paulus II *Corinth.* v, 19, postquam dixit; *posuit in nobis verbum reconciliationis :* hoc est, commisit nobis prædicationis munus : subjungit : *pro Christo ergo legatione fungimur :* si ergo ministri Ecclesiæ legati Christi sunt, habent jus Ibid. v, 20.
prædicandi fidem independenter ab omnibus aliis : nam legatus in rebus suæ legationis jus, et auctoritatem participat principis, a quo mittitur, nec potest ab alio inferiori impediri, ne munere suo fungatur, et principis mandata proponat iis, ad quos legatus destinatur.

Hoc totum argumentum ex Christi potestate, et jure desumptum, videtur nimium 37
probare : nam Christus non solum habebat, et habet potestatem et jus ad prædicandam et annuntiandam suam fidem, sed etiam potest homines vi et metu, ac potentia sua ad fidem amplectendam obligare, et cogere : quare posset si vellet principi Christiano committere, ut infideles subditos, vel etiam non subditos, mortis pœna adjecta, ad fidem amplectendam cogeret. De facto tamen ex eo, quod Ecclesiæ ministris evangelii prædicationem delegarit, non censetur iis, hanc etiam potestatem delegasse, cogendi homines ad fidem amplectendam, ut postea videbimus : ergo nec ex delegata potestate prædicandi, colligi potest efficaciter delegata etiam potestas coercendi eos, qui prædicationem impedire vellent, licet hæc etiam potestas in Christo esset : neque enim Christus cum prædicationis officio communicavit potestatem omnem, quam ipse habebat.

Addenda est ergo ratio, cur ex mandato 38 Ecclesia habet jus ad coercendos eos, qui prædicationem fidei impedire voluerint.
prædicandi Evangelium Ecclesiæ dato, magis colligatur jus ad coercendos eos, qui prædicationem impedire voluerint quam jus, et potestas ad cogendos infideles, ad fidem amplectendam. Hæc autem diversitas fundari debet in fundamentis utriusque partis, nempe in rationibus, ob quas prima potestas dicitur esse in Ecclesia, et ob quas dicitur deesse secunda. Quod ergo Ecclesia possit cohibere eos qui prædicationem impediunt, et adversus eos se tueri, colligi po-

Digitized by Google

test ex potestate ipsius Christi delegantis, ut vidimus, et simul ex ipsa natura delegationis. Primo : nam princeps mittens legatum ad aliquod munus obeundum, eo ipso censetur illum constituere independentem ab omni alio inferiori, quoad executionem muneris commissi, atque ideo cum auctoritate, et potestate coercendi quoslibet inferiores volentes eum ab executione sui muneris delegati impedire, ut constat ex leg. II ff. de his, quibus mandata est juridictio, cap. *Præterea de offic. delegati* et aliis : Christus autem prædicatores mittens est princeps supremus : ergo ejus legati possunt quoslibet prædicationem impedientes coercere ex potentia imbibita in ipso legationis munere sibi commisso. Quælibet enim Respublica, præsertim habens potestatem supremam, qualis est Ecclesia, potest tueri jura sua adversus eos, qui ea violare, et impedire injuste conantur.

39 Secunda ratio est, quia quilibet supremus princeps potest propria auctoritate defendere innocentes, qui a suo principe injuriam patiuntur, et expresse, vel interpretative auxilium implorant. Cum ergo princeps infidelis prædicationem Evangelii in sua ditione impediens lædat injuste suos subditos, quibus ea prædicatio ad salutem necessaria est, et quorum multi, moraliter loquendo, converterentur, et amplecterentur fidem, ejus prædicatione audita : poterit Ecclesia defensionem illorum subditorum suscipere, et propulsare injuriam illis illatam, cogendo quacumque via principem infidelem ad fidei prædicationem permittendam.

40 Tertiam rationem addit Suarez ubi supra n. 4 in fine, quia quælibet respublica suprema habet jus mittendi legatos pacis ad principes alios, qui si vexentur, vel male tractentur, possunt a suo principe, vel republica defendi, et vindicta sumi proportionata illatæ injuriæ. Idem ergo poterit Ecclesia, si ejus legati, quos ad prædicandam, et annuntiandam Christi pacem mittit, indigne tractentur et rejiciantur.

Quartam rationem addit Hurtado disp. LXXV, § 6, quia princeps prædicatoribus obsistens, est in ea parte tyrannus, ergo quoad hanc actionem potest cogi ab Ecclesia ad desistendum. Antecedens probatur, quia abutitur jure et potestate sua ad subditorum perniciem, quorum æternam salutem impedit : cum tamen hæc omnia visibilia instituta sint a Deo, in assecutionem salutis æternæ, quam subditorum salutem earumdem visibilium rerum possessione, et auctoritate temporali, quam habet, fretus impedire conatur.

Ex hac autem communi doctrina plura dubia oriuntur. Primum esse potest, an jus hoc, quod Ecclesia habet, cogendi infideles ad non impediendam prædicationem fidei : sit jus naturale, seu fundatum in ipso jure naturæ ; an vero sit jus quasi positivum concessum illi a Christo, ex suprema potestate, quam Christus habet ; et ab illa potestate participatum, et quasi delegatum. Nam P. Suarez ubi supra n. 3, indicat, non esse naturale, sed positivum : probat enim jus hoc esse in Ecclesia : « Quia Christus Dominus potuit potestatem prædicandi cum hoc jure communicare, ergo ita contulit illam. Deinde quamvis hæc potestas non possit probari ratione naturali, est nihilominus valde consentanea ipsi rationi naturali ; quia jus docendi ignorantes, est quasi connaturale cuicumque homini ; ergo supposita necessitate fidei, est valde consentaneum rationi, quod auctor fidei suis ministris, et præsertim Vicario suo relinqueret speciale jus ad illuminandos homines in doctrina fidei. » 41

Ex alia vero parte videtur ex supradictis sequi, hoc jus esse non positivum solum, sed naturale. Et quidem rationes illæ, quibus idem Suarez postea n. 4 probat hoc jus, videntur, si aliquid probant, probare non de jure positivo, sed de jure naturali : Prima enim ratio est ex eo, quod quilibet potest, si est saltem supremus princeps, propulsare injuriam, quam accipit ab alio impediente per vim usum sui juris : Nam hoc, inquit, *naturaliter sequitur ex ipso jure*. Rursus ratio alia petita ex potestate tuendi, et defendendi innocentes, quales sunt illi, quibus prædicanda erat fides, et qui ab ea audienda prohibentur, fundatur etiam in jure naturali, quod respublica habet defendendi innocentes, ut constat. Denique potestas protegendi, et defendendi legatos pacis, quos mittit, et propulsandi injurias iis allatas, naturæ jure competit reipublicæ, ut constat : ex qua potestate hoc etiam jus probat in Ecclesia idem Suarez. Ad quod etiam induci possunt argumenta alia adducta ab Hurtado, et aliis ad probandum hoc idem jus in Ecclesia, ut consideranti patebit.

In hoc non videtur esse posse controversia, nisi de vocibus, nam de re ipsa constat

Digitized by Google

ex dictis, hoc jus in radice quidem esse positivum, formaliter tamen et proxime esse naturale. Quod enim fides hujus doctrinæ Evangelicæ necessaria sit ad salutem, ortum habet ex voluntate et decreto Dei. Quod etiam Ecclesia, et ejus ministri debeant hanc fidem prædicare, et annuntiare omnibus eo modo, quo potuerint, ortum habet ex positivo præcepto Christi, qui id Apostolis, et eorum successoribus præcepit; quale præceptum positivum ministri legis antiquæ non habebant : Christus autem ministros et Apostolos suos legatos instituit, qua institutione et præcepto, ac fidei necessitate supposita, sequitur ex natura rei jus in Ecclesia defendendi se contra injuriam impedientis vi, et potentia, ne utatur sua facultate, et fungatur munere suo; quod jus commune est omnibus in casu simili.

Secundo ergo dubitatur, in quibus resideat hoc jus cogendi infideles impedire volentes fidei prædicationem, ne eam impediant. Ad hoc respondet Suarez ubi supra nu. 5 et seqq. distinguendo potestatem prædicandi, et potestatem mittendi prædicatores, et denique potestatem defendendi ministros prædicationis. Ex quibus primam, nempe potestatem prædicandi, dicit competere solis pastoribus, et iis, qui ab ipsis delegantur, vel mittuntur respective; potestatem vero secundam mittendi, competere universaliter pro tota Ecclesia soli summo Pontifici cui universalis Ecclesiæ cura commissa est : episcopis autem, et inferioribus pastoribus. competere intra terminos suæ jurisdictionis, et territorii. Denique tertiam potestatem defendendi ministros competere soli summo Pontifici.

Circa primam partem de potestate simplici prædicandi. Advertendum est, hoc intelligi de potestate publica, et quasi ex officio, nam loquendo de prædicatione privata, et instructione, quilibet fidelis eruditus potest data sibi commoda occasione, alios infideles instruere, et ad notitiam veræ fidei adducere : id tamen ex officio facere competit pastoribus, et iis, qui ab illis mittuntur, juxta illud Pauli *ad Roman.* x, 15 *quomodo prædicabunt, nisi mittantnr?* Quem locum Innocentius III relatus in cap. *cum ex injuncto,* de hæreticis affert ad probandum, « quod non debet, sibi quisquam indifferenter prædicationis officium usurpare » quod etiam constat ex Christi verbis *Lucæ* x, 2. *Rogate Dominum messis, ut mittat operarios in messem suam.* Et quidem nec inter fideles licite quisquam sibi prædicationis munus assumit, nisi de episcopi, vel Pontificis licentia et designatione : multo minus hoc officium ad convertendos infideles sine eadem designatione usurpare licebit. Est enim pascendi munus, quod Pastoribus competit, non ovibus, quæ potius pasci debent quam pascere. Cæterum sicut inter fideles non prohibetur laicus, et privatus exhortari privatis consiliis et monitis, proximos ad honestatem et pietatem, sic nec inter infideles prohibetur fidelis data occasione alios ad fidem et religionem Christianam inducere : quod etiam laicos, imo et servos, atque ancillas Christianas fecisse legitur in ecclesiasticis historiis.

46 Jus mittendi prædicatores ad infideles.

Circa secundam partem de facultate et jure mittendi prædicatores ad infideles, advertit bene Suarez, licet singuli pastores non habeant potestatem universalem mittendi ad provincias extra suum territorium; aliquando tamen ex præsumpta voluntate summi pontificis, cujus licentia commode expectari non potest, posse data opportunitate procurare per se, vel per alios conversionem etiam alterius provinciæ vicinæ ex ratihabitione futura summi pastoris, qui quamprimum fieri poterit, consulendus est. Quæ etiam ratihabitio, et voluntas præsumpta sufficere poterit, ut inferior etiam minister prædicet, data opportunitate, alicui civitati, vel provinciæ; ubi fructus prædicationis speratur. Addo ego, sicut sufficit præsumpta voluntas summi pontificis, in iis casibus, sufficere etiam ratihabitionem, vel voluntatem præsumptam episcopi, vel pastoris inferioris, ad cujus jurisdictionem, et territorium locus ille spectare potest. Quicumque enim antecedenter licentiam dare potest ad prædicandum, potest postea ratum habere, et ejus ratihabitio, vel voluntas præsumpta sufficiet, ad excusandam actionem illam, dummodo postea data opportunitate ad ipsum recurratur, ut debita subordinatio servetur, et nemo in alienam messem falcem mittat.

47 Jus defendendi prædicatores Evangelii.

Denique circa tertiam partem de jure defendendi ministros, et prædicatores Evangelii potest esse difficultas. Primo, quia quilibet, præsertim si sit supremus princeps, habet jus defendendi innocentes, et eos, qui per vim ab aliis injuste impediuntur, ut jure suo libere utantur, cum defensio innocentis patientis injuriam sit de jure ipso na-

Digitized by Google

turæ permissa. Diximus autem ministros Ecclesiæ legitime missos a pastoribus habere jus prædicandi iis, ad quos mittuntur, et esse legatos Christi in ordine ad annuntiandum Evangelium : si ergo ii per injuriam a principe infideli impediantur, ne fungantur suo munere, poterit quilibet alius princeps fidelis arma contra impedientem movere, ut ab injuria desistat, et per consequens hoc jus defendendi fidei prædicatores non spectabit ad summum solum Pontificem.

48 Hoc argumentum probat, aliquid concedendum esse hac in parte principibus. Namsicut homo, etiam privatus, potest seipsum, et alium etiam innocentem tueri et defendere ab eo, qui actu injuriam ei infert, quando non est recursus ad magistrum, qui publica auctoritate id faciat : non tamen quando est talis recursus, sicut nec potest injuriam jam illatam aliquis propria auctoritate vindicare, aut delinquentem punire, sed solum petere a judice pœnam delictorum commissorum : ita dum in actu prædicationis ministri legitimi injuste cohibentur et vexantur, potest princeps laicus eos defendere ab injuria actuali, et prohibentem, aut vexantem cohibere, quantum sat est ut desistat, si non sit recursus ad legitimum judicem communem, qui est summus Pontifex : non tamen potest vindictam sumere de injuria jam illata : hoc enim spectat ad judicem communem, qui est Pontifex et potest auctoritate publica ejusmodi injurias suorum ministrorum punire ; quod duplex defensionis genus distinxit bene Hurtado disp. LXXV, § 11.

49 Principes sæculares an habeant jus cogendi infideles ad prædicationem non impediendam, et puniendi resistentes?

Porro principes sæculares non habere jus hoc cogendi infideles ad prædicationem non impediendam, et puniendi resistentes, sed hoc jus esse penes Ecclesiam, probatur, quia jus hoc contra personas infidelium non competit Ecclesiæ directe et immediate, sed indirecte et consequenter ad jus et potestatem spiritualem, quam habet directe et immediate circa spiritualia, et circa prædicationem et propagationem fidei sibi commissam, ex qua potestate spirituali oritur consequenter, ut possit etiam contra personas infidelium procedere, quantum satis, et necesse est, ad spiritualia exercenda. Cum ergo princeps sæcularis non habeat potestatem directam circa spiritualia, non est unde possit indirecte contra infidelium personas procedere. Hac tamen potestate utitur summus Pontifex, quando princibus fidelibus hanc curam demandat, et quasi delegat, ut in provinciis infidelium prædicatores fidei protegant, et infideles resistentes coerceant, quo casu advertunt bene Bannes, Aragon. Valentia et Turrianus apud Hurtadum ubi supra § 3, Pontificem non dare directe principi fideli regna, et provincias infidelium, sed munus et jus obsistendi, et coercendi armis infideles illius, vel illius provinciæ, si injuste fidei prædicationem impediant. Quo pacto divisit Alexander VI inter reges Castellæ, et Lusitaniæ provincias utriusque Indiæ, nimirum dividendo inter illos curam et jus tuendi prædicatores fidei et coercendi injuste resistentes, ut id præstet unusquisque in provinciis et regionibus sibi assignatis ; ut notarunt etiam Major et Victoria quos affert, et sequitur Suarez dicta sect. I n. 7 qui etiam ibi bene explicat, quomodo potestas hæc defendendi bello etiam et armis prædicatores fidei, resideat penes solum summum Pontificem, et non penes inferiores episcopos et prælatos ; quia scilicet jus bellum indicendi, maxime in vindictam et punitionem, non est penes magistratus inferiores, sed penes potestatem principis supremi : quare in Ecclesiastica republica non debuit hæc potestas esse penes quemlibet episcopum, aut prælatum, qui non est supremus, sed subordinatus ; sed debuit esse in supremo principe, ad quem spectat cura universalis,, sine cujus nutu et directione, si res tanti ponderis agerentur, orirentur plura incommoda, et divisiones inter principes fideles : quorum singuli proprii episcopi auctoritate bella contra infideles principes susciperent.

50 An Ecclesia vel Pontifex ad defendendos suos prædicatores possit armare exercitus ex ipsis personis Ecclesiasticis, an vero committere solum eam tutelam Principibus sæcularibus?

Secunda difficultas circa hoc ipsum esse potest, an Ecclesia, vel Pontifex ad defendendos suos prædicatores, possit armare exercitus ex ipsis personis ecclesiasticis, an vero committere solum eam tutelam, et defensionem principibus sæcularibus et laicis. Suarez dicta sect. I, nu. 7 dicit, hanc potestatem non ita convenire Pontifici, ut per se, vel per ecclesiasticas personas illam exequi debeat : quia non est sacerdotis, neque ecclesiastici status arma corporalia sumere, ut constat ex Ambrosio relato in cap. *convenior* XXIII, qu. VIII et aliis relatis a Gratiano eadem quæstione. Potest tamen summus Pontifex committere hanc defensionem, seu executionem principibus temporalibus : et ita de facto facit, dum inter diversos princi-

pes distribuit hanc curam providendi prædicatores fidei variis infidelium provinciis, et eosdem prædicatores postea ab injuriis, et violentia defendendi. Huic doctrinæ consentit Hurtadus disp. LXXV, § 8. Addit tamen, posse Papam, quia est simul rex temporalis, bellum infidelibus inferre, quando scilicet alii principes Christiani ex ejus commissione possent: quare posset tunc exercitum colligere, illumque jure suo mittere. Prudenter vero indicat hoc non ita universaliter procedere, ut non possit aliquando contrarium expedire, quando scilicet alias damnum Ecclesiæ timeretur. Quæ exceptio merito, ut dixi, subintelligenda est : nam indecentia hujus defensionis per ipsas personas ecclesiasticas executioni mandandæ, quæ eam illicitam reddit, oritur ex scandalo, et ex præjudicio ipsius fidei, quæ minus grata, et credibilis redderetur infidelibus, si videant prædicatores, qui mansuetudinem, et patientiam evangelicam prædicant contrarium factis ostendere, vindicando proprias injurias per seipsos, et fidem armis ac potentia, potius quam rationibus inducere velle. Possunt tamen aliquando hæc et similia inconvenientia compensari pluribus et majoribus ejusdem fidei commodis : nam sicut potest aliquando prædicator carcerem et vincula fugere, ubi ad mortem tenebatur, et hoc propter majus bonum ejusdem fidei, licet aliquando magis expediat non fugere, sed mortem patienter expectare, ad eamdem fidem magis confirmandam: sic licet regulariter ministri evangelici non debeant se per vim defendere, adversarios offendendo et occidendo : aliquando tamen id expedire posset, ad majus fidei bonum. Quid enim si regulus obvius impediret conversionem regni, vel imperii latissimi, incarcerando et vexando prædicatores ad hunc finem missos? nonne possent non solum fugere, sed, et custodes per vim opprimere, ut sese liberarent, et opus inceptum persequerentur, accedente saltem Pontificis permissione ? Doctrina ergo illa intelligitur per se loquendo, et regulariter, excepto casu, quo contrarium magis expediens judicaretur ad ejusdem fidei dilatationem, et augmentum promovendum.

51 Tertia difficultas est, an ad hunc ipsum finem tuendi, et defendendi prædicatores fidei, possint hi mitti cum militibus armatis, qui eos defendant, et ad eorum securitatem. Affirmant Major in II, dist. XLIV, qu. II, et novissime Joannes Solorzano apud Dianam VI parte tract. IV *de Bello*, resolut. 15, qui etiam eidem sententiæ contra Hurtadum ab eo adductum adhæret, et dicit, se illam cum Suario tenere disp. XVIII *de Charitate* sect. I, n. 8, cum quo docet posse hodie principes Christianos ad convertendos Barbaros mittere prædicatores cum sufficienti exercitu, non ut bellum inferant, sed ut prædicatores securi incedant, turresque et arces munitas in terminis provinciarum infidelium construere, ut facilior et securior aditus, et exitus fidelibus pateat : dummodo tamen prius tales infideles, blande, et pacifice de audienda, et recipienda prædicatione moneantur. Hæc P. Diana ibi, qui in primis per errorem citavit Suarium disp. XVIII *de Charitate*, cum non habeat tot disputationes *de Charitate*; sed id tractat disp. XVIII *de Fide*. Deinde immerito illum adduxit tanquam contrarium aliquid docentem sententiæ Hurtadi, quam retulerat. Nam Hurtadus disp. LXXV, § 15, eamdem omnino sententiam cum Suario docet, professus se Suarii assertioni subscribere, contra sententiam Majoris supra relatam, quam quidem Suarez retulerat illo n. 8, sed n. 9, eam impugnat, et n. 10, concludit, tunc locum esse coactioni; et mitti posse prædicatores cum exercitu sufficienti propter rationes illas; quando principes infideles resistunt, et ingressum concedere nolunt, quod etiam totum concedit Hurtadus, cujus sententia non est contraria, sed omnino eadem cum sententia Suarii. Quibus consentit Castr. Palao tom. I, tr. IV, d. II, punct. V, n. 9.

An ad hunc finem defendendi prædicatores fidei, possint hi mitti cum militibus armatis, qui eos defendant?

Ego ab hac communi sententia recedendum non puto; nec per se loquendo, et regulariter mittendos fidei prædicatores cum exercitu, et militum copiis. Hoc enim probat Christi exemplum, qui misit Apostolos suos, *sicut agnos in medio luporum*, *Matthæi* X, 16 *sine baculo, et pera*, inermes, et mansuetos, et annuntiantes pacem; quod non solum de prima illa missione, sed de omnibus subsequentibus debere intelligi, probat Maldonatus in illud X *Matth.* ex Ambrosio, Hieronymo, Augustino, et aliis. Hoc probat Chrysostomus tom. II, hom. XXIV *in Matthæum* dicens: « Mea est causa : Deus humano auxilio non indiget, ideo vos tantummodo mihi personam præstate, et ego vobis sensum, » etc. et infra : « Nemo speret in patronis, nemo in amicis, aut parentibus. » Hoc probat antiquus Ecclesiæ usus, etiam post- 52

Matth. X, 16

Digitized by Google

quam ab imperatoribus Christianis auxilium sperare poterat : ut constat de Gregorio Magno, quando prædicatores in Angliam misit. Hoc denique comprobat ratio ipsa, et fidei auctoritas, cui non parum derogaretur, si armis et potentia astruenda esset, ita ut ejus acceptatio timori potius humano, quam veritatis divinæ ponderi tribui posset, testante Paulo I *ad Corinth.* X, 4. *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo.*

53 Dixi tamen, *per se loquendo*, ita faciendum : nam per accidens aliquando licebit milites cum prædicatoribus mittere. Peti enim potest prius ab infidelibus, ut prædicti auctores fatentur, aditus pacificus, et securitas pro prædicatoribus mittendis, ut eos audire possint, et fidem, si placuerit, recipere. Quod si hanc securitatem princeps dare noluerit, jam cogi potest armis, ut securitatem petitam præstet, et ad hunc finem prædicatores possunt militibus associari. Prius tamen pacate, et sine armis securitas petenda est; postea, si negetur, armis usurpari potest. Unde si experientia docuit fidem securitatis datæ non observari, possunt jam milites mitti ad vindictam violatæ fidei, et ad securitatem extorquendam. Addo, posse etiam aliquando quasi per accidens, et concomitanter ire milites cum prædicatoribus. Potest enim princeps Christianus legationem civilem ad principem infidelem mittere, ut pacem, commercium, et amicitiam ab eo petat, legatosque suos solito comitatu adornare, et comites etiam adhibere fidei prædicatores. Si ergo princeps infidelis neget injuste, id quod de jure gentium omnibus debetur, nempe transitum necessarium et pacificum, portum etiam in casu necessario, et alia, quæ de jure gentium debentur, et sine causa justi metus, aut periculi; jam merito in eum armatur princeps Christianus, et milites mittit, non ad tutelam prædicatorum, licet hi etiam ibi sint, sed ad extorquenda, quæ sibi de jure gentium debentur, et injuste negantur. Semper ergo fides sine armorum strepitu, et omnino pacifice offerenda est : si tamen legatio hæc regis pacifici Dei, et Ecclesiæ injuste læditur, potest injuria vindicari, et armis extorqueri id, quod omnibus principum legatis de jure debetur.

54 Hinc tamen oritur quarta difficultas, an si prædicatio fidei pacifice offeratur, et infideles nolint fidem audire, possint vi, et armis cogi ad eam audiendam. Prima sententia affirmat, pro qua affertur Major in II, dist. XLIV, qu. II, ubi videtur eam significare. Secunda sententia id universaliter negat, quam tenet Valentia in præsenti disp. I, qu. X, punct. 6, et indicat Salmeron tom. XII, tract. XXXVIII. Denique tertia sententia media, et vera id affirmat in ordine ad infideles subditos principibus Christianis, negat vero in ordine ad infideles non subditos, quam cum aliis quos afferunt, docent Suarez disp. XVIII, sect. II, n. 3 et 6, Hurtado disp. LXXV, sect. III, et alii passim.

An si prædicatio fidei pacifice offeratur infideles nolint fidem audire possint vi et armis cogi ad eam audiendam

Prima pars, nempe quod princeps Christianus possit cogere subditos infideles ad audiendam fidem, negatur non solum ab auctoribus secundæ sententiæ, sed etiam a Coninch in præsenti disp. XVIII, dub. XIV, n. 240, sed eam concedunt alii : et probatur primo ex usu pontificum Romanorum, qui pœnis et mulctis cogunt Judæos subditos ad audiendam singulis hebdomadis concionem de rebus nostræ fidei, ut constat ex bulla Gregorii XIII, quæ incipit, *Sancta mater Ecclesia*, cujus observantiam exactam hodie Romæ videmus. Quamvis autem adversarii respondeant, illam non esse coactionem directam, et indirectam, quatenus princeps imponit Judæis subditis tributum aliquod, quod aliunde licite imponere poterat, a quo tamen tributo, et onere eximit eos, qui conveniunt ad audiendam concionem : sed eam solutionem rejicit Suarez n. 3, quia Judæis alia tributa imponuntur, nec illud imponitur sub nomine tributi, sed ut pœna inobedientiæ. Et quidem legenti verba prædictæ bullæ constabit manifeste, illam esse proprie pœnam : nam sub nomine pœnæ, et punitionis imponitur, et in genere statuitur, eos eis, et aliis pœnis cogendos esse; unde si quis inculpabiliter absit propter morbum, vel quid simile non patitur eam pœnam, quia ubi non est culpa, non debetur pœna : quod tamen ad vitandam solutionem tributi justi non sufficeret, cum hoc etiam sine culpa debeatur. Obiter adverto, immerito, adduci apud Hurtadum hic disp. LXXV, § 52, et alios bullam etiam Nicolai III, imponentis ejusmodi pœnam : nam Nicolaus III, neque imposuit pœnam, nec coegit Judæos ad audiendam fidem, sed præcepit, et commisit Patribus ordinis Prædicatorum, ut Judæorum conversionem procurarent, et eis prædicarent, ut constat ex ejus bulla, quæ habetur in *Bullario communi*, tom. I.

Ratione deinde a priori hæc pars probari

Digitized by Google

55 solet, quia hoc præceptum non excedit potestatem laici principatus, si quidem nihil supernaturale subditis præcipit princeps; sed omnino naturale et honestum, ac per se utile ad fidem laici principatus, quia de Deo etiam, ut auctore naturæ, multum ab infidelibus erratur, de vitiis etiam et virtutibus naturalibus plura ignorantur; item fides Christiana est valde utilis etiam ad laicam politiam, cum adeo severe prohibeat scelera contra legem naturæ : ita arguit Hurtado ubi supra § 54, et concludit, posse principem laicum moderata mulcta, subditos infideles cogere ad audienda mysteria supernaturalia, majori vero severitate ad audiendam legem naturalem.

56 Hoc ipsum simili fere argumento aliis verbis probat Suarez dict. sect. II, n. 4, quia actio illa audiendi prædicationem, non est per se, et intrinsece supernaturalis, et secundum præsentes circumstantias possunt subditi convinci, quod sit honesta, et ad eorum commodum ordinata : imo etiam referri potest ad utilitatem reipublicæ, quam princeps temporalis procurare potest, et debet, nimirum ad majorem pacem, et concordiam omnium subditorum, vel ut subditi liberentur ab erroribus, de quibus convinci possunt, quod sint contra rationem naturalem, vel etiam contra alia, quæ ipsi admittunt, et credunt, ut contingit in Judæis.

57 Hæc ratio quibuscumque verbis explicetur, adhuc manet difficilis : quia in primis, licet obligatio audiendi fidem convinci possit ratione naturali, quod sit hic et nunc debita, idem dici posset de ipsa obligatione credendi : sicut enim evidens est obligatio audiendi fidem, ita ea audita et sufficienter proposita, evidens est obligatio credendi, et ideo præcedere debet judicium evidens de credibilitate, seu de obligatione credendi : et tamen non possunt infideles cogi ab Ecclesia, nedum a principe sæculari ad credendum. Item, si bonum concordiæ, et pacis inter subditos, dat jus præcipiendi auditionem fidei, daret etiam jus præcipiendi fidem ipsam : utilior enim est ad pacem et concordiam unitas fidei, quam auditio sola fidei : imo hæc non aliter est utilis ad illum finem nisi quatenus est utilis ad fidem, quæ est vinculum pacis et concordiæ inter subditos. Si ergo motivum illud concordiæ politicæ non dat jus præcipiendi subditis fidem, quomodo dabit jus præcipiendi auditum fidei ? Unde argui potest a priori quia omne præceptum, aut lex ut justa sit, debet esse de objecto bono et honesto, cujus honestas intendatur a superiore præcipiente : honestas autem, quæ est in auditione fidei non videtur esse diversa ab honestate, quæ est in ipsa fide : ideo enim diximus supra disp. XVIII, sect. I, non esse malitiam specie diversam in omissione auditionis debitæ fidei, a malitia omissionis fidei : quia Deus non præcipit fidei auditionem, nisi propter honestatem ipsius fidei : si ergo honestas ipsa fidei non est talis, quam possit princeps laicus intendere præcipiendo fidem, consequens est, ut nec possit præcipere auditionem fidei, quod præceptum deberet intendere eamdem honestatem fidei. Denique quod additur de erroribus contra legem naturæ, ad quos vitandos potest princeps temporalis præcipere auditionem fidei; non est ratio universalis : nam tunc posset etiam princeps cogere, non solum ad audiendum, sed etiam ad deponendos illos errores, ut infra videbimus. Nunc autem agimus de coactione ad audiendam eam doctrinam, ad quam credendam et suscipiendam, non possit idem princeps cogere subditos infideles. Et quidem potest fingi, quod subditi nullum errorem sequerentur contra lumen naturæ, nollent tamen credere Evangelio. De quibus subditis quæritur jam, quomodo princeps possit eos cogere ad audiendum Evangelium, quos tamen non posset cogere, ad illud credendum postquam sufficienter propositum est, cum evidentia credibilitatis.

Aliter possumus explicare, et fortasse in 58
idem recidet, cur hoc præceptum audiendi fidem non excedat potestatem humanam principis temporalis : quia nimirum sicut princeps recipere potest, et audire legatos undecumque missos, licet non teneatur eorum postulatis annuere, ita potest præcipere subditis, ut eos audiant et recipiant, præsertim si legatio sit de rebus ad subditorum bonum et utilitatem pertinentibus. Et sicut filius non potest a patre cogi ad ducendam uxorem, et tamen tenetur ejus consilium audire, ut cum aliis probat Thomas Sanchez lib. IV *de Matrim.* disp. XXIII, ita princeps, licet non possit cogere subditum ad amplectendam fidem, potest illum cogere, ad audiendos legatos Dei, et Ecclesiæ, qui sunt prædicatores a Christo, et ab Ecclesia missi ad hunc effectum : turpe enim esset in ipsa republica civili, ut legati venerandæ communitatis, qualis est Ecclesia, imo et legati

ipsius summi Dei, qui parati sunt ad probandam suam legationem, adhuc a civibus cum contemptu rejiciantur, et ne ad audientiam saltem admittantur. Hanc itaque reipublicæ indecentiam princeps impedire et prohibere potest cogendo subditos ad non negandam audientiam ejusmodi legatis: sed potius honorifice eos excipiendo, sicut et ab ipso principe honorifice excipiuntur et audiuntur. Ratio autem esse videtur, quia sicut filius non subordinatur patri omnino in ordine ad electionem uxoris, quia hic status debet esse omnino liber, subordinatur tamen in ordine ad educationem, et ad hoc ut possit saltem bene eligere uxorem, ad quem finem oportet paternum consilium audire : ita infideles subditi non subordinantur principi temporali in ordine ad finem supernaturalem, sed solum in ordine ad politiam humanam, et naturalem, et ad bonum reipublicæ statum, ad quem sufficit honestas morum secundum regulas naturæ : ad hunc tamen ipsum statum naturalem, et ad ejus honestatem spectat, quod subditi possint si velint credere, et amplecti fidem in ordine ad finem supernaturalem. Nam, ut alias dixit Augustinus, licet fides ipsa sit gratia Dei, et pertineat ad ordinem supernaturalem; posse tamen credere pertinet ad naturam intellectualem, hoc est, capacitas ex parte naturæ, seu non habere incapacitatem ad fidem, quare non excedit ordinem naturæ, et regiminis naturalis, auferre hæc impedimenta in quibus unum est, et potissimum, non habere notitiam fidei ob defectum prædicationis: *quomodo enim credent sine prædicante?* Rom. x, 14. Non est enim novum, quod potestas superioris non extendatur ad præcipiendum aliquod opus, et tamen extendatur ad præcipiendam notitiam illius : sic Ecclesia non præcipit universaliter consilia evangelica omnibus, v. g. statum religiosum, et tamen præcipiet aliquando notitiam consiliorum, ut possint fideles ea agnoscere et amplecti, si velint. Non præcipit usum Indulgentiarum, et tamen præcipit notitiam talis usus, et aliquando obligat, ut fideles intersint earum publicationi, ut fieri solet in publicatione bullæ Cruciatæ. Sic ergo, licet princeps temporalis non possit subditos infideles obligare ad fidem amplectendam poterit obligare ad audiendam, ut non sint incapaces eam recipiendi, si velint: hoc enim ad ipsum statum naturalem, et bonum reipublicæ videtur pertinere; ut subditi habeant notitiam necessariam ad deliberandum et eligendum, etiam in iis, in quibus non possunt a suo principe obligari ad electionem determinatam.

Dices, princeps temporalis non potest præcipere auditionem fidei, nisi ex fine honesto, quem debet habere quodlibet præceptum, et lex humana, ut diximus. Hic autem finis honestus, non potest esse ipsa honestas fidei, alioquin posset princeps ad fidei honestatem obligare, sed neque esse potest alia honestas diversa ab honestate fidei : Nam Deus præcipiens auditionem fidei, non intendit aliam honestatem, nisi honestatem fidei et ideo diximus, præceptum illud non differre specie a præcepto fidei : et ratio videtur esse, quia medium non est amabile, nisi propter bonitatem finis: auditio autem fidei non est amabilis, nisi ut medium conducens ad ipsam fidem; ergo non potest esse præceptum humanum de audienda fide, si non potest esse de ipsa fide amplectenda.

Respondetur concessa majori, negando minorem. Potest enim princeps temporalis habere pro fine ejus præcepti aliquam honestatem condistinctam ab honestate fidei, nempe, quod legati audiantur, quod subditi habere possint notitiam ad electionem religionis, etc., quæ omnia sunt bona honeste amabilia antecedenter ad ipsam fidem, et præscindendo ab obligatione fidei. Differunt autem præceptum principis humani, et præceptum divinum de audienda fide; quod præceptum divinum obligat ad fidem audiendam, solum quatenus obligat ad fidem amplectendam, atque adeo non intendit, nisi solam honestatem fidei; ad reliqua vero omnia tendit materialiter, et ut media solum ad fidem præceptam : unde cessante necessitate illius medii, v. g. si per internam revelationem, aut per libros aliquis compararet notitiam fidei sufficientem, non obligaretur præcepto divino audiendi prædicatores fidei, quia hoc præceptum solum obligat directe ad fidem, ad reliqua vero solum consequenter, et ut media quando necessaria sunt ad fidem. At vero præceptum illud humanum obligaret directe ad audiendum prædicatorem, propter honestatem peculiarem, quæ est in ea auditione, adeo ut licet hic et nunc, non esset medium necessarium ad fidem, posset præceptum humanum ad prædicationem audiendam obligare : sicut

Digitized by Google

de facto præceptum naturale et divinum obligat ad jejunia, et alias corporis mortificationes solum, quatenus sunt media necessaria ad castitatis præceptum, et alia similia observanda: Ecclesia tamen licet illum etiam finem intendat, obligat adhuc ad jejunium, licet hic et nunc non sit necessarium ad carnis tentationes vincendas; quia nimirum intendit etiam honestatem temperantiæ; quæ reperitur in ipso jejunio, et quæ honestas licet de se non sit sub obligatione legis divinæ, aut naturalis, est tamen materia talis, quæ possit intendi, et præcipi lege humana positiva. Sic præceptum illud humanum audiendi prædicatores fidei, posset intendere honestatem propriam, quæ reperitur in illa auditione, quæ honestas, licet secundum se, et præscindendo ab honestate fidei, ad quam sit medium necessarium, non sit sub præcepto divino, aut naturali; est tamen talis, ut possit præcipi, et intendi lege humana positiva, etiam sistendo in ipsa: et ideo omissio illius esset quidem contra præceptum divinum fidei, quando auditio esset medium necessarium ad fidem: esset tamen etiam peccatum habens specialem malitiam contra præceptum illud humanum, quam malitiam haberet et etiam, quando non esset medium necessarium ad fidem.

60 Objectio I. Objiciunt primo, quia hæc potestas non est concessa a Christo Ecclesiæ, aut principibus; cum de ea concessione non constet, sed solum de potestate, vel jure prædicandi, quod stare potest sine potestate cogendi ad audiendum, sed ad summum erit potestas contra impedientes prædicationem. Respondetur hanc potestatem oriri ex ipsa natura principatus, qua princeps potest cogere subditos ad actiones bonas politicas, et decentes rempublicam bene morigeratam; inter quas computari potest, ut vidimus, quod legatos de rebus magni ponderis locuturos non abjiciant, sed recipiant et audiant.

61 Objectio II. Secundo objiciunt exemplum Christi, qui discipulos suos volentes Samaritanos signis et suppliciis cogere, ut Christum non abjicerent, sed audirent, reprehendit, et dixit, *nescitis cujus spiritus sitis,* etc. *Lucæ* IX, 55, et iterum *Matth.* X, 14, dixit Apostolis: *Si non receperint vos, neque audierint sermones vestros, excutite pulverem,* etc., volens nimirum, ut pacifice discederent, nec cogerent nolentes ad audiendum. Respondetur hæc nimium probare, nempe contra ipsos adversarios, qui licet non concedant posse subditos cogi ad audiendum; concedunt tamen posse cogi ad permittendos prædicatores in republica, et ad eos non ejiciendos, nec impediendos: Et tamen Samaritani illi non solum noluerunt audire, sed neque in civitatem suam recipere Christum, et ejus discipulos, sed omnino prohibuerunt, et turpiter ejecerunt. Respondetur ergo in primis, Apostolos non accepisse a Christo principatum temporalem, ex quo oritur potestas cogendi subditos ad audiendam fidem. Deinde noluisse Christum introduci evangelium armis et potentia, sed pacifice et cum mansuetudine, ac humilitate Christiana. Quare licet Ecclesia habeat potestatem puniendi rebelles, qui prædicationem impediunt, et vi eos cogendi, ut desistant, ut supra vidimus; id tamen fieri debet, non per ipsos ministros Evangelii, sed per principes sæculares ex commissione Ecclesiæ: nec tunc erat opportunitas id faciendi, nec in illis circumstantiis expediebat ita facere.

Tertio objiciunt, quia fides debet esse voluntaria, et non coacta, ergo et auditio fidei: nam eadem est ratio de mediis et de fine. Respondeo negando consequentiam: nam ex coactione ad audiendum non sequitur quod fides postea sit coacta, cum maneat postea in audientis potestate libera credere, vel dissentiri: sicut etiam matrimonium debet esse liberum, et ideo non potest pater filium cogere ad ducendam hanc uxorem, potest tamen eum cogere, ad audiendum consilium et congruentias, quibus auditis, liber omnino maneat ad electionem conjugis. Non est ergo eadem ratio de fine, et de medio in casu nostro: præsertim cum auditio illa non præcipiatur a principe sæculari propter honestatem solam fidei: nec præcise ut medium, sed propter honestatem propriam: quam in se habet, ut visum est. 62 Objectio III.

Quarto objiciunt, quia si hæc coactio non procedit ex potestate spirituali, ut conceditur, debet provenire ex potestate mere temporali: hæc autem sistit in actibus temporalibus, nec extenditur ad spiritualia, ad quæ pertinent, et fides et auditio fidei. Respondeo, posse esse æquivocationem in voce actuum *temporalium,* et *spiritualium.* Nam si sensus sit, legem civilem principis temporalis solum ordinari ad bona corporalia, falsissimum est: pertinet enim ad legem civilem facere bonos cives, ac proinde bonos viros, unde versari potest in materia omnium virtutum moralium, quatenus hæ utiles esse 63 Objectio IV.

Digitized by Google

possunt ad statum tranquillum, et pacem reipublicæ, ut probat et explicat late Suarez lib. V *de Legibus*, cap. XII, imo, et punire potest peccata etiam contra Deum, quatenus naturali ratione cognosci potest, et quatenus ea bonum, et tranquillum reipublicæ statum impedire possunt. Non ergo excedit potestatem principis temporalis præceptum audiendi prædicatorem, cum ad bonos etiam reipublicæ mores spectare possit legatos de rebus magni ponderis dicturos audire, et notitiam habere præcipuarum religionum, et quæ sint cujuslibet religionis fundamenta, quando jam antea non certo constat de earum falsitate. Addo in ordine ad praxim rem hanc nullam habere difficultatem, cum nulli hodie reperiantur infideles, qui non errent simul circa plurima, quæ spectant ad legem naturalem, atque adeo possunt ad hos errores corrigendos cogi a principe, ut audiant prædicatores Ecclesiæ, a quibus circa hujusmodi errores corrigi, et instrui possint.

64 Objectio v. Quinto argui potest, quia si princeps Christianus sæcularis posset hoc præcipere suis subditis; posset etiam idem princeps ethnicus, vel paganus, cum non sit major ejus potestas temporalis, quam principis Christiani: consequens autem reputat magnum absurdum Coninch ubi supra n. 236. Ego tamen loquendo de possibili, non invenio ullum absurdum: nam in primis si princeps ipse exemplo suo præcedat, et velit prædicatorem fidei audire, quis dubitat, quod possit suis aulicis, et aliis civibus præcipere, ut ejus exemplo ipsi etiam prædicatorem audiant? Deinde sicut princeps infidelis potest lege prohibere subditis adulterium, quamvis adulter ipse sit, cur non posset præcipere auditum fidei, licet ipse culpabiliter fidem non audiret? Itaque in hac illatione nullum apparet absurdum, licet de facto raro, vel numquam id contingat.

65 Ecclesia, aut Principes Christiani non possunt cogere infideles non subditos sibi in temporalibus ad audiendam fidem. Restat jam probanda secunda pars assertionis, nempe non posse Ecclesiam, aut principes etiam Christianos cogere infideles non subditos sibi in temporalibus, ad audiendam fidem: quæ pars communior est, quam præcedens, et probatur facile, quia hæc coactio deberet procedere ex potestate vel spirituali, vel temporali: neutra autem datur in casu nostro. Non spiritualis, quia hanc non legitur dedisse Christus suæ Ecclesiæ, cui potestas nulla est, aut jurisdictio in eos, qui foris sunt, sed solum jus naturale ad tuendos suos prædicatores, et se ipsam contra injurias ab infidelibus illatas, vel ab iis, qui prædicationem injuste impediunt. Sed neque in casu nostro datur potestas temporalis ad illam coactionem; cum ii infideles supponantur non esse subditi huic principi, qui eos cogere vult ad fidem audiendam.

66 Objectio vi. Objicitur, quia Christus dedit Ecclesiæ jus, et potestatem prædicandi omnibus fidem, ergo et cogendi ad audiendam illam: prædicatio enim sine auditoribus fieri non potest, et concesso uno correlativo conceditur alterum, et concessa jurisdictione, concessa intelliguntur omnia sine quibus jurisdictio exerceri non potest. Confirmatur, quia ex potestate data Apostolis a Christo remittendi peccata, verbis illis, *quorum remiseritis peccata*, etc. colligitur obligatio confitendi illa: non enim possunt remitti nisi audiantur: ergo ex potestate data ad prædicandum, colligi potest obligatio audiendi, et potestas ad cogendos auditores, sine quo auditu inutilis est potestas prædicandi. Respondetur, ex præcisa potestate prædicandi non argui potestatem cogendi alios ad audiendum. Nam episcopus dans alicui facultatem concionandi, non cogit alios ad audiendum, nec concionatori dat potestatem, ut eos cogat: imo licet non concedat solum, sed præcipiat prædicationem, non ideo dat potestatem cogendi, sed in utroque casu, dat jus cogendi alios, ne ejus prædicationem impediant. Ex eo ergo quod Christus dederit ministris Ecclesiæ potestatem prædicandi, et hoc eis præceperit, non arguitur potestas ut cogant auditores ad audiendum, sed satisfaciunt suo muneri prædicando, vel offerendo se ad prædicandum, si alii audire voluerint. Joan. XX, 23.

Ad confirmationem item, omissis aliis solutionibus respondeo, necessitatem et obligationem confessionis non colligi præcise ex potestate data Apostolis remittendi peccata, sed ex potestate talibus verbis data, nempe cum potestate retinendi, cum dictum fuerit; *et quorum retinueritis, retenta sunt*. Ex qua potestate *retinendi*; seu, ut alibi explicata fuit, *alligandi*, colligi debuisse obligationem confessionis, et recurrendi ad sacerdotes, ut ad judices necessarios, et non solum arbitrarios, ostendi disp. XV *de Pœnitent*. sect. I. Non est hoc fundamentum in casu nostro ad dicendum, quod Ecclesia acceperit potestatem obligandi infideles ad audiendam fidei prædicationem. 67

Digitized by Google

68 Urgeri tamen potest, quia ad necessitatem confessionis declarandam oportuit quidem eam retinendi potestatem a Christo explicari; nam institutio confessionis secundum se non supponebat, nec afferebat secum eam obligationem. At vero in casu nostro non oportuit eam potestatem obligandi explicare; sed solum dare munus prædicandi : quo munere Apostolis imposito, statim ex natura rei sequitur in aliis obligatio eos audiendi : unusquisque enim præcepto divino, et naturali tenetur inquirere, et audire veram doctrinam pertinentem ad religionem, et necessariam ad salutem: ergo eo ipso, quod data fuit potestas prædicandi, imposita fuit aliis obligatio audiendi. Respondeo, hanc obligationem a nobis non negari : certum enim est infideles teneri præcepto divino ad audiendos prædicatores, nisi aliunde ex libris, vel aliter notitiam ejusdem fidei sufficientem comparaverint. Negamus tamen datam fuisse Ecclesiæ potestatem cogendi, et obligandi infideles ad audiendum : multa enim sunt, ad quæ infideles præcepto naturali, aut divino tenentur, ad quæ tamen Ecclesia non potest eos obligare, et in hac ipsa materia, tenentur infideles fidem sibi ab Ecclesia sufficienter propositam amplecti, et credere; et tamen Ecclesia non potest ad hoc ipsum obligare, vel cogere: similiter ergo nec potest obligare eos ad audiendum, quia hæc potestas nusquam legitur, vel invenitur Ecclesiæ a Christo relicta.

69 Dicet aliquis, hanc etiam potestatem includi in munere lagati; nam licet princeps humanus non possit obligare principem æqualem, ut audiat legatum, quem ad ipsum mittit; princeps tamen superior, mittens legatum ad principem inferiorem, et subditum, potest eum obligare ad recipiendum, et audiendum etiam legatum. Cum ergo Christus mittens Apostolos, et eorum successores ad prædicandum, sit princeps omnium supremus, et mittat eos, ut suos legatos ad annuntiandam fidem; eo ipso intelliguntur mitti cum auctoritate, et potestate cogendi homines omnes ad quos destinantur, ad audiendam fidem. Respondeo, legatum dupliciter posse a principe supremo mitti. Primo cum potestate, et jurisdictione in eos, ad quos mittitur; quomodo Pontifex mittit frequenter nuntios, seu legatos apostolicos, cum potestate et jurisdictione, quam exerceant in provincia ad quam mittuntur. Secundo potest princeps etiam supremus mittere simplicem nuntium, sine ulla potestate, aut jurisdictione, sed solum, ut aliquid denuntiet, vel intimet alicui, vel aliquibus. Quem quidem nuntium si subditi audire nolint, delinquunt certe contra principem a quo missus fuit, et merito possunt ab eo puniri : non tamen possunt puniri ab eodem nuntio, sicut nec possunt ab eo vi, et pœnis compelli, ut audiant; quis enim dicat, famulum etiam inferioris notæ, quem rex, vel summus Pontifex ad aliquem subditum mittit, ut certiorem eum reddat de re aliqua, eo ipso potestatem habere, ut illum audire renuentem in vincula conjiciat, et propria auctoritate, ferro etiam, et pœnis ad audiendum compellat? Hæc certe potestas in quolibet simplici nuntio non agnoscitur, nisi a principe mittente exprimatur. Cum ergo Christus Apostolos mittens, et eorum successores ad evangelium annuntiandum non expresserit hanc potestatem, non est, unde colligamus eos illam habere, sed potius esse nuntios destinatos ad annuntiandam pacem, et evangelicam doctrinam : nec Apostoli ipsi in se potestatem aliam agnoverunt, ut audire nolentes cogerent ad audiendum.

[Le]gatus po[te]st dupliciter a [p]rincipe [s]upremo mitti.

§ II.

An cogi possint infideles ad amplectendam fidem sibi sufficienter propositam.

Non loquimur de doctrina fidei, quæ ratione etiam naturali haberi potest, et quæ dictat servanda præcepta naturalia : de hoc enim dicemus § 3, sed nunc loquimur de doctrina fidei, quæ solum per divinam revelationem habetur. Prima ergo sententia universaliter affirmat, posse omnes infideles pœnis compelli, ad amplectendam fidem sufficienter propositam; pro qua afferuntur Major in II, dist. IV, et quidam Genesius Sepulvenda, qui hoc probare conatus est sub Carolo V Imperatore, cum de Judæis ageretur. Secunda sententia id concedit de infidelibus, qui subditi sunt in temporalibus principi eos ad fidem cogenti : quod tamen intelligere videntur loquendo de jure divino, vel naturali, et secluso jure humano positivo, quo hæc coactio prohibetur. Hanc docet Scotus in IV, dist. IV, qu. VII in fine, et aliqui ex ejus schola, et probabilem existimat Lorca in præsenti disp. XXXVI n. 7, 70

Prima sententia.

Digitized by Google

quamvis ipse communem, et contrariam sententiam sequatur. Alii denique hoc limitant ad coactionem indirectam, negant vero de directa, ut infra explicabitur, in quo sensu locutus videtur Gabriel dicta dist. IV, qu. IV, et Angelus apud Suarez disp. XVIII, sect. III, n. 2.

71 Communis et vera sententia.

Communis, et vera sententia negat, posse infideles, sive subditi sint, sive non subditi, cogi et obligari directe ad fidem amplectendam, non solum loquendo de jure humano, sed etiam de jure naturali, seu divino. Ita cum S. Thoma in præsenti qu. X, art. 12, Cajetanus, Palud. Durand. Antonius, Richardus, Sotus, Abulens. Silvester, Castro, Victoria, et alii, quos affert, et sequitur Suarez ubi supra n. 4, Bannes, Aragon. Turrianus, Valentia, Azor, et alii, quos afferunt, et sequuntur Hurtado disp. LXXV, sect. II per totum, Coninch disp. XVIII, dub. XIV, n. 225, Castro Palao tom. I, tract. IV, dis. II, punct. VI, n. 3, qui tamen male citat Sotum in IV, dist. IV, quæst. ultima dicentem posse infideles subditos cogi; nam Sotus ibi nihil dixit, sed postea dist. V, quæst. unica, art. 10, contrarium late probat: fortasse fuit typographi error scribentis *Sotum*, pro *Scoto*.

72 Et in primis prohibitum hoc esse de jure humano, constat ex multis Pontificum et conciliorum decretis. Gregorius Magnus id præcipit lib. XI, epist. XV, relatus in c. *Qui sincera*, dist. XLV, et Concilium Toletan., IV, cap. LVI, relatum in cap. *de Judæis* eadem distinct. Idem statuitur in cap. *sicut Judæi, de Judæis, et Saracenis*, et idem supponitur in cap. *Judæis*, III, et in cap. *consuluit* VIII, eod. tit. Ad hoc ipsum affert Suarez ubi supra n. 5, decretum Innocentii III, in cap. *Majores*, § *item quæritur de baptismo*, ubi Pontifex addit, id esse *contra Christianam religionem*: unde idem Suarez colligit, prohibitum hoc esse, non solum jure humano, sed etiam jure divino. Sed revera id ibi non dicitur, sed solum, quod non sit cogendus ad observantiam legis Christianæ, qui omnino invitus, et sine ullo prorsus consensu baptizatus est; nam baptismus ille non est validus, et ideo esse dicitur religioni Christianæ contrarium obligare omnino dissentientem, ad observantiam legis Christianæ: unde statim additur non esse contra, sed juxta religionem, ut qui per metum et coactionem baptismum suscepit, obligetur postea ad servandam legem Christianam. An vero cogere metu, et pœnis ad baptismum suscipiendum et consentiendum sit contra legem divinam, nihil ibi dicitur. Addo, hanc coactionis prohibitionem approbatam etiam in jure civili in leg. *Christianis*, Codice *de Paganis*.

Quod vero stando etiam in jure naturali et divino, cogi non possint ad fidem ii, qui non sunt subditi, probatur, quia coactio hæc esse non potest, nisi ab habente potestatem et jurisdictionem in illos; nam vis coactiva supponit potestatem præcipiendi et puniendi, quæ solum competit superiori in subditos. Hanc autem potestatem et jurisdictionem non habet in primis Ecclesia in ejusmodi infideles: cum eam non acceperit a Christo, nisi in eos qui intra Ecclesiam sunt per baptismi sacramentum, et fatetur Paul. Apostolus I *ad Corinth.* V, 2 dicens *quid mihi de iis, qui foris sunt? nam eos Deus judicabit.* Ubi aperte significat Deum non dedisse Ecclesiæ judicium circa infideles non baptizatos, qui extra Ecclesiam adhuc sunt, sed judicium hoc sibi reservasse. Unde ea verba in hoc sensu intellexerunt Innocentius III in cap. *Majores de Baptismo*, et in cap. *gaudemus de divortiis*, et Concil Trident. sess. XIV, cap. II inferens. « Ecclesia in neminem judicium exercet, qui prius per baptismum non fuerit ingressus. » et est communis interpretatio Patrum Chrysostomi, Theophilacti, Ambrosii, Anselmi, et Sancti Thomæ in illum Pauli locum, et Augustini de *verbis Domini* serm. VI, cap. VII. Et confirmatur aperte ex verbis Christi *Matth.* X, 14, ubi Apostolos ad prædicandum mittens sine baculo, et gladio, quod, teste Hieronymo ibi, nihil aliud fuit, quam instrumenta illis coactionis prohibere, postea concludit, *qui non receperint vos, non remittetur eis in die judicii.* Sicut, et *Marci* ultimo dixit, *qui non crediderit condemnabitur*: significans, punitionem hujus delicti non pertinere ad Ecclesiæ, sed ad Dei judicium. Quem potestatis defectum perpetuo Ecclesiæ pastores in se agnoverunt, qui numquam exercuerunt illam, vel exerceri permiserunt in infideles non baptizatos. Unde multo minus dici potest, quod Christus eam potestatem dederit principibus temporalibus; si enim aliquibus dedisset, utique dedisset Ecclesiæ ministris. Sed neque ex jure naturali potuit principibus temporalibus potestas hæc competere in infideles non subditos: quia eo ipso, quod subditi non sunt, repugnat quod ab

Digitized by Google

iis cogi possint, cum par in parem nullum habeat imperium.

Denique a fortiori id constat ex eo, quod neque in subditos infideles non baptizatos habeat Ecclesia, vel etiam principes temporales hanc potestatem cogendi eos ad fidem, quod erat ultimo loco probandum : et probatur etiam argumento supra facto ex defectu potestatis, quam Christus ad hanc coactionem Ecclesiæ nunquam communicavit : nam verba Innocentii III, et Tridentini supra adducta universalia sunt, et de omnibus non baptizatis dicunt, non pertinere ad potestatem, vel jurisdictionem spiritualem Ecclesiæ : neque ipsa unquam talem potestatem exercuit, imo expresse prohibuit a suis ministris, vel etiam a principibus Christianis temporalibus exerceri in subditos; nam subditi erant omnes illi Judæi, et infideles, qui cogi prohibentur ad fidem in decretis supra citatis. Unde satis constat, Eclesiam non agnovisse in se, vel in principibus hanc potestatem etiam in subditos : incredibile autem esset quod aliquando eam non exercuisset, vel exerceri permisisset in aliquibus circumstantiis, vel in subditos, vel certe in servos infideles, in quos multo major est Domini potestas, quam principis in subditos. Et tamen quacumque ex causa infideles fiant Christianorum servi, nunquam ad fidem Christianam coguntur, vel cogi permittuntur, sed quoad religionem liberi omnino manent : imo quando ii crimen aliquod committunt morte dignum, non solet eis pœnæ condonatio offerri, si ad fidem convertantur : nam licet hæc non esset coactio directa, sed solum indirecta : quæ cum aliqua moderatione licita est, ut dicemus : in iis tamen circumstantiis, et cum tanto mortis metu præsumi posset ficta conversio. Unde colligitur, non solum hanc potestatem non fuisse positive a Christo concessam, sed neque etiam jure naturæ principibus competere in suos subditos, imo adversari naturæ juri, et dignitati Christianæ religionis, ut ad eam amplectendam subditi cogantur. Ad quod Suarez n. 5, affert Gregorium lib. I, epist. XCI et lib. XI, epist. XV, dicentem id esse contra religionem Christianam. Sed neque in illo lib. I, habetur epist. XCI, et fuit fortasse error pro XLV, neque in illis epistolis dicit, esse contra Christianam religionem, sed solum reprehendit cogentes, et prohibet ne fiat propter periculum, ne coacti ad baptismum redeant postea ad suos errores, cum injuria fidei.

Quod autem repugnet jure naturali, seu 75
divino talis coactio, probant aliqui, quia ille, qui prudenter non creditur habere veram fidem, et velle eam amplecti, non est baptizandus : ideo enim adulti voluntas exacte examinatur ante baptismum; alioqui minister indigne ministraret, conferendo baptismi sacramentum homini non disposito : ille autem, qui ad fidem cogitur, non creditur prudenter amplecti velle fidem, et religionem Christianam, ut constat ex dicto cap. *sicut Judæi, de Judæis, et Saracenis*, cujus hæc sunt verba, « quippe Christi fidem habere non creditur, qui ad Christianorum baptismum, non spontaneus, sed invitus cogitur pervenire. » Ergo ille non potest licite ad baptismum admitti, et per consequens non potest ad fidem cogi, cum fides taliter ab eo suscepta, non possit ad hoc ei deservire, ut ad baptismum licite admittatur : ita arguunt Hurtadus ubi supra § 35 et alii.

Hoc tamen argumentum rejicit Coninch. 76
ubi supra n. 237, et retorquet primo, quia hæretici compelluntur, ut abjurata hæresi sacramenta frequentent, cum similiter probabile sit omnino, eos sacrilege hoc facturos. Secundo quia subditus petere potest a suo pastore sacramenta, quando scit indigne eum collaturum. Cur ergo similiter non licebit compellere subditum ad aliquid faciendum, quod bene potest facere, quamvis superior sciat eum male facturum? Hæc tamen non solvunt vim illius argumenti : non enim agitur in casu nostro de petendo ab aliquo rem, quam facturus est male, cum bene posset facere ; nec de cogendo solum, ut id faciat ; sed agitur de conferendo sacramento baptismi ei, quem scimus non esse dispositum ad baptismum ; et quidem, quidquid sit, an possimus ministrare sacramenta peccatori occulto, quando publice petit : de baptismo tamen dixi disp. VIII *de Sacramentis in genere* sect. XII, nu. 195, ministrum debere non solum nescire indignitatem et indispositionem baptizandi ; sed positive debere examinare et inquirere, an sit bene instructus et dispositus, nec posse admittere etiam in publico petentem eum, quem constat publice esse indispositum. Unde cum in casu nostro præsumptio communis, et publice manifesta sit, quod ejusmodi coacti non credunt ex corde, non potest Ecclesiæ minister eos ad baptismum admittere quamdiu ea præsumptio non purgatur.

Digitized by Google

77 Sacramenta conferri.

Ad exempla vero in contrarium adducta respondetur facile. Ad primum dicimus, hæreticos compelli quidem ad abjurandam hæresim, non tamen statim conferri eis sine majori examine : quod examen ad absolutionem sacramentalem spectat ad confessarium, qui in foro sacramentali debet examinare, et prudenter perpendere dispositionem pœnitentis, et an sponte et ex corde credat, et doleat de hæresi præterita, alioquin non debet absolutionem sacramentalem ei impendere. Potest tamen communiter pœnitenti in foro illo credere, in quo ipse solus est sui accusator, et in quo a nemine cogitur, cum confesssarius etiamsi eum inveniat indispositum, nec possit eum punire, nec ea notitia uti ad eum accusandum, aut denuntiandum, imo nec dicere se eum non absolvisse, ut suppono. Itaque Ecclesia tunc non cogit eum ad suscipiendum illud sacramentum, sed ad summum, ut confessarium adeat, a quo examinandus, et judicandus sit. Quamvis autem fideles excommunicatione puniantur, nisi confiteantur intra annum; hæc tamen pœna non cogit indignos ad male suscipienda sacramenta : non enim vitabitur pœna censuræ per confessionem fictam; sed incurretur eodem modo, ut dixi disp. XV *de Ponitent*. sect. VI, n. 138. Quare comminatio illius pœnæ per se loquendo, non præbet occasionem indigne suscipiendi sacramenta. Deinde quod attinet ad eucharistiam, quando hæretici coguntur abjurare hæresim, si præsumptio sit, quod non sponte sed coacte abjurent, non debent statim ad eucharistiæ communionem admitti. Imo olim iis, qui post baptismi gratiam idolis sacrificabant, licet ad pœnitentiam admitterentur, negabatur eucharistia, etiam in mortis articulo, ut ex Conciliis ostendi disp. XIII *de Eucharistia* sec. V, nu. 17, et quamvis postea ab Innocentio I, rigor ille temperatus sit, cujus verba ibi retuli, laudat tamen veterem illum usum. Denique licet Alexander Papa in cap. *super eo*, de hæreticis in VI, voluerit, ut hæreticis etiam relapsis, et morte afficiendis eucharistia non negetur, id tamen tunc solum præcipit, quando ipsi eam petant, *et eorum pœnitentia manifesta sit*. Quod etiam universaliter dictum fuerat, in can. XIII concilii Nicæni, ubi cuilibet peccatori morituro, et poscenti sibi communionis gratiam, *Episcopus*, inquit, *probabiliter*, seu ut alii vertunt, *cum examinatione*, seu, *cum Episcopi cura*, *et probatione præcedente*, *ex obligatione dare debebit*. Unde constat argumento a contrario, si pœnitentia non sit manifesta, sed potius præsumptio sit de abjuratione ficta, eucharistiam non esse hæretico abjuranti dandam, sed suæ conscientiæ relinquendum, ut si præceptum communionis eucharisticæ observare velit, pœnitentiam suam veram esse ita comprobet, ut dari ei prudenter possit.

Ad secundum vero exemplum respondetur, magnum esse discrimen : nam subditus 78
petens sacramenta a pastore, quem scit indigne ministraturum, non confert ipse sacramenta indigno, sed jure suo utitur petendo id quod pastor licite et bene potest præstare. At in casu nostro minister ipse, et pastor tenetur ex officio examinare dispositionem illius, cui per baptismum aditum ad Ecclesiam aperit, ne indignum admittat, cui debito non satisfacit baptizans, quem moraliter et prudenter judicat esse manifeste indispositum et indignum, et hanc indignitatem publica præsumptione constare. Non est ergo ratio illa contemnenda, cum sit fundata in ipsa natura sacramenti baptismi, et obligatione non conferendi illud, nisi prævio examine de dispositione recipientis, quæ obligatio ex ipsa baptismi institutione oritur.

Secundo principaliter hoc ipsum probari 79
potest a posteriori; quia si potestas hæc coactiva esset, sive in Ecclesiæ ministris, sive in principe temporali, saltem erga subditos, non prohibuisset ita universaliter Ecclesia usum illius potestatis, ut in nullo unquam casu eam permittat : potest enim casus evenire, in quo charitas saltem obligaret ad usum illius potestatis v. g. si ex conversione duorum, vel trium, qui sunt capita familiarum, penderet baptismus totius oppidi, et omnium parvulorum, qui sub eorum potestate sunt, et aliter in infidelitate adolescent, et damnabuntur : cur ergo non cogendi essent illi pauci ad fidem, ne tota multitudo periret? Certe si id fieri non potest, ideo est, quia coactio illa est intrinsece mala, et ideo ab Ecclesia prohibita.

Tertio considerari possunt inconvenientia 80
intrinseca, quæ coactio illa secum afferret, primo, quia admitterentur ad baptismi sacramentum illi quos moraliter certum esset non esse sufficienter dispositos, ut diximus. Secundo quia hominum conversio tribueretur humanæ potentiæ, et violentiæ, non

Digitized by Google

efficaciæ verbi divini, et Dei gratiæ, contra finem omnino a Deo intentum, ut significat Paulus II *ad Corinth.* x, 4 dicens; *arma hujus militiæ non esse carnalia*, etc. et ideo I *Cor.* I dixerat, quod *non multi potentes, sed infirma mundi elegit Deus.* Tertio, hoc derogaret honestati, et dignitati ejusdem fidei, et Christianæ religionis, cujus asseclæ non spontanei, sed coacti et inviti nomen darent Christo, et ejus doctrinæ. Jam enim non veritatis, et argumentorum pondere, sed metu fortunas, vel corporis bona amittendi, dicerentur homines in eam sententiam venisse, unde merito tribueretur defectui rationum, et efficaciæ ad persuadendum, si intellectus captivandus esset non veritatis propositæ splendore, sed amore bonorum temporalium, quod in advocatis ipsis vitio tribuitur, si opiniones, et assensus venales habeant, eaque opinentur et doceant, non quæ vera apparent, sed quæ magis ad lucrum opportuna. Propter hæc, et alia noluit Christus suis discipulis, nec Ecclesiæ dare potestatem hanc coactivam, ut notavit Ambrosius lib. VII in cap. x *Lucæ* his verbis : « Non virgas in manu jubentur tollere Apostoli; sic enim scribendum Matthæus putavit. Quia est virga nisi præferendæ potestatis insigne, et ulciscendi instrumentum doloris? Ergo humilis Domini, in humilitate enim judicium ejus sublatum est; humilis, inquam, Domini præceptum discipuli ejus humilitatis officiis, exequuntur: eos enim mittit ad seminandam fidem, qui non cogerent, sed docerent, nec vim potestatis exercerent, sed doctrinam humilitatis attollerent. »

Unde quarto arguitur, quia si in Ecclesia non mansit hæc potestas coactiva, non apparet quomodo potuerit manere in principibus temporalibus, etiam in ordine ad infideles sibi subditos : nam vis coactiva non reperitur sine potestate judicativa, nec potest princeps præcipere, vel cogere subditos in iis causis, de quibus non potest judicare; quomodo enim poterit ad pœnam condemnare, si non potest in ea causa sententiam ferre? Principes autem sæculares etiam Christiani non possunt de rebus fidei judicare, cum totum hoc judicium ad Ecclesiam spectet, nec aliter nunc hæreticos puniunt, nisi potestate accepta ab Ecclesia, quæ prius judicium exercet, et hæreticos declarat, et principi sæculari committit, ut eos debito supplicio puniat. Si ergo totum hoc de rebus fidei judicium spirituale est, et pertinet ad Ecclesiam, ad quam spectat judicare de doctrina fidei, et de peccatis contra fidem, non potest princeps sæcularis ex se, et propria auctoritate judicium illud inchoare, et ad sententiam pervenire, sed id facere deberet auctoritate Ecclesiæ, qua tamen ejusmodi potestatem nec in se agnovit, nec principibus unquam communicavit, sed potius id facere volentibus omnino prohibuit.

Quinto denique, et a priori ratio esse videtur, quod peccatum hoc infidelitatis sit 81
extra totum forum, et limites gubernationis et potestatis politicæ principis temporalis, cujus finis est tranquillitas reipublicæ, et bonum in ordine ad pacem et quietem communem civium: ad quem finem solum possunt præcipi, quæ necessaria sunt, ne turbetur pax et concordia publica civilis: neque enim commissa est principi gubernatio animarum in ordine ad beatitudinem æternam, sed gubernatio hominum, ut boni cives sint. Unde nec potest prohibere omnia peccata etiam contra legem naturalem, sed ea, quæ turbare possunt honestatem reipublicæ, et eam deturbare. Si ergo subditi juxta naturalem legem probi sint, et juste ac honeste vivant, princeps nihil aliud potest ab iis exigere, sed debet singulorum conscientiæ relinquere curam de æterna beatitudine, et salute comparanda; quamvis ad hoc etiam debeat consiliis, prædicatione, et mediis aliis omnibus eos indefesse adjuvare, imo, et possit suaviter cogere coactione indirecta, ut postea in solutione argumentorum dicemus.

Ex hac autem communi, et vera doctrina 82
obiter infertur, minus consequenter locutum fuisse Malderum in præsenti qu. VI art. 8 post quartam conclusionem, qui dixit, in duobus casibus posse non baptizatos cogi ad fidem; primus est, quando fatentur se esse Christianos, quia hoc ipso quod se Christianos profitentur, tenentur veram fidem Christianam suscipere. Secundus est, quando sunt filii Christianorum baptizatorum: hi enim quamdiu sub patria potestate sunt, cogi possunt ad baptismum; si vero sint extra patriam potestatem, possunt etiam non quidem pœna mortis, sed exilio, aut moderato carcere ad fidem compelli, quod colligit ex concilio IV Aurelianensi, can. 31, ubi præcipitur, ut Judæus, qui suum mancipium ex Christianis natum parentibus, spe liberationis ad Judaismum induxerat, mancipio privetur, et manumisso mancipio non pro-

Digitized by Google

sit, qui deficiendo ad Judaismum indignum se libertate fecit : cui videtur consentire Lorca dicta quæst. x disp. XXXVI num. 15.

84 Hæc tamen, ut dixi, non cohærent cum principiis positis : nam ii omnes, quamdiu baptizati non sunt, extra Ecclesiam adhuc manent, et per consequens foris sunt, de quibus ad Ecclesiam non pertinet judicare, ut dixit Paulus, cujus verba de omnibus nondum baptizatis intellexit Tridentinum loco supra citato, inde colligens, judicium Ecclesiæ in sacramento pœnitentiæ exerceri solum circa peccata post baptismum commissa. Neque obstat, illos, qui se profitentur Christianos, teneri veram fidem Christianam suscipere : nam etiam, qui se profitentur Mahometanos tenentur illam suscipere, et tamen ab Ecclesia non possunt ad hoc compelli. Neque etiam obstat decretum illud concilii Aurelianensis can. XXXI (mihi tamen est canon. XXX non XXXI, ut citatur a Maldero, nec caput XIX, ut male citatur apud Coninch dicto dub. XIV n. 222) nam ibi non punitur directe servus ex Christianis natus, ob Judaismum susceptum, sed Judæus dominus, ob abusum potestatis et dominii, privatur justo dominio in servum, imo redditur inhabilis ad validam manumissionem faciendam. Potest enim Ecclesia ex potestate propagandi fidem leges condere, quibus conversio ad fidem reddatur facilior, et tollantur de medio impedimenta subditorum ad eam amplectendam. Unde ut liberi sint subditi ad fidem et baptismum suscipiendum, potest subditos infideles privare potestate cogendi servos indirecte, et ad hunc finem privare eos facultate manumittendi servos sub ea conditione, si fidem non amplectantur, et consequenter dominos tentantes id facere privare dominio in servos, quæ est punitio directa domini violantis legem justam, et indirecta servi, cujus manumissio irrita redditur. Non itaque dicitur in illo canone, indignum esse libertate servum, qui ex Christianis natus ad Judaismum defecit, ut retulit Coninch loco citato, *sed injustum esse, ut ei libertas maneat:* hoc est, esse contra jus quod Ecclesia habet ad propagandam libere fidem, quod rata legibus habeatur ea manumissio, et non radicitus tollatur ea potestas, et jus, unde occasio oritur vehemens avertendi subditos ab amplectenda fide. Adde, posse concedi eo casu, puniri servum directe, et privari libertate sibi data ob delictum commissum : non quidem immediate, quia fidem parentum non amplectitur, sed quia legem justam violavit, qua sicut domino prohibebatur manumittere servum sub ea conditione ; ita et servo juste prohibebatur manumissionem sub ea conditione acceptare. Quamvis enim cogi non possit ab Ecclesia, ad fidem, quamdiu baptizatus non est, potest tamen obligari ad non acceptandum pactum libertatis promissæ, sub conditione deserendi, vel non suscipiendi parentum fidem, quod pactum justissime ab Ecclesia potest, ut diximus prohiberi. Denique quod filius sit adhuc sub patris potestate, non facit, quod possit ad fidem obligari ; multo enim magis est servus infidelis sub potestate domini Christiani, et tamen non potest ab Ecclesia ad baptismum compelli. Possunt quidem parentes baptizati obligari, ut infantes suos baptizari curent : postquam tamen filius est adultus, necessaria est ejus voluntas, cum non subdatur patri quoad religionem eligendam : hanc autem filii voluntatem Ecclesia non potest a filio ipso extorquere, cum nullam habeat adhuc in ipsum spiritualem jurisdictionem, quippe qui adhuc extra Ecclesiam reperitur.

Nunc restant solvenda argumenta, quæ contra hanc communem doctrinam afferri Obje solent, ex quorum solutione ipsa magis elucidabitur. Primo ergo argui solet ex Scriptura *Lucæ* XIV, 23 *Compelle eos intrare*, utique in Ecclesiam, et ita videtur compulsus a Deo fuisse Saulus, ut converteretur, et fidem susciperet. Respondeo, compulsionem illam non debere intelligi per potentiam, et pœnas, sed per argumenta, et motiva, signa, prodigia, et similia, qua ratione compulsus fuit Saulus : nam Ecclesia etiam in quadam oratione petit a Deo, ut *nostras ad se rebelles compellat voluntates* : quod tamen de compulsione per gratiam efficacem et vehementem intelligitur. Quamvis ergo Deus possit etiam pœnis, et terroribus homines ad fidem cogere, ipse enim judicium exercere potest in infideles : hanc tamen potestatem Ecclesiæ non communicavit propter inconvenientia supra adducta, et quia de tali communicatione non constat. Scio, Augustinum epist. XLVIII et L de propria compulsione per pœnam verba illa intelligere ; sed putat, ibi sermonem esse de hæreticis, qui eo modo compelli possunt. At vero Chrysostomus, et alii, quos sequitur Suarez sect. III, n. 12 intelligunt de com-

Digitized by Google

pulsione per ingentia signa et prodigia, quibus in fine mundi adigendi sunt infideles ad Christum tandem suscipiendum.

Secundo objicitur usus in Ecclesia receptus : nam imprimis Ferdinandus V, rex catholicus Hispaniæ Judæos nolentes baptizari, regno expulit. Fisebutus etiam Hispaniæ rex olim Judæos ad baptismum coegerat, cujus factum laudari videtur in concilio Toletano IV, cap. LVI et refertur in cap. *de Judæis* dist. XLV. Resp. ibi zelum, et intentionem laudari, non factum, imo id in posterum prohiberi. Ferdinandus etiam non expulit Judæos, quasi exilio puniens eorum infidelitatem, sed vel nolens in sua ditione illos ad habitandum admittere, propter subditorum utilitatem, quibus non parum nocere poterat perversorum hominum commercium, quæ ad summum erat coactio indirecta ad fidem : vel etiam cum detrimento non exiguo sui regni, maluit tanta incolarum multitudine privari, quam subire pericula, quæ ex eorum retentione timebat: sicut, et Philippus III nostra ætate expulit ex Hispania innumeram Saracenorum multitudinem, quorum magna pars licet baptizati essent, vel crederent, Mahometico ritu vivebant in occulto, et ruinam regni machinabantur. Sic etiam prædictus Ferdinandus V Saracenos, quos bello subjugaverat expulit ex Hispania nisi baptizarentur, quod jure victoris facere potuit.

Tertium ad hoc ipsum affertur exemplum Gregorii Magni, qui lib. III, epist. XXVI relatus in cap. *Jam vero* XXIII, qu. 6 videtur velle cogendos esse rusticos infideles ad fidem his verbis : « Jam vero si rusticus fuerit tantæ perfidiæ, et obstinationis inventus, ut ad Deum venire minime consentiat, tanto pensionis onere gravandus est, ut ipsa executionis suæ pœna compellatur ad rectitudinem festinare. » Idem habet lib. IV, epist. VI et e contra lib. VII epist. XXX vult, ut subditis aliquid de justis tributis remittatur, ut hac benevolentia inducantur ad fidem suscipiendam. Resp. cum communi theologorum, quos affert et sequitur Suarez ubi supra nu. 8 et alii passim, hanc fuisse coactionem solum indirectam, quæ licita est, dum juste et prudenter fiat. Dicitur autem indirecte cogere, qui jure suo utitur, quod remittere non vult, sed toto rigore exequi ; remittere tamen paratus, et remissionem offerens, si debitor convertatur ad fidem : tunc enim non infert, aut minatur pœnam vel malum, quia non convertitur infidelis, sed solum negat liberalitatem, aut remissionem alterius debiti, quamdiu non convertitur, quod tamen debitum alio titulo juste potest exigere. Sic ergo Gregorius monet, ut graventur oneribus infideles subditi, qui non convertuntur, et alliciantur gratiis, remissionibus, ut convertantur. Advertit autem Suarez cum aliis bene, debere id fieri semper intra terminos justitiæ; neque enim ad eum finem gravari possunt tributis, vel oneribus, ad quæ alias non possent juste obligari, secluso etiam eo titulo. Quia tamen non consistunt in indivisibili hæc onera, sed habent se sicut pretia rerum, infimum medium, et summum, possunt vel ad summum obligari, vel ad infimum solum, prout expediens fuerit ad fidei professionem facilius obtinendam. Debet etiam id caute, et prudenter fieri, ita ut non facile ad baptismum admittantur, qui eo solum fine baptismi voluntatem ostendere præsumi possunt, ut sese iis oneribus substrahant, sed prævio examine de intentione recta, ne periculum sit conversionis fictæ, prout merito timeri potest. Itaque princeps sæcularis pie et prudenter facit, dum iis mediis utitur et indirecte compellit subditos ad fidem, ipsique sufficit quod subditi conversionem offerant, et catechumeni fiant, ut prudenter illis possit onera remittere. Pastores tamen Ecclesiæ postea non debent sine dicto examine, et exacta probatione eos ad baptismum admittere propter fictionis periculum. Quæ probatio jam tunc facilior erit, si subditi pro baptismo instent : cum enim jam catechumeni facti gravamina, et onera non sentiant, prout omnino expedit fieri ut sese jam liberos experiantur, non ita præsumitur ficta instantia in petendo baptismo ex metn, cum jam metus cessaverit, sed magis præsumitur ex mera devotione procedere; adhuc tamen hoc ipsum desiderium probandum videtur, ut ex repetitis instantiis ejus veritas magis appareat. Denique circa hanc indirectam coactionem advertunt, licet per se loquendo, non possit exerceri nisi circa subditos, quia illi soli possunt juste gravari oneribus gravioribus, per accidens tamen posse aliquando exerceri circa non subditos, privando nimirum eos beneficiis gratuitis, et commodis non debitis, nisi fidem profiteantur, vel ei opitulentur. Potest v. g. princeps Christianus negare principi infideli com-

Digitized by Google

mercium in suo regno, vel auxilium et milites ad bellum alioquin justum, nisi fidem profiteatur, vel ei in suo regno favorem præstet : utitur enim jure suo negando ea, ad quæ concedenda nullo jure tenetur.

88 Objectio IV. Quarto objiciunt leges aliquas ab imperatoribus piis et Christianis latas contra idololatras, et eorum ritus, quales sunt lex I, lex *ne quis*, lex *nemo ea*, lex *nemo venerandi*. Cod. *de paganis*, et aliæ similes, quæ leges laudantur a conciliis et Patribus relatis apud Suarez ubi supra sect. IV, n. 6. Respondetur, eas leges justas esse, non enim cogunt ad complectendam fidem Christianam, sed prohibent cultus dæmoniorum sacrilegos, et alia quæ sunt contra rationem, et legem naturalem ad quod princeps temporalis habet potestatem, ut videbimus, et explicabimus § 3, sicut etiam potest prohibere blasphemias et contumelias contra Christum, vel Christianam religionem, ut ibi videbimus.

89 Objectio V. Quinto objiciunt, quia imperatores tulerunt etiam leges contra hæreticos, eos cogentes ad fidem catholicam amplectendam, ergo non est extra principis potestatem, cogere subditos ad veram fidem. Resp. hæreticos esse jam per baptismum subditos Ecclesiæ. et intra Ecclesiam, quare supra illos Ecclesia habet potestatem coercitivam, ut videbimus infra agendo de hæreticis. Princeps autem sæcularis non habet potestatem cogendi illos ad fidem, quia non potest, ut diximus, judicare de vera fide; habet tamen potestatem ad hoc sibi communicatam ab Ecclesia, quæ postquam judicavit de causa fidei, et de crimine hæresis, implorat auxilium principis sæcularis, ut hæreticum ab Ecclesia damnatum puniat; Et ex hac eadem potestate leges condit, approbante Ecclesia, statuens pœnas debitas huic crimini; quæ leges non procedunt a potestate propria ipsius principis; sed ab altiori potestate communicata sibi ab Ecclesia, quæ in hoc negotio utitur principibus, tanquam suis ministris : sicut quando prælatus ecclesiasticus, qui simul est princeps temporalis, committit causam aliquam sanguinis alicui judici laico, qui potestate a prælato accepta judicat in ea causa, in qua sine tali potestate nihil potuisset propria auctoritate decernere.

90 Objectio VI. Sed contra hoc sexto objiciunt, quia principes illi non solum contra hæreticos baptizatos, sed etiam non baptizatos leges condunt, eosque puniunt : sic enim leges latæ sunt contra *Cœlicolas*, ut constat ex lege *Cœlicolarum*. Cod. *de Judæis, et Cœlicolis*, qui videntur fuisse pagani, cum cœlum colerent; item contra Manichæos, et Samaritanos, qui baptismum non recipiebant. Respondeo, de cœlicolis S. Augustinum epist. CLXIII circa finem testari, quod erant baptizati : de Manichæis dubitari etiam potest : nam ii utebantur episcopis, et eucharistia, imo circa ejus usum gravissima sacrilegia committebant, ut refert Augustinus tom. VI lib. *de Hæresibus* hæresi XLVI, ibi tamen testatur idem Augustinus, quia de necessitate et utilitate baptismi male sentiebant, ideo, quos discipulos denuo acquirebant, non solitos fuisse baptizare. Cæterum quidquid de hoc sit, tam isti, quam Samaritani, et alii similes juste poterant puniri, et cogi ad suos errores deserendos, quia plura docebant, et agebant contra legem naturalem, et Manichæi plura sacrilegia, et scelera patrabant in usu rituum Christianorum, cum magna Ecclesiæ contumelia, ut constat ex Augustino loco citato, et fatetur Coninch de illis, et de Samaritanis ubi supra nu. 242.

Septimo objicitur, quia illi, qui metu coacti baptizati fuerunt, coguntur postea ad fidem, et puniuntur si ab ea deficiant, ut constat ex concilio Tolet, IV, cap. LVI, relato in cap. *de Judæis*, dist. XLV, sufficit ergo Ecclesiæ voluntas coacta baptizati, ut eum recipiat et retineat. Resp. sufficere quidem ad retinendum, et cogendum, postquam semel baptizatus est, non vero sufficere ad licite recipiendum. Ratio differentiæ ex dictis est clara ; quia ad conferendum licite adulto baptismum, requiritur fides in adulto, ut dispositio necessaria, quæ in coacto non præsumitur : ad retinendum vero et cogendum postea, non requiritur, quod habeat, vel habuerit unquam fidem. Sufficit, quod receperit baptismum, qui est janua qua baptizatus ingreditur Ecclesiam et fit subditus illius. Potest autem baptismus recipi valide sine fide, dum adsit voluntas illius etiam coacta et involuntaria secundum quid; quæ voluntas præsumitur, quoties aliquis dicit se velle baptismum et illum petit; sicut præsumeretur etiam professio valida, et matrimonium validum, etiamsi metu fierent, nisi Ecclesia eo casu utrumque irritasset, quod tamen fieri non potuit in baptismo, nec in ordinis susceptione, quæ sunt sacramenta, nec includunt contractum hu-

manum, sicut includitur in matrimonio, et ex eo capite potuit subjacere humanæ irritationi, et ideo applicata materia, et forma, non potuit Ecclesia impedire eorum sacramentorum valorem. Posito autem baptismo valido, jam ille est subditus Ecclesiæ, quæ sicut alios subditos, potest eum cogere ad professionem Christianæ religionis, et idcirco concilium Toletanum id præcipit.

Octavo arguitur ratione, quia princeps
92 ectio ııı. temporalis potest subditos suos obligare ad obedientiam debitam suis superioribus exhibendam, v. g. ut filii parentibus, servi dominis obediant, ergo poterit etiam et debebit eos obligare ad obediendum Deo, et exhibendum ei debitum cultum. Si ergo infideles proposita eis sufficienter fide nostra debent eam recipere, et hunc fidei cultum Deo exhibere, poterit princeps temporalis subditos suos cogere, si huic debito non satisfaciant. Respondeo negando consequentiam, quia hæc obedientia Deo præstanda est extra sphæram, ut diximus, principis temporalis, qui ea solum potest subditis præcipere, quæ ad politiam civilem et temporalem, et ad honestatem illam, quæ a bonis civibus exigitur, spectant, qualis non est fides Christiana, quæ ad salutem æternam ordinatur, et in qua princeps temporalis non potest esse judex, sed Ecclesia : unde nec potest punire peccata contra fidem, cum punitio sit actus judicis. Potest tamen punire filios, vel servos non obedientes parentibus, vel dominis, quia hæc obedientia pertinet ad statum bonorum civium, et de illa potest bene judicare. Cur autem, et quomodo possit princeps temporalis prohibere, et punire blasphemias, et irreverentiam contra Deum, dicemus § sequenti.

93 ctio ıx. Nono arguitur, quia charitas obligat ad subveniendum proximis indigentibus, et maxime ad procurandam eorum salutem; si ergo judicatur utilis coactio, prout de facto sæpe utilis erit saltem in ordine ad filios eorum, qui coguntur, charitas obligabit ad cogendum. Resp. charitatem obligare ad ea quæ licite possunt fieri, non ad illicita, non enim sunt facienda mala ut sequantur bona : vidimus autem hanc coactionem esse illicitam. Nec refert utilitas futura filiorum; nam si hoc sufficeret possent cogi etiam Judæi subditi, ut consentirent baptismo suorum filiorum parvulorum, ad quod tamen cogi non possunt, nec parentibus invitis possunt filii parvuli baptizari, ut tradunt omnes in materia de baptismo, Nec homo privatus potest vi cogere volentem committere fornicationem, v. g. vel aliud simile peccatum, ne illud commiltat. Similiter ergo princeps non potest vi cogere subditum infidelem ad fidem ; quia in hoc puncto ex defectu potestatis habet se princeps, sicut si esset homo privatus, et exerceret potestatem, quam non habet in hac materia. Si enim penes aliquem esset hæc potestas, et obligatio charitatis, maxime esset penes prælatos ecclesiasticos, quibus magis incumbit cura salutis animarum; et tamen Ecclesia nunquam agnovit in se hanc obligationem, vel potestatem ad cogendum infideles, ut vidimus, sed solum ad prædicandum, exhortandum, et aliis modis licitis procurandam eorum conversionem.

§ III.

Utrum infideles non baptizati cogi possint ad relinquendos errores, vel ritus rationi naturali contrarios.

Certum videtur ex dictis. non posse hos 94
infideles, sive subditi sint, sive non subditi cogi ad relinquendos eos errores et ritus, ex fide, seu quatenus contrarii sunt fidei nostræ. Si enim non possunt cogi ad amplectendam fidem nostram, quæ eos errores damnat, non poterunt cogi, ut ex motivo fidei eos relinquant, seu quia fidei nostræ adversantur. Difficultas solum est, an possint cogi ad eos relinquendos, quatenus adversantur rationi naturali. Similiter certum videtur ex dictis,non posse eos infideles ad hoc cogi ab Ecclesia per potestatem spiritualem quam habet; cum enim hæc potestas sit solum directe in subditos, et nemo sit subditus Ecclesiæ, ut Ecclesia est, nisi sit baptizatus, non potest Ecclesiæ potestas directe cogere hos infideles ad aliquid, cum nec possit eos punire, nec eos judicare, sed tota quæstio erit de potestate temporali principum. An possint omnes infideles, vel saltem subditos ad hoc obligare.

Prima sententia universaliter affirmat, 95
posse hos omnes infideles, sive subditi sint, Prima sententia.
sive non subditi, vi et potestate ad hoc compelli. Hanc tenent Major, et Sepulveda apud Suarez disp. XVIII, sect. IV, n. 2 citantur etiam apud Coninch disp. XVIII, n. 184,

Digitized by Google

Antoninus III part. tit. XXII non designato capite, et Silvester verbo *Papa* qu. XII, fortasse occasionem dedit Antonino, quia illo titul. XXII, cap. V, § 8 ex sententia Augustini de Ancona habet hæc verba : « Item secundum Augustinum de Ancona ubi supra, Papa potest punire paganos, et barbaras nationes, cum agunt contra legem naturalem in manifestis, quia unusquisque potest puniri pro transgressione legis quam recipit, et profitetur ; sed lex naturalis est ita cordi inserta, quod deponi non potest, ut si furarentur vel commiterent vitium sodomiæ, et hujusmodi. Sed pro eo, quod faciunt contra legem divinam, scilicet veteris, vel novi testamenti, aut contra legem positivam, cum neutram recipiant, puniri non possunt. » Eodem fere modo loquitur Silvester illa qu. VII, his verbis : « Septimo quæritur, quid possit Papa supra paganos, Et dico ex Archid. post Augustinum de Aucona, quod in eos habet jurisdictionem, quia est vicarius Christi habentis jurisdictionem in omnes, non tamen potest ab eis auferre dominia, si qua justa tenent. Intellige, nisi eo modo, quo a Christianis potest auferre propria bona, scilicet ex causa justa ; quia dominium est beneficium naturale, primo *Polit.* cum quidam naturaliter sint Domini, et quidam servi. Beneficia autem naturalia etiam dæmonibus non sunt ablata. Nec potest eos cogere, ad relinquendos suos ritus, etiam quantum ad matrimonia, aut faciendum nostros, sicut nec ad fidem. Potest autem eos punire, scilicet pœna pecuniaria vel corporali, non autem spirituali, id est, excommunicatione, cum sint extra, si peccent contra legem quam recipinut, sicut et omnes alios scilicet si peccant contra naturalem in manifestis, non autem divinam, veterem, aut novam, vel contra positivam ab eis non receptam, nisi sint temporaliter ei subjecti. » Hæc Sylvester illo loco. Pro eadem autem sententia citantur Hostiens. et Panorm. in cap. *quod super his*, de voto. Quorum Panormitanus Hostiensi posterior, et ejus ac Innocentii sententiam referens ita dicit n. 10. « Fatetur tamen Innocentius, quod si infideles sunt infesti Christianis, vel aliter delinquant contra legem naturæ, quod Papa poterit contra eos indicere bellum, et eos privare hujusmodi bonis (scilicet quorum dominia licite acquisierant). Hostiensis dicit, quod si infideles non cognoscunt dominium Ecclesiæ, licite possunt bonis spoliari, per id quod habetur *Ecclesiastes* X, *transferetur a gente in gentem regnum :* et in Evangelio Matthæi c. ult. *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Quam quidem potestatem transtulit Christus in vicarium suum. Sed si recognoscunt dominium Ecclesiæ, nec sunt infesti Christianis, debent tolerari. Pro opinione Innocentii facit cap. *dispar.* XXIII, qu. VII, sed pro opinione Hostiensis videtur textus cum gloss. in cap. *si de rebus* XXIII qu. VII. » Postea vero n. 12, explicans magis suam propriam sententiam, sic prosequitur. Secundo « principaliter quærit Innocentius, si delinquant infideles, per quem debent puniri, et concludit quod per Papam : quia est generalis vicarius in terris, et ipse Deus fecit unum ovile, et unum pastorem, ut habetur in evangelio ; et sic infideles velint nolint, sunt de illo ovili. Et dicit Innocentius, quod cum infideles non habeant aliam legem licitam præter legem naturæ, si delinquant in illam, puniuntur per Papam, ad instar Dei, qui punivit Sodomitas ut habetur *Genes.* XIX et II, qu. I, cap. *Deus omnipotens.* Judæi vero, si delinquunt contra legem in eorum moralibus, puniuntur per Ecclesiam. Et adverte, quod Innocentius totam jurisdictionem infidelium videtur attribuere Papæ : quod non procedit indistincte : nam sunt sub Romano imperio, ut patet Cod. *de Judæis*, et Cod. *de Paganis per totum :* ad idem cap. *postulasti infra de Judæis.* Item imperator, saltem quoad exercitium, habet jurisdictionem super universum orbem, et est Dominus mundi, l. *Deprecatio*, ff. *ad leg. Rhod. de jact.* et l. *bene a Zenone*, Cod. *de Quadrien. præscript.* facit quod ipse Innocentius notat, in cap. *licet ex suscepto de foro comp.* ubi dicit, quod si imperator, non est negligens, sed subditi sunt sibi rebelles, non succedit Papa in jurisdictione, sed debet adjuvare imperatorem, ad domandum rebelles, arg. in cap. *Cum ad verum*, XCVI dist. Unde concordando dicta Innocentii, et jura supra allegata, distinguo, quod quædam sunt crimina ecclesiastica, et in istis Papa exercet jurisdictionem in infideles, sicut exercet contra fideles, unde si Judæi, vel alii infideles delinquant contra matrimonium, Papa seu Ecclesia posset in eos animadvertere, ut in cap. *novit, de judiciis.* In criminibus vero non ecclesiasticis imperator exercebit jurisdictionem. In mistis vero locus erit præventioni, ad hoc, quod bene dico in cap. cum

Digitized by Google

sit generale, *de foro compet*. Unde in peccato contra naturam, dico, quod uterque potest esse judex; quia hoc peccatum principaliter concernit Dei reverentiam, qui est conditor universalis creaturæ : nam ob hanc causam Ecclesia impendit se (debet fortasse legi, *ingerit se*) contra laicos de crimine usurarum etiam infideles, ut in cap. post *miserabilem*, et cap fin. infra *de Judæis*. » Hæc est sententia Panormitani suismet verbis explicata, quam ideo ad longum retuli ut constet, quantum distet a sententia theologorum doctrina horum doctorum juris canonici, quos sequuntur alii plurimi ex iis, qui videri possunt in glossis, et additionibus marginalibus ejusdem Panormitani, et quam nimium tribuere voluerint hac in parte non solum summo Pontifici, sed etiam imperatori, cui etiam in criminibus non ecclesiasticis tribuunt jurisdictionem supra infideles totius orbis.

96 ...ntentia ...munis. Melius ergo, et magis modeste theologi fere omnes distinguunt de infidelibus, et eos quidem, qui in temporalibus non sunt subditi, negant posse ab ullo principe, vel etiam Papa ad servanda omnia præcepta legis naturalis cogi, quando non peccant in præjudicium Christianorum, vel aliorum innocentium ; eos vero qui subditi sunt, concedunt cogi posse etiam pœnis, ad servanda præcepta naturalia, imo etiam leges civiles, communes omnibus civibus, quæ non concernunt religionem ; ita Cajetanus, Victoria, Soto, Valentia, Aragon, et alii, quos refert, et sequitur Suarez dicta disp. XVIII, sect. IV, n. 3 et 6; Turrianus disp. LII, dub. II; Coninch dicta disp. XVIII, dub. XII, nu. 187 et 196 ; Hurtado disp. LXXV, § 23 in fine, qui alios afferunt.

97 Probat primo Suarez n. 3, exemplo Dei, qui cum vellet destruere, vel punire gentes habitantes in terra promissionis, noluit tamen eas debellari ab Israelitis propter crimen idololatriæ, sed propter negatum transitum pacificum per terras suas, ut colligitur ex cap. XX *Numerorum*, et significat August. relatus in cap. II, 23, qu. II, his verbis : « Notandum est sane, quemadmodum justa bella gerebantur a filiis Israel, contra Amorrhæos; innoxius enim transitus denegabatur, qui jure humanæ societatis æquissime patere debebat. » Sed tamen Coninch ubi supr. n. 199, fatetur, exemplum illud non esse ad rem, quia Israelitæ gentes illas deleverunt ex concessione, et peculiari Dei præcepto, qui cum sit dominus omnium, potest cuivis potestatem dare alios occidendi, eorumque bona invadendi. Et certe titulus ille solus transitus negati, non videtur universalis ad justificanda omnia Israelitarum bella ; transitus enim ideo juste petebatur, quia transire necesse erat, ad occupandas alias provincias, sibi a Deo promissas. Unde quando transgressi Jordanem ad eas pervenerunt, non leguntur petiisse ulterius ab incolis transitum, sed etiam urbes illas debellaverunt, et occupaverunt occisis earum incolis, ut constat in Jericho, quæ prima civitas erat, *Josue* cap. III, et aliis subsequentibus : imo Gabaonitæ tantum abest, quod eis resisterent, ut statim pacem, et amicitiam obtulerint, quam non nisi dolo, et fingentes se in remotissima provincia habitare, impetrare potuerunt, ut constat ex cap. IX *Josue*. Quid, quod in iis regionibus non solum viros, sed mulieres, et parvulos omnes occidebant ; quod ob solum negatum transitum non liceret sine particulari Dei concessione, et præcepto, cum non possent innocentes directe puniri juste ob delictum solum aliorum : fatendum ergo est non solum illum titulum negati transitus intervenisse, sed divinum præceptum, quo stante non jam propria, sed divina auctoritate bella gerebant.

Melius probatur ex Nicolao Papa, qui ad interrogationes Bulgarorum ita respondit. 98
« De iis, qui idolis immolant, nihil aliud dicere possumus, nisi quod ratione potius, quam vi convincendi sunt. » Ratio autem ex supra dictis est clara ; quia Ecclesia imprimis hanc potestatem a Christo non accepit, quæ in eos, qui foris sunt, nullam in se directam potestatem agnoscit, ut supra vidimus. Principes vero temporales non sunt principes, vel superiores, nisi suorum subditorum : nam superior, et subditus sunt correlativi, et repugnat superioritas, et jurisdictio in non subditos : non possunt ergo illis præcipere et per consequens nec punire, quia vis coactiva et potestas puniendi supponit necessario potestatem præcipiendi : alioquin, quilibet privatus posset propria auctoritate punire quemlibet alium ob peccata contra legem naturalem patrata, quod absurdissimum esset, et totam humanæ reipublicæ pacem perturbaret.

Objicitur primo ex cap. X, *Ecclesiastici*, 99
ubi dicitur : *Regnum a gente in gentem transferetur propter injustitias, et injurias, et con-* Objectio I.

Digitized by Google

tumelias, et diversos dolos. Videtur ergo, quod ejusmodi crimina contra legem naturæ commissa dent aliis jus spoliandi bonis suis ipsos delinquentes. Respondeo in primis, ibi sermonem esse, non de quovis peccato contra legem naturæ, sed de peccatis contra justitiam, de quibus est peculiaris ratio, ut mox dicemus. Deinde ibi solum explicatur, quid Deus ipse frequenter faciat, vel permittat in pœnam peccatorum, non quid alii homines non superiores juste facere possint: sæpe enim in pœnam permittit Deus, ut alii etiam injuste, et illicite Christianorum terras occupent, nedum paganorum.

100 Objectio II. Secundo objicitur Cyprianus in exhortatione ad martyrium, cap. V, ubi adducto præcepto Dei, qui in veteri lege præcepit idololatras interfici, subdit. « Quod si ante adventum Christi circa Deum colendum, et idola spernenda, hæc præcepta servata sunt, quanto magis post adventum Christi servanda sunt? » Respondeo facile, exempla omnia, et præcepta ibi a Cypriano adducta esse de puniendis fidelibus ad idololatriam transeuntibus, vel iis, qui eos ad hoc crimen allicerent, non vero de alienigenis non subditis ob idololatriæ crimen puniendis, ut ex toto illo capite satis constat.

101 Objectio III. Tertio objicitur Gregorius lib. I *Registri*, epist. LXXIII, laudans Gennadium, quod bello contra infideles gesto, fidem Christianam propagaret. Respondeo, laudari Gennadium, quod occasione belli contra hæreticos, vel alios infideles imperii rebelles curaret propagari Christianam religionem. Non itaque gerebat bellum contra infideles non subditos, sed contra subditos rebelles, quos occasione victoriæ curabat ad veram fidem adduci, vel reduci.

Objectio IV. Quarto objicitur August. lib. V *de Civit.* cap. XII et XVII, laudans Romanos, quod barbaras nationes sibi subjicerent, ut earum depravatos mores corrigerent, et mutarent in melius. Cui consentire videtur S. Thom. lib. III *de regimine Principum*, cap. IV et seq. Respondeo, ibi non affirmari causam illam corrigendi mores fuisse justam ad bellum inferendum, sed laudantur Romani, quod gentium debellatarum mores correxerint, ideoque fortasse Deus victores illos esse voluit, si aliunde justam belli causam habebant, vel certe permisit eorum bella, ut bonus ille effectus consequeretur.

Quinto objicitur, quia Alexander Papa VI, transtulit in Ferdinandum, et Elisabetham reges Castellæ et Legionis, dominium omnium insularum, et provinciarum inventarum, et inveniendarum in India occidentali, quæ non essent sub dominio alicujus principis Christiani, ut constat ex ejus bulla data anno 1493, quæ est bulla II, ejusdem Alexandri VI, in I tom. *Bullarii communis*, ergo agnovit in se potestatem ad disponendum de regnis infidelium, quod nullo alio titulo videtur fieri potuisse, nisi ob idololatriam incolarum, et ut converterentur ad fidem, et pravos suos mores contra legem naturæ corrigerent. Resp. imprimis, hoc argumentum nimium probare. Si enim ob idololatriam, et alia peccata contra legem naturalem dominium bonorum ab infidelibus auferebatur, oportebat tamen, quod prius admonerentur et invitarentur ad morum correctionem, quam si negligerent, tunc procederet contra eos, ut incorrigibiles ad has pœnas, quæ tamen conditio præmittenda, ibi non explicatur: omnes ergo respondere debemus, Pontificis donationem intelligendam esse juxta terminos juris, et suppositis terminis habilibus, nimirum supposita aliunde justa causa belli, quia, v. g. prædicatio impediretur, et expellerentur fidei ministri, vel quia injuste aliquid in advenas pacificos machinarentur, vel interveniente alio simili titulo; tunc Pontifex jus tribueret regibus Castellæ, regna illa sibi occupandi, prohibitis aliis omnibus Christianis, ne ea sibi occuparent. Unde merito Paulus III, postea in bulla quadam declaravit, Indos infideles esse veros dominos suorum bonorum, nec posse iis spoliari, ut refert Coninch ubi sup. n. 160. Quod similiter in eodem sensu intelligitur, scilicet, nisi aliunde justa spolii causa interveniat.

Sexto objicitur, quia possunt etiam non subditi prohiberi, et cogi ne injurias aliis inferant, ergo multo magis ne inferant Deo, prout per idololatriam, vel alia scelera similia, inferunt. Resp. imprimis hoc argumentum, si quidquam probat, probare etiam de peccatis aliis, quæ non sint contra legem naturalem, sed contra fidem, vel alia præcepta supernaturalia: nam iis etiam ostenditur Deus, nec minor est ibi injuria in Deum, quam in aliis peccatis contra legem naturæ: sicut ergo possumus vi et armis coercere aggressorem injustum nostri proximi, sive injuria illa sit contra legem naturæ, sive sit contra doctrinam fide reve-

Digitized by Google

latam, si tamen vera injuria proximi est; sic licebit coercere, et cogere infideles, ne injuriam in Deum committant, sive ea sit contra legem naturæ, sive solum sit contra doctrinam fidei, si tamen illa sit injuria gravis in Deum.

104 Ad argumentum ergo P. Coninch dicta disp. XVIII, n. 201, respondet negando consequentiam: tunc enim solum possumus vi cogere, et prohibere ab injuria, quam proximo infert, quando ipsemet, qui patitur injuriam, cupit defendi, secus si id non petat, nec cupiat, præsertim si ipsemet posset se ab injuria liberare, sicut Deus de facto potest, et tamen justas ob causas impedire non vult. Hæc tamen responsio difficilis est: dixi enim to. I *de Just.* disp. X, sect. XI, num. 202, cum aliis, quos attuli, posse nos vi et armis defendere innocentem ab injusto aggressore, etiamsi ipse innocens nolit nostram defensionem, et licet ipse potens se defendere id non faciat. Ex hoc ergo capite non repugnaret, quod infideles possent ob crimina idololatriæ, et alia contra legem naturæ, coerceri, et cogi a principibus Christianis, et nisi ab iis peccatis, et injuriis divinis abstinerent, privari etiam regnis et bonis suis, donec resipiscerent.

105 Facilius ergo responderi potest, imprimis non omnia peccata mortalia continere injuriam proprie dictam contra Deum, ut cum aliis dixi disp. III *de Incarn.* sect. III et seq. Deinde, quidquid de hoc sit, regula illa, quod ad defendendum innocentem ab injusto aggressore, fas sit tertio non superiori aggressorem occidere, vel pœnis aliis coercere, non est universaliter vera, sed habet suas limitationes; quarum una est, ut id non liceat, quando ex aggressoris occisione, et idem est cum proportione de spoliatione, vel quolibet alio malo ei illato, majora damna publica timerentur, quam ex injuria innocentis, quæcumque illa sit.
106 Exemplum commune est, si princeps, cujus vita ad publicum bonum et reipublicæ pacem necessaria est, injuste aggreditur innocentem, ut eum occidat: non enim ideo cuilibet licebit principem occidere, ut liberet innocentem: imo debet hujus mortem injustam permittere, ne illa alia graviora mala subsequantur. Hinc ergo reddi potest ratio, cur etiamsi concederetur vera, et propria injuria divina in peccato mortali, non tamen ideo liceat privatis, vel certe non superioribus vindictam sumere de peccatore, vel eum vi a peccato coercere. Ex hac quippe communi licentia cujuslibet in quemlibet, ingentia mala sequerentur, et pessime turbaretur pax et tranquillitas humani generis. Quis enim est homo, qui non peccet? omnes ergo, et singuli in omnes et singulos haberent potestatem, et prætextum spoliandi eos vita, bonis, et rebus omnibus, ut a peccatis, et offensis in Deum abstinerent: qua licentia concessa tota humanæ reipublicæ pax turbaretur, et prorsus tolleretur; essent enim omnes, quasi banniti, quos singuli impune possent occidere ob sua peccata, et bonis omnibus spoliare. Quod quidem, quam grave sit malum, et omnino præferendum permissioni ejusmodi peccatorum, constat aperte ex eo, quod nec ipsimet principes supremi temporales possunt omnia mortalia peccata suis subditis prohibere, eosve ob quodlibet mortale crimen punire, sed solum ob aliqua graviora, quæ bono publico, et reipublicæ tranquillitati adversantur; cætera vero relinquenda sunt divino judicio, ut cum communi sententia tradit Suarez lib. III *de Legibus* cap. XXII, n. 12 et seq. Imo in prælato, et superiore etiam ecclesiastico eam potestatem prohibendi omnia peccata mortalia, et ea puniendi, negat idem auctor lib. IV, cap. XI, n. 3, quia ex tali potestate majus damnum, quam bonum resultaret fidelibus. Quanto ergo minus dicemus licere punire non subditos, et cogere eos pœnis acerbissimis ad non peccandum contra legem naturalem; ex qua potestate singulis concessa, majora et graviora sine proportione mala consequerentur contra pacem et tranquillitatem humanam?

Septimo objicitur, quia possunt Christiani vindicare blasphemias, et contumelias infidelium contra Christum, et contra nostram religionem, eosque vi et armis coercere, ne res nostras contumeliose tractent: cur ergo non poterunt impedire etiam eorum idololatriam, quæ continet maximam veri Dei injuriam, et condemnationem veræ religionis. Resp. blasphemias illas, et contumelias nostræ religionis ut breviter indicavit Suarez d. disp. XVIII, sect. IV, n. 4, dupliciter posse considerari, primo quatenus præcise sunt contra Deum, et ex hoc capite non dant justam causam belli contra infideles non subditos, secundo possunt considerari, quatenus ex illis redundat inhonoratio positiva Ecclesiæ, et Christianorum, contra quos etiam convitia illa proferuntur: qua ratione, 107 Objectio VII.

Digitized by Google

tumelias, et diversos dolos. Videtur ergo, quod ejusmodi crimina contra legem naturæ commissa dent aliis jus spoliandi bonis suis ipsos delinquentes. Respondeo in primis, ibi sermonem esse, non de quovis peccato contra legem naturæ, sed de peccatis contra justitiam, de quibus est peculiaris ratio, ut mox dicemus. Deinde ibi solum explicatur, quid Deus ipse frequenter faciat, vel permittat in pœnam peccatorum, non quid alii homines non superiores juste facere possint: sæpe enim in pœnam permittit Deus, ut alii etiam injuste, et illicite Christianorum terras occupent, nedum paganorum.

100 Objectio II. Secundo objicitur Cyprianus in exhortatione ad martyrium, cap. V, ubi adducto præcepto Dei, qui in veteri lege præcepit idololatras interfici, subdit. « Quod si ante adventum Christi circa Deum colendum, et idola spernenda, hæc præcepta servata sunt, quanto magis post adventum Christi servanda sunt? » Respondeo facile, exempla omnia, et præcepta ibi a Cypriano adducta esse de puniendis fidelibus ad idololatriam transeuntibus, vel iis, qui eos ad hoc crimen allicerent, non vero de alienigenis non subditis ob idololatriæ crimen puniendis, ut ex toto illo capite satis constat.

101 Objectio III. Tertio objicitur Gregorius lib. I *Registri*, epist. LXXIII, laudans Gennadium, quod bello contra infideles gesto, fidem Christianam propagaret. Respondeo, laudari Gennadium, quod occasione belli contra hæreticos, vel alios infideles imperii rebelles curaret propagari Christianam religionem. Non itaque gerebat bellum contra infideles non subditos, sed contra subditos rebelles, quos occasione victoriæ curabat ad veram fidem adduci, vel reduci.

Objectio IV. Quarto objicitur August. lib. V *de Civit.* cap. XII et XVII, laudans Romanos, quod barbaras nationes sibi subjicerent, ut earum depravatos mores corrigerent, et mutarent in melius. Cui consentire videtur S. Thom. lib. III *de regimine Principum*, cap. IV et seq. Respondeo, ibi non affirmari causam illam corrigendi mores fuisse justam ad bellum inferendum, sed laudantur Romani, quod gentium debellatarum mores correxerint, ideoque fortasse Deus victores illos esse voluit, si aliunde justam belli causam habebant, vel certe permisit eorum bella, ut bonus ille effectus consequeretur.

Quinto objicitur, quia Alexander Papa VI, transtulit in Ferdinandum, et Elisabetham reges Castellæ et Legionis, dominium omnium insularum, et provinciarum inventarum, et inveniendarum in India occidentali, quæ non essent sub dominio alicujus principis Christiani, ut constat ex ejus bulla data anno 1493, quæ est bulla II, ejusdem Alexandri VI, in I tom. *Bullarii communis*, ergo agnovit in se potestatem ad disponendum de regnis infidelium, quod nullo alio titulo videtur fieri potuisse, nisi ob idololatriam incolarum, et ut converterentur ad fidem, et pravos suos mores contra legem naturæ corrigerent. Resp. imprimis, hoc argumentum nimium probare. Si enim ob idololatriam, et alia peccata contra legem naturalem dominium bonorum ab infidelibus auferebatur, oportebat tamen, quod prius admonerentur et invitarentur ad morum correctionem, quam si negligerent, tunc procederet contra eos, ut incorrigibiles ad has pœnas, quæ tamen conditio præmittenda, ibi non explicatur: omnes ergo respondere debemus, Pontificis donationem intelligendam esse juxta terminos juris, et suppositis terminis habilibus, nimirum supposita aliunde justa causa belli, quia, v. g. prædicatio impediretur, et expellerentur fidei ministri, vel quia injuste aliquid in advenas pacificos machinarentur, vel interveniente alio simili titulo; tunc Pontifex jus tribueret regibus Castellæ, regna illa sibi occupandi, prohibitis aliis omnibus Christianis, ne ea sibi occuparent. Unde merito Paulus III, postea in bulla quadam declaravit, Indos infideles esse veros dominos suorum bonorum, nec posse iis spoliari, ut refert Coninch ubi sup. n. 160. Quod similiter in eodem sensu intelligitur, scilicet, nisi aliunde justa spolii causa interveniat. 102 Objectio

Sexto objicitur, quia possunt etiam non subditi prohiberi, et cogi ne injurias aliis inferant, ergo multo magis ne inferant Deo, prout per idololatriam, vel alia scelera similia, inferunt. Resp. imprimis hoc argumentum, si quidquam probat, probare etiam de peccatis aliis, quæ non sint contra legem naturalem, sed contra fidem, vel alia præcepta supernaturalia: nam iis etiam ostenditur Deus, nec minor est ibi injuria in Deum, quam in aliis peccatis contra legem naturæ: sicut ergo possumus vi et armis coercere aggressorem injustum nostri proximi, sive injuria illa sit contra legem naturæ, sive sit contra doctrinam fide reve- 103 Objectio

Digitized by Google

latam, si tamen vera injuria proximi est; sic licebit coercere, et cogere infideles, ne injuriam in Deum committant, sive ea sit contra legem naturæ, sive solum sit contra doctrinam fidei, si tamen illa sit injuria gravis in Deum.

104 Ad argumentum ergo P. Coninch dicta disp. XVIII, n. 201, respondet negando consequentiam: tunc enim solum possumus vi cogere, et prohibere ab injuria, quam proximo infert, quando ipsemet, qui patitur injuriam, cupit defendi, secus si id non petat, nec cupiat, præsertim si ipsemet posset se ab injuria liberare, sicut Deus de facto potest, et tamen justas ob causas impedire non vult. Hæc tamen responsio difficilis est: dixi enim to. I *de Just.* disp. X, sect. XI, num. 202, cum aliis, quos attuli, posse nos vi et armis defendere innocentem ab injusto aggressore, etiamsi ipse innocens nolit nostram defensionem, et licet ipse potens se defendere id non faciat. Ex hoc ergo capite non repugnaret, quod infideles possent ob crimina idololatriæ, et alia contra legem naturæ, coerceri, et cogi a principibus Christianis, et nisi ab iis peccatis, et injuriis divinis abstinerent, privari etiam regnis et bonis suis, donec resipiscerent.

105 Facilius ergo responderi potest, imprimis non omnia peccata mortalia continere injuriam proprie dictam contra Deum, ut cum aliis dixi disp. III *de Incarn.* sect. III et seq. Deinde, quidquid de hoc sit, regula illa, quod ad defendendum innocentem ab injusto aggressore, fas sit tertio non superiori aggressorem occidere, vel pœnis aliis coercere, non est universaliter vera, sed habet suas limitationes; quarum una est, ut id non liceat, quando ex aggressoris occisione, et idem est cum proportione de spoliatione, vel quolibet alio malo ei illato, majora damna publica timerentur, quam ex injuria innocentis, quæcumque illa sit.
106 Exemplum commune est, si princeps, cujus vita ad publicum bonum et reipublicæ pacem necessaria est, injuste aggreditur innocentem, ut eum occidat: non enim ideo cuilibet licebit principem occidere, ut liberet innocentem: imo debet hujus mortem injustam permittere, ne illa alia graviora mala subsequantur. Hinc ergo reddi potest ratio, cur etiamsi concederetur vera, et propria injuria divina in peccato mortali, non tamen ideo liceat privatis, vel certe non superioribus vindictam sumere de peccatore, vel eum vi a peccato coercere. Ex hac quippe communi licentia cujuslibet in quemlibet, ingentia mala sequerentur, et pessime turbaretur pax et tranquillitas humani generis. Quis enim est homo, qui non peccet? omnes ergo, et singuli in omnes et singulos haberent potestatem, et prætextum spoliandi eos vita, bonis, et rebus omnibus, ut a peccatis, et offensis in Deum abstinerent: qua licentia concessa tota humanæ reipublicæ pax turbaretur, et prorsus tolleretur; essent enim omnes, quasi banniti, quos singuli impune possent occidere ob sua peccata, et bonis omnibus spoliare. Quod quidem, quam grave sit malum, et omnino præferendum permissioni ejusmodi peccatorum, constat aperte ex eo, quod nec ipsimet principes supremi temporales possunt omnia mortalia peccata suis subditis prohibere, eosve ob quodlibet mortale crimen punire, sed solum ob aliqua graviora, quæ bono publico, et reipublicæ tranquillitati adversantur; cætera vero relinquenda sunt divino judicio, ut cum communi sententia tradit Suarez lib. III *de Legibus* cap. XXII, n. 12 et seq. Imo in prælato, et superiore etiam ecclesiastico eam potestatem prohibendi omnia peccata mortalia, et ea puniendi, negat idem auctor lib. IV, cap. XI, n. 3, quia ex tali potestate majus damnum, quam bonum resultaret fidelibus. Quanto ergo minus dicemus licere punire non subditos, et cogere eos pœnis acerbissimis ad non peccandum contra legem naturalem; ex qua potestate singulis concessa, majora et graviora sine proportione mala consequerentur contra pacem et tranquillitatem humanam?

Septimo objicitur, quia possunt Christiani vindicare blasphemias, et contumelias infidelium contra Christum, et contra nostram religionem, eosque vi et armis coercere, ne res nostras contumeliose tractent: cur ergo non poterunt impedire etiam eorum idololatriam, quæ continet maximam veri Dei injuriam, et condemnationem veræ religionis. Resp. blasphemias illas, et contumelias nostræ religionis ut breviter indicavit Suarez d. disp. XVIII, sect. IV, n. 4, dupliciter posse considerari, primo quatenus præcise sunt contra Deum, et ex hoc capite non dant justam causam belli contra infideles non subditos, secundo possunt considerari, quatenus ex illis redundat inhonoratio positiva Ecclesiæ, et Christianorum, contra quos etiam convitia illa proferuntur: qua ratione, 107 Objectio VII.

Digitized by Google

sicut propter alias injurias potest licite bellum inferri non subditis : sic etiam poterit propter has, licet in hoc etiam caute et prudenter procedendum sit, ne majus fortasse fidei detrimentum inde sequatur, quam si patienter tolerando, et dissimulando proprias injurias, ratione magis, et exemplo infideles allicerentur ad fidem amplectendam, a qua potius magis abhorrerent, viso studio ultionis, et vindictæ contra evangelica consilia, quæ fides ipsa prædicat, et commendat. Hujusmodi autem injuriam redundantem etiam contra nos ipsos non continet proprie simplex idololatria, aut similia peccata, sed solum manifestationem proprii erroris : sicut non sum ego injurius alicui doctori sequendo contrariam sententiam contra illius doctrinam. Aliud vero esset, si subsannarem illius doctrinæ auctores, aut doctrinam ipsam iis dicteriis prosequerer, ut auctores etiam pungere, et acerbius notare velle existimari jure possem.

108 Objectio VIII. Octavo objici potest, quia si non licet infideles non subditos cogere, ut ab idololatria desistant, neque etiam licebit ad hunc finem eorum idola confringere, et templa diruere, quod tamen plures sancti fecisse legunt. P. Suarez dict. sect. IV, n. 8, dicit, id non licere auctoritate privata facere, ut colligitur ex l. *sicut*, et l. *Christianis*, Cod. *de Paganis ;* ideoque in concilio Eliberino can. LX decernit, non esse habendum pro martyre, qui propria auctoritate frangens idola, propterea ab infidelibus occidatur. Contra hoc tamen videntur esse, ut dixi, exempla multorum, qui id fecerunt, et ut veri martyres ab universa Ecclesia coluntur. Quare de hoc puncto consulendus est Baronius in notis ad martyrologium die 9 Aprilis, ubi juxta doctrinam S. August. ep. L *ad Bonifacium* longe ante medium, distinguit inter eos, qui auctoritate privata, et furore perciti indiscreto, idola, vel templa diruebant, et eos qui legitima auctoritate legibus principum concessa id exequebantur. Hi enim secundi laudabiliter id faciebant : secus illi primi, nisi divino instinctu, vel Dei jussu moti facerent, prout multos fecisse constat. Canon vero citatus ex concilio Eliberino intelligitur solum de iis, qui propria, et privata auctoritate operabantur, et de his etiam intelligendus est Suarez, cum expresse loquatur de frangente idola privata sua auctoritate.

Dixi tamen in conclusione principali, non posse infideles non subditos prohiberi, aut cogi, ne ea peccata committant, quando non peccant *in præjudicium aliquorum innocentium.* Si enim in eorum præjudicium fiant, possunt ab aliis, vi etiam et armis impediri. Exemplum commune est de iis infidelibus, qui idolis victimas humanas offerunt, immolando in eorum honorem homines, vel pueros innocentes, quos quidem charitas permittit, et aliquando jubet, si sine gravi incommodo proprio fieri potest, ab iis malis eripere etiam cum aggressorum morte. Dixi autem, *si homines innocentes immolent :* si enim nocentes solum et mortis reos, propter alia crimina, ad sacrificia illa sacrilega assumant, non possunt propter illud solum sacrilegii peccatum, quod sine innocentis alicujus injuria committunt, ab aliis quorum non sunt subditi, bello invadi, ut doctores citati communiter fatentur. 109

Difficultas est, si ipsi innocentes auxilium non petant, imo nec eripi velint, an possint adhuc occisores non subditi ab eo crimine prohiberi. Et quidem certum videtur, licet id non petant, præsumi tamen velle et desiderare suam tutelam ab iis qui opem ferre possint. Si tamen expresse suam libertatem respuerent et excluderent, vel si ex circumstantiis hæc voluntas præsumeretur, P. Coninch dicta disp. XVIII, nu. 197, negat posse occisores vi prohiberi ab iis immolandis, quia cum jus vim vi repellendi per se ei soli immediate conveniat, qui illam injuste patitur, vel qui hujus, aut vim inferentis superior sit, illicite illud mihi usurpo, nisi ab aliquo horum mihi committatur : sicut nequeo valide alterius nomine aliquid agere, si ipse nolit me hoc ejus nomine agere. Melius tamen Suarez ubi supr. n, 4, dicit posse prohiberi vi aggressorem injustum ad defendendum innocentem, etiamsi ipse nolit defendi ; quod etiam dixi to. I *de Justit.* disp. X, n. 202. Unde licet ipsi defendi nolint, nec etiam se defendant, cum possint, potuerunt infideles a nobis prohiberi ne eos idolis immolent et occidant ; quia quicumque illi sint, qui morti destinantur, mihi generis humani communitate conjuncti sunt, et possum ego, non solum meas, sed etiam aliorum, qui mihi conjuncti sunt graves, et enormes injurias, vi etiam et armis impedire, non expectato eorum consensu. 110 Propositur difficultas.

Hoc tamen, ni fallor, aliqua indiget explicatione : dupliciter enim contingere potest, quod innocens patiens consentiat, et 111

Digitized by Google

nolit se defendere, vel ab alio defendi: primo retinendo adhuc jus suum, ita ut veram et propriam injuriam patiatur, potest enim aliquis libenter pati, imo et de passione sua gaudere, et tamen adhuc retinere jus suum, quantum sufficit ut patiatur injuriam; prout martyres veram injuriam patiebantur, licet nollent se defendere, imo et de morte sibi inferenda gauderent: ut late probavi disp. III *de Incarn.* sect. VI et constat exemplo eorum, de quibus Paulus *ad Hebr.* X, 34 dixit *rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis.* Si enim rapina fuit, injuria fuit; et tamen cum gaudio suscepta fuit. Et in hoc casu procedere debet doctrina posita: nam licet illi nolint se defendere, nec defendi, injuriam tamen patiuntur, et per consequens injustus aggressor vi etiam ab alio tertio reprimi potest. Potest autem rursus, secundo qui mortem, vel aliud malum patitur, ita consentire, ut auferat omnem rationem injuriæ, quia omnino cedit juri suo, et quantum ex se potest, tribuit facultatem et licentiam ejusmodi bona auferendi: quo casu, non ita facile concedam, posse ab aliis per vim eripi etiam cum morte aggressoris. Et quidem, si innocens bonis solum fortunæ spolietur, idque consentiente ipso, et juri suo cedente, absque vi et dolo; certum videtur non esse locum defensioni violentæ: tunc enim perinde se habet, ac si bona sua donaret accipienti, qua domini voluntate posita, non potest per vim donatarius prohiberi ne jure suo sibi concesso utatur. Quod locum etiam habet in bonis honoris et famæ, saltem in iis, quibus homo licite potest seipsum privare: nam sicut ipse potest se iis licite spoliare, quando id non cedit in damnum aliorum, ita possunt alii ex ejus consensu id facere; nec possunt vi prohiberi ne faciant.

112 De bonis autem corporis, qualia sunt vita, membra etc. major videtur esse difficultas: dicit enim Suarez loco citato, si quis velit se occidere, posse ab alio etiam auctoritate privata cogi, ne se occidat: unde infert, posse et alios cogi ne eum etiam consentientem et volentem occidant. Quod etiam explicatione et limitatione indiget. Certum enim in primis est, non posse aliquem ab alio privato occidi, ne se occidat: de illo quippe qui id faceret, merito dici posset illud poetæ: *Dic mihi, non stultum est, ne moriar, mori?* Unde nec alius posset a privato occidi, ne aliquem volentem et petentem occideret: quale enim lucrum esset mortem voluntariam unius violenta alterius inviti morte redimere? Posset quidem, qui se stulto desperationis impetu occidere vult, cohiberi per vim, ablato ei gladio, et ligatis etiam manibus ad tempus, donec iræ fervor sedaretur, quia hæc leviora remedia sunt, per quæ non videtur inferri injuria, nec usurpari jurisdictio in illum cui applicantur; imo quilibet potest ægroto sitienti aquam prohihere et auferre, quæ ei morbum faciet lethalem: ergo et poterit auferre venenum volenti sumere. Unde hoc ipsum poterit facere circa alium, qui eum consentientem et petentem vult occidere. Non tamen puto posse quemlibet privatum hoc prætextu, alium in vincula diuturna conjicere, et multo minus ejus bona invadere, spoliare, et fortunis privare, qui sunt actus solius potestatis publicæ superioris: non enim sunt facienda mala ut sequantur bona. Nec obstat quod Suarez dicit, volentem se occidere, non esse dominum suæ vitæ: ex hoc enim ad summum fit, quod peccet contra justitiam in Deum. Diximus autem supra, peccata contra solum Deum, non dare jus homini privato peccatorem puniendi, invadendi, vel superioritatem in illum exercendi. Sicut ergo in aliis contra Deum peccatis, sic etiam in hoc, judicio Dei relinquendus erit, et suis superioribus, qui possunt et debent subditos a sui, vel aliorum etiam volentium occisione, aut mutilatione pœnis debitis et proportionatis coercere.

Denique adverte, tunc etiam quando hæc peccata cedunt in præjudicium innocentis inviti, ita demum posse ab aliis aggressorem injustum coerceri, vi et potestate adhibita, ut tamen non ad punitionem progrediatur, sed solum ad impediendum, et quantum ad hunc præcise finem sufficit: nam punire pro præteritis pertinet ad solum superiorem: defendere autem innocentem permittitur communiter, et pro se et pro aliis. Quare si injustus aggressor cesset ab injuria, cessare etiam debet vis et coactio; ita tamen, ut innocens securus maneat, ne fortasse recedente tutela defensoris, statim in easdem angustias recidat sine remedio; ita cum aliis Coninch dicta disp. XVIII num. 198. 113

Restat nunc secunda pars nostræ conclusionis, et communis sententiæ probanda, et explicanda, nempe subditos infideles posse a suo principe cogi, ne scelera contra naturalem legem committant: quod tamen intelligi debet de iis peccatis, quæ legislator humanus lege civili prohibere potest, pœnis 114

Infideles subditi possunt a suo Principe cogi, ne scelera contra naturalem legem committant.

Digitized by Google

etiam adhibitis suis subditis. Nam, ut supra indicavimus, non potest legislator humanus lege civili punire subditos ob omnia mortalia peccata, nec ea potestas necessaria erat ad finem politicum gubernationis civilis. In hoc ergo sensu conclusio potest probari, ex potestate humana principis, quæ non limitatur ad subditos fideles, sed ad omnes extenditur, et comprehendit etiam infideles. Omnes enim dirigere potest, in ordine ad pacem reipublicæ, et ad morum probitatem, quæ necessaria sit ad convictum humanum, et honestum reipublicæ statum. Quare sicut furta, homicidia, fraudes, et alia ejusmodi, sic etiam prohibere potest adulteria, cultum dæmonum, magiam, perjuria in judicio, blasphemias, et similia peccata, quæ rempublicam maxime deturpant, et legi naturali repugnant, Unde imperatores Christiani, ubi primum fidem nostram amplexi sunt, idololatriam severissimis legibus prohibuerunt, quæ a Conciliis, et Patribus laudatæ et commendatæ, atque aliquando postulatæ etiam fuerunt, de quo videri potest Suarez dicta sect. IV, num. 6. Hodie etiam in Philippinis insulis, quæ Hispaniæ regi subjacent, plura Sinensium gentilium millia, qui artes omnes fere mechanicas ibi exercent, ea lege ibi degere permittuntur, ut a certis vitiis contra naturæ legem abstineant, gravissimas alioquin pœnas subituri.

115 Dicet aliquis, videri hoc esse supra principis laici potestatem: nam ut supra dicebamus, non potest princeps punire ob delicta, de quibus non potest judicare : non videtur autem posse princeps laicus judicare de rebus spectantibus ad materiam religionis, qualis videtur esse cultus unius Dei, et aliæ similes : non potest ergo ea peccata punire. Respondeo principem sæcularem non posse de iis rebus judicare, prout sunt contra fidem, nec etiam punire ob ea peccata, prout includunt infidelitatem, posse tamen de iis judicare, quatenus sunt contra rationem naturalem, et punire subditos infideles in his delinquentes. Nam sicut judicat de homicidio, adulterio, et aliis peccatis contra legem naturalem ; poterit etiam judicare de irreligiositate, idololatria, et alis similibus, quæ sunt etiam contra legem naturalem, saltem quamdiu Ecclesia non advocat ad se eas causas, quando pertinent ad subditos baptizatos. Hæc enim peccata, præscindendo etiam a malitia infidelitatis, quæ opponitur fidei, habent malitiam contra ipsam legem naturæ, et rationem naturalem, ratione cujus non excedunt potestatem, et sphæram principis sæcularis.

Advertunt tamen bene Bannes in præs. 116
qu. X, art. 10, dub. II, concl. 3, Suarez ubi sup. nu. 8, Coninch nu. 188, et alii, debere principem prius lege sua prohibere ejusmodi delicta, antequam delinquentes puniat. Quod probat Coninch, quia respublica eos solos subditos punire potest, qui eam, ejusve statum et tranquillitatem lædunt, aut turbant : peccata autem, quæ ab ea non sunt prohibita, non censentur ejus tranquillitatem, vel auctoritatem lædere, nisi eam directe, aut dolo impugnent : non possunt ergo puniri antequam prohibeantur : ideo namque simplex fornicatio non punitur, quia lege non prohibetur, et sic de aliis. Adde, debere principem, et rempublicam suaviori modo, quo possit, subditos cogere : est autem suavior modus, et humanis moribus magis accommodatus, ut subditi prius moneantur et deterreantur prohibitione, antequam puniantur. Unde juxta horum etiam auctorum mentem, ego eam doctrinam solum regulariter intelligendam puto de criminibus ordinariis. Alioquin non videtur negandum, atrociora, et extraordinaria crimina posse a principe puniri, licet lex nullam pœnam designarit : quod videtur esse juxta l. I, ff. *de effractoribus, et expilatoribus*, et l. *hodie* ff. de pœnis, ubi Ulpianus ita respondet. « Hodie licet ei, qui extra ordinem de crimine cognoscit, quam vult sententiam ferre, vel graviorem, vel leviorem, ita tamen, ut in utroque moderationem non excedat. » Et quidem ipse Coninch admittit exceptionem eorum criminum, quæ directe, vel dolo tranquillitatem, vel auctoritatem reipublicæ lædunt, aut impugnant. Idem ergo dici potest de quolibet atroci crimine in Deum, vel homines, licet lex mentionem ejus non fecerit, quia hæc etiam reipublicæ statum et tranquillitatem maxime perturbant. Quis enim credat, quia Solonis, vel Romuli etiam legibus nulla parricidis pœna statuta fuerit, quia ob ejus atrocitatem, non timebant unquam futurum, ut ex Cicerone oratione *pro Rosc.* Amerino, et Plutarcho in *Romuli vita* colligitur ; quis, inquam, dicat adveniente casu, non potuisse in illa republica parricidam pœna etiam acerbiori puniri ? sic etiam factum vidimus nostris diebus, ut in occisorem Henrici IV Galliæ regis extraordinaria, et acerbissima pœna

Digitized by Google

merito animadversum fuerit. Nec possunt leges humanæ ad omnes casus extraordinarios descendere, et satis est quod ipsa delicti atrocitas suadeat, non fuisse legislatoris mentem impunitatem concedere, sed judicis arbitrio reservatam fuisse pœnam, si casus occurreret.

117 otestas endi infeles, et hibendi crimi- contra em natu- compe- it so- superio- us, quorum subditi sunt.

Ex dictis vero infertur primo hanc potestatem cogendi infideles, et prohibendi illis crimina contra legem naturæ, non competere homini privato, nec civi fideli erga concivem infidelem, sed solis superioribus, quorum subditi sunt : procedit enim ex potestate dominativa, vel gubernativa, ut dictum est, et observat Suarez d. n. 8. Si tamen crimen infidelis redundaret in præjudicium innocentis, cui injuria infertur, nec esset recursus ad judicem, vel potestatem superiorem, a quo innocens defenderetur, posset tunc privatus privatum concivem infidelem ab innocentis læsione injusta, vi etiam prohibere, in iis casibus in quibus possumus vi repellere vim cuilibet innocenti ab injusto aggressore illatam, vel inferendam.

118 Potestas ogendi bditos infieles, ut stineant a iminibus ontra lem naturalem, et idololatria, etc., mpetit em Principibus infidelibus.

Infertur secundo, potestatem hanc cogendi subditos infideles, ut abstineant a criminibus contra legem naturalem, idololatria, et aliis similibus, competere non solum principibus Christianis, sed etiam principibus infidelibus respectu suorum subditorum, ut observat idem Suarez loco citato. Ratio autem est clara, quia ii etiam principes infideles, habent æqualem potestatem temporalem in suos subditos ad dirigendos eos juxta regulas rationis, et legis naturalis : quare sicut possunt iis furta, adulteria, et homicidia prohibere, sic etiam poterunt idolorum cultum, et alia, quæ non minus adversantur legi naturali.

119 on solum ssunt sed debent Principes ec peccata, et ritus is subditis prohibere.

Infertur tertio non solum posse, sed debere principes, hæc peccata, et ritus etiam legi naturali adversos suis subditis prohibere, si id sine graviori incommodo facere possint : ita idem Suarez ibidem : quia tenentur bene subditos gubernare in ordine ad finem suæ gubernationis; quare sicut homicidia, furta, et adulteria, sic etiam hæc alia delicta, quæ ex genere suo pleraque graviora sunt prohibere debent. Dixi tamen, *si sine graviori incommodo possint;* quando enim ex prohibitione majora timentur mala, an possint licite permitti ea peccata dicemus § sequenti.

§ IV.

An, et quomodo liceat, infidelium ritus permittere?

Non loquimur de ritibus, qui soli fidei Christianæ adversantur, quales sunt ritus Judaici lege veteri approbati et præscripti, sed de ritibus legi naturali adversariis, qualis est idololatria, et similes; ex iis tamen, quæ de his ritibus dixerimus, colligi facile poterit, quid dicendum sit de permittendis erroribus hæreticorum, seu de libertate conscientiæ illis concedenda, ne iterum de illa cogamur postea tractare, quando de hæresi in particulari agetur, præsertim cum de eo argumento late, et docte post alios scripserit Hurtado infra disp. LXXIX, qui videri potest, et primo loco S. Thomas qu. X, art. 11, ubi breviter totum hoc argumentum comprehendit. 120

121 Ritus infidelium non sine gravissima causa a Principe permitti debent.

Regula communis, et verissima hæc est, ejusmodi ritus in infidelibus subditis non esse a principe permittendos sine gravissima causa, cum illa vero posse; ita cum S. Thoma cæteri theologi, quos sequuntur Suarez dicta sect. IV, n. 9, Coninch ubi supra nu. 195, Hurtado ubi supra, et alii passim. Et imprimis non posse sine gravissima causa permitti, constat clare, quia deesset princeps in præcipuo munere, et debito sui principatus: si enim minora alia vitia permittere non potest, quanto minus ea, quæ præcipuam religionis virtutem oppugnant? Unde in Scriptura reprehenduntur reges omnes, qui excelsa non abstulerunt: hoc est, permiserunt populo sacrificia offerre ritu prohibito, quem sane totis viribus auferre debuissent, et in profanis etiam litteris commendantur, qui religionis et pietatis studium politicis omnibus rationibus et negotiis in republica administranda præposuerunt, ut late probat Hurtado ubi supra § 11 et seqq.

Quod vero ex gravissima causa liceat etiam aliquando ritus illos illicitos permittere, constat ex regula generali; quod licet nunquam mala facienda sint, ut sequantur bona; aliquando tamen mala permittenda sunt ad vitanda graviora mala, prout de facto meretrices et lupanaria publice permittuntur, ne graviora peccata ex humana fragilitate, et pravitate sequantur, ut dixit Augustinus adductus S. Thoma dicto art. 11 122

Digitized by Google

in corpore : « Aufer meretrices de rebus humanis, turbabis omnia libidinibus. » Similiter ergo quando ex coactione infidelium subditorum, et prohibitione eorum rituum, graviora damna prudenter timentur, tolerandi et permittendi sunt : exemplo patris familias evangelici, qui *Matth.* XIII, 29, servis volentibus eradicare zizania, respondit : *Non, ne forte eradicantes zizania, eradicetis similiter triticum.* Quam regulam plures, et piissimi principes secuti dissimularunt, et tolerarunt in subditis ritus sacrilegos, et hæreses manifestas, quamdiu sine majoris mali timore sese opponere non poterant. Quare tota difficultas in hoc puncto consistit in judicio ferendo de circumstantiis, et causa sufficienti ad justificandam ejusmodi tolerantiam, et permissionem.

123 In quo judicio Hurtado ubi supra § 10 videtur statuere pro unica causa religionem, dicens, tunc solum permissionem esse licitam, quando majus imminet religioni damnum alioquin inevitabile nisi concedatur permissio. Unde § 31 concludit, in provincia hæretica facile admittendam a principe catholico libertatem conscientiæ, quia religio catholica lucratur tunc impunitatem, qua in eo loco antea carebat : e contra vero in provincia catholica non esse permittendam, nisi desperatis jam rebus, quia talis libertas religioni solum falsæ lucrum affert. Hæc tamen regula, ut in universum vera sit, intelligi debet de licentia, et periculo, respectu earumdem personarum, non respectu loci materialiter sumpti : nam in provincia, vel civitate catholica potest aliquando permitti ex causa justa ritus falsus, vel hæresis in advenis, quando id fieri potest sine periculo, quod pervertantur indigenæ : possunt enim permitti hæretici deforis advenire ad commercium, vel legationis causa, quorum sæpe aliqui ea occasione convertuntur, nec tunc religio detrimentum patitur; cum illi jam antea hæretici essent in suis provinciis. Sic etiam in insulis Philippinis, permittunt Sinenses idolorum cultores, ad opificia, et artes exercendas diu commorari, quorum plures ea occasione fidem recipiunt. Non ergo solum debet considerari locus antea catholicus, ut dicamus, præjudicari religioni, si eo in loco detur impunitas infidelibus, vel hæreticis : si tamen non detur iis, qui ante eam concessionem catholici erant. Sicut e contra etiam in provincia infidelium, vel hæreticorum non debet concedi ea impunitas Catholicis illuc euntibus, si ibi a fide deficiant, imo ii severissime solent a summis Pontificibus puniri, si capi possint. In universum autem præferendum est negotium religionis, et fidei cuicumque rationi politicæ, et præ oculis habendum, ne religio notabile patiatur detrimentum ex ejusmodi concessionibus : si autem non timeretur periculum commune, sed unius, vel alterius catholici, qui fortasse ea occasione a fide deficeret ; posset aliquando bonum publici status huic periculo præponderare ; nec omnia particularia mala præcaveri possunt ; et sæpe propter communem utilitatem, etiam politicam, permittitur unius, vel alterius civis mors corporalis : potest ergo et permitti periculum spirituale, præsertim cum ipse civis possit si velit, malum illud vitare. Nec enim princeps tenetur cum quolibet incommodo, præsertim publico, præcavere mala omnia particularia singulorum : sed tamen oportet semper, quoties permissio hæc positive, et non solum dissimulatione quadam, sed legitima declaratione conceditur, determinare, et exprimere pro quo loco, et pro quanto tempore, et quibus personis, et pro qua secta concedatur, et curare, ne ulterius extendatur, ne amplior sit quoad personas, locum, tempus, vel sectas, quam necessitas ipsa cogat.

124 An Princeps Christianus possit hanc conscientiæ libertatem, sine consensu et facultate summi Pontificis subditis concedere.

Dubitari potest, an princeps Christianus possit hanc conscientiæ libertatem, sine consensu et facultate summi Pontificis subditis concedere, de quo videri potest Hurtado disp. LXXIX, sect. v, qui late de hoc agit, et concludit, posse subditis non baptizatis, quia ii non pertinent ad judicium Ecclesiæ, non vero posse hæreticis, seu subditis baptizatis, in quos cum Ecclesia habeat directam jurisdictionem : non potest princeps laicus huic Ecclesiæ potestati, sine ejusdem Ecclesiæ consensu præjudicare. Unde quantumcumque princeps salvum conductum, vel libertatem, et immunitatem hæreticis promittat : potest eo non obstante Ecclesia semper hæreticos illos capere et punire : quare, ut ii securi omnino accedant, habenda erit concessio, et consensus Pontificis, prout datus fuit in concilio Tridentino in bulla, quæ habetur post sess. XV. Ex quo loco clare colligitur Ecclesiam teneri ad servandum fidem datam hæreticis de eorum immunitate, dum tamen ipsi servent conditiones, sub quibus fides, et securitas data est, quod late et docte probat Magister Joan.

Digitized by Google

Marq. Augustinianus, lib II *de Gubernatore Christiano* cap. XXIV. Ex quo totam illam quæstionem fere desumpsit Hurtado, ubi supra sect. VII. Ratio autem est, quia totum id quod sine peccato fieri potest: potest etiam promitti, et servari debet, si promissum sit. Potest autem sine peccato impunitas dari hæreticis, imo expedit, et necesse est plerumque ita fieri, et promitti, promissione obligante: alioquin spe omnino abjecta non auderent unquam hæretici fidere Ecclesiæ, ut ad concilia, vel loca catholica accederent ad eximanandam suam fidem, et conferendam cum nostra, quo remedio ablato occluditur aditus eorum reductioni. Necesse ergo est ad bonum commune religionis, quod Ecclesia possit se obligare ad fidem hæreticis servandam, quam semel datam violare non liceat.

125 Nec obstat, quod aliqui præsertim hæretici dicunt de facto Joanni Hus, Hieronymo Pragæ, qui fide accepta ad concilium Constantiense accesserat, eam non fuisse servatam, sed publico judicio ibidem combustos esse. Hac enim majori ex parte figmentum est, ut pluribus ex ipsa historia argumentis petitis probant Marquez, et Hurtado locis citatis. Primo quia negant aliqui, eos hæreticos salvum conductum habuisse, nec a principe quidem sæculari, vel imperatore. Secundo quia licet ab imperatore habuissent, Ecclesia tamen non potuit ab eo obligari, et adhuc jus suum retinebat, ad eos judicandos et puniendos. Tertio quia Praga, licet salvum conductum petierit a concilio, sed tamen Patres concilii noluerunt illum concedere absolute; sed cum limitatione, nimirum, promiserunt illum sine vi audire, justitia semper salva, itaque promiserunt solum immunitatem ab oppressione injusta, ut constat ex sess. VI in cap, cui titulus est, *Decernitur citatio contra Hieronymum de Praga*. Qua promissione fortasse sibi salvum conductum finxit, et accessit. Sed adhuc fides ei servata fuit, et ipse clementer auditus hæresim abjuravit, ut constat ex sess. XVI, additis illis verbis: « Etsi ergo ipse aliquando, quod absit, aliquid contra sentire, aut prædicare præsumpsero, canonum severitati subjaceo. » Ubi jam cessit juri impunitatis, si iterum ad hæresim rediret, prout postea rediit pœnitens abjurationis factæ, et protestatus in ipso concilio, se impie fecisse damnando doctrinam, quam damnaverat. Vide plura alia argumenta apud prædictos auctores, quæ manifeste probant, non fuisse in eo concilio violatam fidem, datam illis hæreticis.

Illud mihi difficilius est, quod docet idem Hurtado ibi § 53. Principem, nisi juramento confirmet libertatem conscientiæ, non teneri, nec debere stare promissis, quia promissio absque juramento non obligat, quando vi, aut metu extorquetur, et res promissa cedit in grave promittentis detrimentum: hæc autem libertas conscientiæ semper extorquetur vi, et metu injusto cadente in virum constantem. Hoc, inquam, difficile est. Primo quia si promissio secluso juramento, non obligat promittentem propter metum injustum quo extorquetur, juramentum superadditum non affert obligationem justitiæ, sed solius religionis, atque adeo invito promissario, poterit vinculum illud relaxari ab eo, qui potest relaxare juramenta, per quæ non acquiritur homini aliquod jus, et ablato vinculo religionis, perit tota promissionis illius obligatio, ut cum communi sententia dixi to. II *de Just.* disp. XXII, sect. VIII, num. 195 et 230 et seq. Parum ergo, vel nihil deserviet promissio illa jurata hæreticis ad eorum securitatem, cum jurans possit postea, quoties libuerit, petere, hæreticis invitis, relaxationem juramenti, ab eo qui potest juramenta solum religionis vinculum continentia relaxare, et tunc poterit licite hæreticos punire, sicut si nihil promisisset. 126

Secundo quia Patres et doctores, qui fidem infidelibus et hostibus servandam dicunt, si eorum verba inspiciantur, non limitant suam doctrinam, ad fidem solam juramento confirmatam, sed universaliter de promissione, et fide data loquuntur. Ita loquitur Ambrosius lib. I *Officiorum* cap. XXIX. Concludens: « Liquet igitur etiam in bello fidem, et justitiam servari oportere, nec ullum decorum esse posse, si violetur fides. » Eodem modo loquitur Augustinus ep. CCVII et CCXXV, Isidor. lib. I *Synonim.* cap. X, S. Thomas 2, 2, quæst. XL, art. 3, et ibi alii Theologi, et interpretes communiter. Unde Joan. Marquez loco supra citato magis caute locutus est: non enim dixit, tunc solum iis servandam fidem, quando juramentum intercessit, sed absolute servandam fidem, præsertim si cum juramento data fuit: sic habet pagina mihi 302, columna 2, et pag. seq. colum. 1. 127

Tertio denique ratione idem ostendi potest, quia si metus redderet inutiles has 128

Digitized by Google

promissiones factas hæreticis sine juramento, eodem modo redderentur invalidæ, et inutiles promissiones omnes et pacta, quæ sine juramento fierent hostibus in bello, saltem quando hostes, quibus fiunt, gerunt bellum injustum ex parte sua; nam tunc certum est, quod metus belli, et copiarum hostilium movet ad consentiendum hujusmodi pactis, et dandam eam fidem, quæ metus causa, multo magis in iis pactis apparet, quam in concessione libertatis conscientiæ, in qua non ita proxime arma, et bella minantur. Si ergo Patres et theologi fatentur, fidem hostibus etiam iniquis, et injustis servandam esse, nulla limitatione addita fidei juramento confirmatæ, quia ex hujus fidei violatione maxima humano commercio damna sequerentur; idem dicendum erit de fide data hæreticis circa conscientiæ libertatem, etiamsi sine juramento præstita sit. Ratio enim eadem est, nempe, quod res promissa potest sine peccato exhiberi : nam si esset intrinsece mala, etiamsi appositum fuisset juramentum, servanda non fuisset; in neutro ergo casu decipiendus esthostis, vel hæreticus circa rem licitam illis promissam.

129 Quod rursus confirmari potest, quia si libertatis conscientiæ promissio absque juramento non obligaret, nec etiam obligaret salvus conductus simpliciter concessus absque juramento, atque adeo nihil aliud fecisset Tridentina synodus toties salvum conductum hæreticis offerendo, absque ulla jurisjurandi mentione, quam speciosis verbis hæreticos decipere, ostendendo externam quamdam obligationis speciem absque obligatione ulla, ob defectum juramenti ad obligationem necessarii. Respondet Hurtado § 53, ad hoc exemplum. Primo intervenisse ibi implicite juramentum contentum in clausula generali, qua asseritur adjici illi fidei publicæ, quidquid exigitur ad ejus observationem : unde jam implicite includitur juramentum, si hoc necessarium est, ut salvus conductus obliget concedentem. Hæc tamen responsio probaret, in omni contractu ex iis, qui sine juramento non obligant, et juramento addito confirmantur, de quibus late egimus dicta sect. VIII, intelligi additum juramentum, etiamsi non exprimatur, atque adeo omnes illos contractus de facto esse validos, quomodocumque fiant : quia semper contrahens dicit se velle obligare omnino, et per consequens significat se jurare, sine quo juramento non potest se valide obligare. Consequens autem est satis absurdum, alioquin frustra invalidantur legibus illi contractus, cum eo ipso, quod quis se velit obligare, intelligatur implicite velle adhibere juramentum necessarium ad valorem obligationis. Non ergo sufficit illa clausula generalis, ut intelligatur juramentum adhibitum; sicut nec sufficit, ut intelligatur datus fidejussor, vel posita obligatio dandi fidejussorem, aut renuntiata lex aliqua prohibens obligationem : sed debet exprimi invocatio Dei, ut aliquis jurasse dicatur.

Quare idem auctor respondet secundo 130
ibid. in salvo conducto non requiri ad obligationem juramentum, sicut requiritur in concessione libertatis conscientiæ, quia salvus conductus non extorquetur vi, aut metu injusto, sed princeps sine vi, aut metu rogatus illum concedit. Hæc etiam responsio non videtur subsistere, quia in concessione salvi conductus videtur etiam intercedere coactio quædam ejusdem generis cum illa, quæ facit concedi libertatem conscientiæ : nam sicut princeps non permitteret libertatem conscientiæ, si posset absque sui detrimento hæreticos compescere et punire : ita non daret salvum conductum, si hæreticum posset cogere, ut veniret ad concilium, vel ad judicium tanquam reus citatus et judicandus : in utroque ergo casu cedit jure suo, quia non potest illo sine detrimento uti. Solum est discrimen, quod libertatem conscientiæ frequenter concedit princeps temporalis, ne subditos temporales, ea fortasse negata, amittat, tumultuantes nimirum, et ad rebellionem propendentes, et aliquando jam obedientiam negantes, metu amittendæ potestatis temporalis conceditur eis iniqua petitio. At vero salvus conductus conceditur, ut veniant ad locum disputationis, et convincantur : sed revera tunc etiam intervenit metus amittendi potestatem ecclesiasticam in subditos. Quare Ecclesia, ne eos subditos tumultuantes et rebelles amittat, sed potius convictos reducat ad debitam obedientiam, offert illis salvum conductum, et impunitatem, quæ in rigore est libertas conscientiæ non perpetua, sed ad tempus, pro quo salvus conductus conceditur. In utroque ergo casu, præcedit impotentia puniendi subditos, et eorum rebellio contra obedientiam debitam, vel temporalem, vel saltem spiritualem, et denique desiderium non amittendi potestatem in illos, vel amis-

Digitized by Google

sam recuperandi, in utroque ergo, vel in neutro casu intervenit metus, et coactio ad concessionem sufficiens ad eam invalidandam.

131 Ratio a priori in utroque casu, cur iniquitas, et injuria subditorum non reddat invalidam obligationem principis concedentis, petenda est ex iis, quæ indicavi tom. II *de Justit. et jure* disp. XXXVII sect. XV, n. 179, nempe hostibus etiam injuste bellantibus servandam esse fidem propter publicum pacis bonum, et regnorum quietem : nisi enim ea pacta servarentur, maximum esset impedimentum pacis componendæ : sicut ob eamdem rationem debetur impunitas, et indemnitas oratoribus, et legatis publicis etiam hostium, quia id necesse est, ut tractatus circa pacem haberi possint : sicut ergo bonum publicum pacis et quietis publicæ, reddit immunes oratores et legatos hostium, qui alioquin rei sunt, et pœna digni propter bellum injustum ; sic etiam idem bonum publicum religionis dat valorem salvo conductui concesso hæreticis, quia aliter non possent religionis amissæ damna resarciri. Et sicut idem bonum publicum pacis obligat ad servandam fidem datam hostibus etiam injustis in bello, sic bonum publicum obligat ad servanda pacta facta cum hæreticis circa libertatem conscientiæ, quando ad bonum publicum necesse erat, quod ejusmodi pacta cum obligatione fieri possent. Quando autem in illo loco citato diximus, pacta hostibus servanda, *quando fiunt sine coactione, et metu*, id intelleximus de coactione alia intrinseca et privata, ac condistincta ab ea, quam bellum ipsum secum affert : nam certum alioquin est, pacta omnia, quæ hostibus injuste bellantibus fiunt, fieri cogente ipso bello, cujus vitandi causa, ea omnia pacta fiunt, quæ si bellum abesset, non fierent. Sed tamen propter publicum pacis bonum, quod sine valore, et obligatione talis fidei obtineri non posset, jure gentium data est obligatio iis pactis, quod similiter in casu nostro propter eamdem rationem dicendum est : neque ad hanc obligationem jusjurandum videtur necessario requiri, sicut nec ad pacta, quæ cum hostibus in bello fiunt. Alia vero argumenta leviora, quæ aliqui afferunt ad probandum, non debere servari fidem hæreticis in salvo conductu, vel aliis pactis, videri possunt apud Marquez, et Hurtadum locis citatis, qui bene ea dissolvunt.

SECTIO III.

An infideles non baptizati possint retinere potestatem, vel jurisdictionen supra fideles, et an possint ea potestate privari.

Non loquimur de hæreticis, sed de infidelibus non baptizatis, qui non sunt subditi Ecclesiæ, de quibus quæri potest, primo an jure ipso careant potestate in subditos fideles ; secundo, an possint saltem ob infidelitatem ea potestate privari. Supponemus breviter ea, quæ videntur esse extra controversiam, et postea ad ea, quæ magis esse possunt dubia descendemus. 132

Infideles sunt capaces dominii veri, non solum rerum sed etiam personarum.

Imprimis ergo certum est infideles esse capaces dominii veri et legitimi, non solum aliarum rerum, sed etiam personarum, servorum, ancillarum, etc. Et quidem de dominio bonorum non est dubium, quod infideles habeant verum dominium suorum bonorum, ut definisse traditur de Indis infidelibus Paulus III, in quadam sua bulla, cujus meminit Coninch disp. XVIII dub. X, n. 160. De dominio etiam, quo unus est dominus alterius hominis tanquam servi, certum est, posse illud esse penes infideles, qui vere et proprie possunt habere in suo dominio servos bello captos, vel alio justo titulo ad servitutem inducendam. Certum etiam est, posse infideles non subditos principibus Christianis habere in suo dominio servos fideles, si alioquin justus titulus intercessit ad servitutem inducendam. Unde certum denique est, posse retinere etiam jurisdictionem in subditos fideles, neque hoc eo ipso, quod ad fidem convertantur, fieri exemptos et liberos a potestate et jurisdictione principis infidelis, cui antea legitime subdebantur.

Infideles possunt retinere jurisdictionem in subditos fideles.

Doctrina hæc colligitur aperte ex Scriptura utrumque dominium, tam reale in servos fideles, quam jurisdictionis in subditos etiam fideles agnoscente, in domino, vel principe infideli. Et quidem de dominio in servos Christianos sunt loca clarissima. *Ad Ephes.* VI, 5. *Servi obedite dominis carnalibus cum timore, et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo : non ad oculos servientes, quasi hominibus placentes, sed ut servi Christi facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate servientes, sicut domino, et non hominibus : scientes, quod unusquisque quodcumque fecerit bonum, hoc* 133

Colligitur ex Scriptura.

Digitized by Google

recipita Domino, sive servus, sive liber. Quod idem repetit *ad Coloss.* III et *ad Titum* II. Erant autem domini tunc plerumque infideles, et pagani. Unde Petrus epist. I cap. II de servis etiam dominorum infidelium loqui videtur, dum dicit: *servi subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis, et modestis, sed etiam discolis*. Et August. *in Psal.* CXXIV rationem reddidit, dicens « Christus non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos. » Quod etiam confirmat concion. XXXI *in Psal.* CXVIII, et auctor quæstionum novi et veteris testamenti sub ejusdem Augustini nomine q. XXXV et in concilio Grangensi can. III relato in cap. *si quis servum* XVII qu. IV, anathema infligitur eis, qui servo sub prætextu religionis fugam suaserit; in quo videtur esse sermo de prætextu religionis Christianæ, quia Concilium celebratum fuit tempore Silvestri Papæ, in quo domini gentiles plures habebant servos Christianos. Ratio autem est clara, quia sicut infideles capaces sunt dominii legitimi circa res alias, sic etiam domini circa servos, nec hoc dominio propter servi fidem privantur, si eum a sua fide non turbant.

134 De dominio etiam jurisdictionis in subditos fideles sunt innumera Scripturarum loca, in quibus ea potestas supponitur, per solam subditorum conversionem ad fidem, vel propter dominorum infidelitatem non destrui I *Petr.* II, 3. *Subjecti estote omni hnmanæ creaturæ propter Deum, sive regi, tanquam præcellenti*, etc. et infra : *Regem honorificate*, *Ad Roman.* XIII, 1. *Omnis anima potestatibus superioribus subjecta sit*, et infra, *non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*, ubi legitima jurisdictio supponitur in principibus infidelibus ; quales tunc omnes erant, nam conscientia non obligat ad obediendum præcipienti sine legitima potestate. Quod idem significavit Christus *Matth.* XXII, 21, jubens reddi tributa Cæsari, verbis illis : *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo*. Quod præceptum inculcarunt frequenter Apostoli, et Apostolici viri, ad delendas calumnias infidelium, qui religionem nostram accusabant, quod doceret negare principibus debitam obedientiam. Unde Paulus *ad Titum* III, 1, ei jubet, ut documentum hoc subditis omnibus revocet in mentem : *Admone illos, ut principibus obediant*. Unde sancti Patres frequenter etiam hoc documentum fidelibus inculcabant. Clemens Papa lib. IV *Constit.* cap. XII. « Estote, inquit, subjecti omni regi, et potestati in iis, quæ Deo placent tanquam ministris Dei, et impiorum judicibus. » Et infra, « exhibete eis omnem metum debitum, omne vectigal, omne tributum, » etc. quod idem repetit lib. VII, cap. XVII, eodem modo loquitur Tertullianus lib. *ad Scapulam* cap. II. « Christianus, inquit, nullius est hostis nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui necesse est, ut et ipsum diligat, et revereatur, et honoret, et salvum esse velit. » Polycarpus apud Eusebium lib. IV *Histor.* cap. XIV, alias XV, de infidelibus principibus sic loquitur : « Magistratibus, et potestatibus a Deo constitutis, eum honorem, qui nostræ saluti, ac religioni nihil afferat detrimenti, pro dignitate tribuere docemur. » Eodem modo locuti sunt alii Patres, Basilius *in Moralib.* regula LXXIX. Hieronym. epist. IV, post medium, Chrysost. in epist. *ad Roman.* homil. XXIII, Origen. lib. IX in epist. *ad Rom.* Œcumenius, Nazianzenus, Epiphanius, et alii quos affert Suarez *de defensione fidei*, lib. III, cap. I.

Ratio communis, et vera est, quia potestas hæc jurisdictionis, non fundatur in gratia sanctificante, nec in fide, sed in ipso jure naturæ, quo homo capax est potestatis, et jurisdictionis ad regendos alios, modo interveniat justus titulus subjectionis, sive quia bello justo debellati sunt, sive quia hanc potestatem in aliquem transtulerunt, sive in unam personam veram qualis est rex, sive in unam personam fictam qualis est respublica, et senatus constans certo senatorum numero, penes quos summa potestas resideat; sive quia consuetudine, vel præscriptione legitima jurisdictio comparata sit. Semel autem comparata, et radicata non amittur de se per infidelitatem principis, vel per fidem subditorum, sicut non amittitur per alia peccata mortalia principis, vel per subditorum sanctitatem : potest enim peccator potestatem habere in probos, et justos subditos et potest eos bene regere, quamvis ipse in se improbus, et infidelis sit. 135

Ratio communis et vera.

Non defuerunt olim, ac etiam nunc qui prætextu libertatis fidei, voluerint fideles liberos esse ab omni servitute et subjectione respectu infidelium, quos tamen bene impugnat Suarez d. lib. III, cap. I et IV. Pro quibus afferri posset primo illud Pauli I *ad Cor.* VII, *nobite fieri servi hominum.*, cujus rationem præmiserat dicens, *pretio empti estis*, quasi dicat, indignum esse eum, qui 136

Objectio : Hæc verba D. Pauli Nolite fieri servi hominum, explicantur.

Digitized by Google

jam a Christo ingenti pretio redemptus est, adhuc in servitute remanere. Ad hoc tamen facile respondetur Paulum ibi non loqui de servitute civili, vel pœnali : de hac enim
id. 21. jam Paulus ante dixerat : *servus vocatus es? non sit tibi curæ :* et concludit : *unusquisque in quo vocatus est, fratres, in hoc permaneat apud Deum.* Loquitur ergo ibi de servitute morali et vitiosa, qua homo homini ita vult obsequi, ut eum Christi imperio præferat :
tth. IV, 24. *nemo enim potest duobus Dominis servire*, nimirum contraria præcipientibus : ita explicat Suarez illo cap. IV, n. 22, et alii interpretes. Mihi tamen, ut verum fatear; magis placet aliorum interpretatio, quos sequitur Cornelius etiam in eum locum, intelligentium ea verba de servitute civili. Quamvis enim Apostolus suadeat omnibus, in eo statu permanere, in quo ad fidem vocati sunt negans posse, ut aliqui sibi blandiebantur, prætextu fidei susceptæ, et libertatis Christianæ, servum se eximere a potestate sui domini etiam pagani, ostendit tamen, si licite fieri possit, satius et utilius esse Christianis, quod liberi sint a civili servitute, ut liberius possint Deo, et religioni vacare. Qui est legitimus sensus verborum illorum præcedentium :
Cor. VII, 21. *Servus vocatus es? non sit tibi curæ: sed et si potes fieri liber, magis utere.* Quæ verba licet alii, quos sequitur Suarez ibi intelligant in sensu contrario, quasi dicat tantum abest, quod propter fidem susceptam, prætendas servitutem excutere, ut licet posses libertatem obtinere, melius et securius esset permanere in servitute propter majorem humilitatem : melius tamen alii, quos sequitur idem Cornelius explicant in sensu prædicto, quem verba ipsa præ se ferunt : nimirum, licet fides non det tibi jus libertatis contra dominum, si tamen in potestate tua sit, magis expediet libertatem procurare, et acceptare : cujus rationem reddunt verba sequentia :
bid. 23. *Pretio empti estis; nolite fieri servi hominum* : quasi dicat, qui in libertatem filiorum Dei vocatus est, non debet subjici jugo servitutis humanæ, quæ magis obesse, quam prodesse communiter potest, ad perfectionem Christianam consequendam.

137 *Objecto* II. Secundo objici potest, quia lex evangelica attulit fidelibus libertatem contrariam subjectioni, qua homines antea subdebantur dominio, et potestati etiam principum infidelium, ideo enim Christus *Matth.* XVII, 21, cum tributum ab eo exigeretur, interrogavit Petrum ; *Reges terræ a quibus accipiunt tributum, vel censum? a filiis suis, an ab alienis?* Et respondente Petro, *ab alienis*, Christus conclusit ; *ergo liberi sunt filii.* Quo loco *filiorum* nomine omnes fideles comprehendisse videtur. Quia ut dixit Augustinus lib. I, *quæst. Evangelic.* quæst. XXIII. « Omnes sunt filii regni illius, sub quo sunt omnia regna terrena : » prout ejus verba refert Suarez dicto lib. III *defens. fidei* cap. IV, nu. 2, et quia omnes sunt de familia Christi, atque ideo participant eamdem exemptionem a tributis, ut indicavit Liranus ibi, et Hieronymus dicens : « Ille pro nobis crucem sustinuit, et tributa reddidit, nos pro illius honore tributa non reddimus, et quasi filii regis, a vectigalibus immunes sumus. » Quæ verba ad omnes fideles extendi videntur : pro illis enim omnibus Christus crucem sustinuit, et tributa reddidit; quam Hieronymus affert, ut radicem libertatis et exemptionis a tributis, atque adeo a jurisdictione : nam jurisdictio principis, et potestas exigendi tributa semper sese invicem comitantur.

Respondeo, circa sensum verborum illorum Christi varias esse Patrum, et doctorum sententias, de quibus ultra alios videri potest Suarez *in defensione fidei* dicto lib. III, c. IV, nu. 20, et lib. IV, cap. V et cap. VIII, num. 16. Certum autem est, verbis illis non fuisse exemptos fideles omnes, imo nec justos a subjectione debita principibus humanis, et temporalibus, nec a tributorum solutione; cum Apostoli hoc subjectionis debitum omnibus postea fidelibus prædicaverint. Imo ex loco illo arguunt Patres ad probandam filiationem naturalem Christi, qui ex eo quod filius naturalis Dei summi regis esset, probavit se non esse tributi debitorem, Chrysostomus, et Hilarius apud Suarez dict. cap. V, num. 5. Et in eo sensu locutum August. supra adductum, de filiis solum naturalibus, de quibus solis poterat Petrus intelligere, probat idem Suarez ibid. nu. 4 et 5, cum Jansenio, et Salmerone, quos affert. Nec enim August. significavit, fideles, aut justos omnes intelligi ibi a Christo *filiorum* nomine, qui vectigal non debent ; cujus Augustini verba non retulit fideliter Suarez illo cap. IV. Sunt enim diversa, prout melius ea retulit dicto lib. IV, nu. 4, nimirum hæc. « Quod dixit, *ergo liberi sunt filii* : in omni regno intelligendum est, liberos esse regni filios, id est, non esse vec- 138

Digitized by Google

tigales, multo ergo magis liberi esse debent in quolibet regno terreno filii regni illius sub quo sunt omnia regna : » in quibus verbis propositionem statuit universalem; nempe filios naturales supremi principis in eo regno esse immunes a solvendis tributis : ex qua propositione infert aliam universalem; scilicet, illius regis filios, nimirum naturales, cui alia regna, et reges subjacent, immunes et liberos esse in omnibus illis regnis, quæ paterno subjacent imperio. Unde immediate et directe solum infertur immunitas Christi, qui filius naturalis erat supremi regis, cui subjacent omnia regna terrena. Fateor, Christum exemptionem illam significasse ampliandam, vel reipsa, vel saltem fundamentum esse illam ampliandi ad eos, qui sunt de ejus familia, in quo sensu videtur Hieronymus supra relatus ea verba intellexisse, et ex eisdem verbis probat Suarez dicto cap. IV, nu. 8 et seq. Christum non solum probasse suam immunitatem, quam solam directe probabat filiatio, sed etiam potestatem communicandi immunitatem aliis, et de facto eam communicasse, vel ostendisse communicari posse, et communicandam Petro, et ejus successoribus, ut significant verba illa : *ut non scandalizemus eos, solve pro me, et te.* Secluso enim scandalo potuisset etiam Petrus non solvere, communicata ei a Christo immunitate, quam tamen quia noluit fidelibus omnibus communicare, quia nec id expediebat, non competit iis in universum. Imo ex eisdem verbis, quibus de cæteris Apostolis Christus nihil dixit, sed de solo Petro, infert Abulensis ibi qu. CC, cujus sententiam non improbat noster Cornelius ibi, alios Apostolos, qui saltem habebant uxores et liberos, et erant capita familiarum, solvisse didrachma ex communibus loculis, quos portabat Judas, vel ex eleemosynis amicorum, idque Matthæum ibi præsupponere, et præterire ut rem parvi momenti et notam : narrare vero solum didrachma Christi, quia illud per miraculum inventum fuit in ore piscis, ut ostenderet se ad illud non obligari, nec Cæsari esse subjectum. Unde idem Cornelius parum antea præmiserat, non recte quosdam ex illa Christi ratiocinatione intulisse jure divino clericos omnes esse immunes a tributis; sufficit enim, quod Christus dictaverit, æquum esse quod eximerentur, prout postea exempti fuerunt, et ideo dici posse hanc exemptionem esse de jure divino : nimirum dictante hanc exemptionem esse concedendam, de quo tamen modo non disputo, an verum sit. Sufficit enim ad verba Hieronymi supra relata explicanda, si dicamus cum Suario dicto lib. IV, cap. VIII, num. 16 et 17, ipsum pronomine illo, *nos*, non intellexisse omnes fideles, sed se et alios presbyteros, vel clericos, qui magis proprie sunt de familia Christi, et quibus communicavit, vel communicandam dictavit hanc exemptionem, propter peculiarem conjunctionem ad familiam filii naturalis summi regis, cui jure suo exemptio et immunitas competit.

139 Objectio III. Tertio objici solent verba Pauli I *ad Cor.* VI, 1, ubi reprehendit fideles, eo quod apud tribunalia judicum infidelium litigarent: *Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum, judicari apud iniquos, et non apud sanctos. An nescitis, quoniam sancti de hoc mundo judicabunt? Etsi in vobis judicabitur mundus, indigni estis, qui de minimis judicetis? Nescitis, quoniam Angelos judicabimus: quanto magis sæcularia? Sæcularia igitur judicia si habueritis; contemptibiles, qui sunt in Ecclesia illos constituite ad judicandum.* (Ibid. 7.) *Ad verecundiam vestram dico: sic non est in vobis sapiens quisquam, qui possit judicare inter fratrem suum? Sed frater cum fratre judicio contendit, et hoc apud infideles?* Ad hoc tamen facile respondetur, objurgationem illam, non eo tendere, ut neget, vel tollat jurisdictionem judicis infidelis, sed imprimis ut reprehendat lites ipsas, quæ plerumque delictum, et injuriam unius litigantis supponit; ideo enim subdit: *Jam quidem omnino delictum est in vobis, quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? Quare non magis fraudem patimini? Sed vos injuriam facitis, et fraudatis: et hoc fratribus,* Deinde etiam propter scandalum, poterant enim infideles scandalizari, videntes fideles, qui pacem, charitatem, et patientiam evangelicam prædicabant, et profitebantur, judicio contendere id suis tribunalibus, et ad minus anxietatem circa bona terrena ostendere, et aliquando etiam fraudes et injurias in fratres ejusdem professionis; quod indecorum erat religioni Christianæ, maxime illis temporibus : sicut si nunc unus conventus adversus alium ejusdem religiosæ familiæ conventum, circa pecuniam litigaret coram externis judicibus, non posset id fieri sine dedecore aliquo ipsius ordinis.

His suppositis quæ faciliora sunt, difficul-

Digitized by Google

140 licet in- les Ec- siæ vel incipi- Chris- is non liti non ventur dictio- tempo- in sub- s fide- possint nen ab clesia ismodi testate rivari.

tas præcipua esse solet, an licet infideles Ecclesiæ, vel principibus Christianis non subditi, non priventur ipso facto jurisdictione temporali in subditos fideles, possint tamen ab Ecclesia, ejusmodi potestate et jurisdictione privari. In quo puncto convevenire videntur jam fere omnes, non posse Ecclesiam potestate directa ejusmodi infideles sua potestate in subditos fideles privare, quidquid sit, an potestate indirecta id possit. Nam licet Alvarus Pelagius, et Hostiensis citari soleant, quasi concedant eam potestatem directam, ut refert Suarez in præsenti disp. XVIII, sect. v, num. 2. Alii tamen omnes eam directam potestatem negant, quos congerit, et sequitur Suarez ibi nu. 3 Et probatur breviter, quia nec ipso facto jure naturæ, vel divino privantur sua potestate, cum id nullo Scripturæ testimonio probetur, sed potius contrarium ex Scriptura colligatur, ut supra vidimus; nec fundamentum ullum est ad id asserendum; cum gratia aut fides non destruat naturam, nec tollat, quæ jus naturale unicuique tribuit. Difficultas solum est de potestate indirecta, de qua etiam conveniunt theologi dari in Ecclesia duplici titulo. Primus est, jure defensionis legitimæ, quando scilicet princeps infidelis persequitur, et vexat injuste subditos fideles, vel impedit injuste fidei prædicationem, aut propagationem, vel alias graves injurias in nostram religionem committit. Tunc enim jus habet Ecclesia defendendi se, et suos fideles, atque adeo privandi principem infidelem sua potestate, si id necesse sit, ad fidei, et fidelium tutelam. Secundus titulus est jure gubernationis, quia Ecclesia habet jus regendi, et gubernandi fideles in ordine ad salutem consequendam, et ad finem spiritualem, ad quem finem potest potestate indirecta alterare, et disponere res temporales, ut deservire possint ad finem spiritualem : quare si ad hunc finem necesse esset eximere subditos aliquos a subjectione, qua pendent a principe temporali infideli, poterit hos subditos ab ea subjectione legitime eximere, et consequenter privare principem illum potestate in eos subditos, non potest enim princeps retinere amplius potestatem jurisdictionis in eos subditos, qui legitime ab ejus jurisdictione, et potestate liberati, et exempti sunt. Advertit autem bene Suarez dicta sect. v, num. 9, hunc secundum titulum competentem ratione gubernationis non convenire aliis principibus Christianis, sed soli Ecclesiæ, vel summo Pontifici, aliis vero principibus, solum ut motis a Pontifice, et vocatis ad executionem hujus potestatis.

Dissensio est, an hæc Ecclesiæ potestas sit universalis, ita ut quoslibet principes infideles possit potestate, et jurisdictione in subditos fideles privare, an vero sit limitata ad casus illos solos, in quibus id necesse sit ad regimen spirituale, et ad salutem subditorum fidelium, Primam partem, et potestatem illam universalem concedere videtur S. Thomas qu. x in corpore his verbis: « Potest tamen juste per sententiam, vel ordinationem Ecclesiæ, auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii, vel prælatione tolli, quia infideles merito suæ infidelitatis, merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei; sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. » Et postea cum explicuisset, quomodo ea potestate utatur Ecclesia in infideles superiores, qui subduntur in temporalibus principibus Christianis, de illis aliis non subditis ita dicit: « In illis vero infidelibus, qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus Ecclesia non statuit, licet posset instituere de jure et hoc facit ad scandalum vitandum. » Quare S. Thomam in hac fuisse sententia fatetur Bellarm. tom. I lib. V *de Romano Pontifice* cap. VII et Valentia in præsenti quæst. x punct. 8, qui ideo utramque partem probabilem judicat. Favet etiam Suarez dicta disp. XVIII, sect. v, n. 8 et lib. III *Defensionis fidei* cap, XXX, n. 6, eam potestatem concedens in Ecclesia, quoties princeps infidelis habet subditos fideles, licet propter scandalum vitandum putet, necessarium esse communiter loquendo, quod princeps fidem vel fideles impediat. 141 An Ecclesiæ potestas sit universalis ita ut quoslibet Principes infideles possit potestate et jurisdictione in subditos fideles privare, non vero limitata ad certos casus.

Alii tamen communiter negant hanc potestatem indirectam in Ecclesia, ob solam principis infidelitatem, nisi redundet in fidei præjudicium, ita Cajetan. Bellar. Lorca, et alii quos affert, et sequitur Hurt. disp. LXXVII, sect. II, qui § 11 addit, nec posse Ecclesiam eos principes regno suo privare, ob solum timorem de impedimento fidei, aut fidelium divexatione. In eadem sententia est Sotus, quem affert et sequitur Kon. disp. XVIII, dub. X, nu. 160, Turrianus in præsenti disp. LII, dub. I, Castrop. tom. I, tract. IV, disp. II, punct. 8, num. 6 et seqq. qui alios afferunt. 142

Possumus fortasse sensum utriusque patris

Digitized by Google

143 fere conciliare : omnes enim admittunt, hanc potestatem Ecclesiæ non esse directam, ut diximus, sed indirectam : quare solum videtur ei concessa propter aliud, nempe propter bonum spirituale, et finem salutis æternæ : atque adeo tunc solum exercenda erit, quando ejus usus necessarius sit ad eum finem : si enim necessarius non sit, sed potius vel inutilis, vel etiam noxius, non est credibile hanc potestatem datam esse Ecclesiæ ad destructionem, et non solum ad ædificationem. Quod a fortiori probari potest ex potestate indirecta, quam habet Ecclesia circa res temporales suorum fidelium; circa quas, ut suppono, non potest aliquid disponere, nisi indirecte, et quando id requiritur ad finem spiritualis gubernationis, et salutem fidelium, vel bonum fidei, ut cum communi probat, et docet late Bellarm. lib. V *de Roman. Pontifice*, cap. v et seqq. Quare non est concedenda major Ecclesiæ potestas circa regna, et bona temporalia infidelium, qui non sunt Ecclesiæ subditi, vel principum Christianorum : non est enim credibile, quod major, et minus limitata sit Ecclesiæ potestas indirecta in bona temporalia infidelium non subditorum, quam sit in bona temporalia fidelium, et sibi spiritualiter subditorum. Unde rursus consequi videtur, quod si ablatio potestatis, et jurisdictionis non sit necessaria ad regimen spirituale, et bonum religionis ; non potest Ecclesia ejusmodi infideles, potestate et jurisdictione privare, etiam circa subditos fideles : cum hæc etiam potestas et jurisdictio computetur, inter bona temporalia principum infidelium.

144 **An licet Ecclesia non possit hac potestate uti circa infideles non subditos, nisi quando id exigit fidei bonum, vel necessitas, dicendum tamen sit tunc potestatem non deesse in Ecclesia; et cur ea non utatur.**

Duplex ergo remanere potest controversia inter utriusque partis doctores : altera de nomine, altera quidem de re, sed non tam de jure, quam de facto. Prima ergo esse potest, an licet Ecclesia non possit hac potestate uti circa infideles non subditos, nisi quando id exigit fidei bonum, vel necessitas : dicendum tamen sit, tunc non deesse potestatem in Ecclesia, sed propter scandala, vel alia inconvenientia Ecclesiam abstinere ab usu, et exercitio suæ potestatis : sic enim videtur loqui S. Th. d. art. 10, et Suar. d. sect. v, n. 8, quem tamen loquendi modum alii videntur negare et reprobare, supponentes eo casu deesse potestatem, quæ cum sit indirecta, intelligi debet solum ad eum usum, qui necessarius, et utilis sit ad finem spiritualem, et non ad alios casus. Dixit tamen, hanc posse esse quæstionem fere de nomine : certum enim videtur usum illius potestatis, quando ad bonum spirituale non expediret, imo noceret, fore illicitum, atque adeo eo casu potestas Ecclesiæ esset impedita ex defectu circumstantiæ requisitæ, ne prodiret in suum actum. An vero dicendum sit id provenire ex defectu potestatis, vel ex alio capite, potest uterque loquendi modus in sensu debito admitti. Quod explicare possumus exemplo potestatis dispensandi in votis, quam Pontifex habet simpliciter et absolute, sed quia eam habet ad ædificationem, et non ad destructionem, requiritur in primis causa rationabilis, ad ejus usum, quæ si desit, non potest dispensare. Imo, ut exemplum sit magis ad rem nostram, contingere potest, quod adsit causa sufficiens ad dispensandum, et tamen dispensatio non possit licite concedi propter alia inconvenientia, vel scandala, quæ ex dispensatione sequerentur v. g. si aliquis petat dispensationem voti castitatis, propter vehementes carnis stimulos, quos patitur ; Pontifex autem sciat concessa semel dispensatione, illum ducturum conjugem hæreticam, de qua timeri possit, quod corrumpet fidem familiæ vel subditorum, si eos vir habeat : tunc quidem Pontifex, qui in usu suæ potestatis attendere debet non solum ad bonum personæ petentis, sed etiam ad bonum commune Ecclesiæ, vel aliorum, debet utique abstinere a dispensatione concedenda : cujus concessio in iis circumstantiis esset magis in destructionem, quam in ædificationem. Unde eo casu dicere possemus in uno sensu, non provenire ex defectu potestatis, quod non dispenset Pontifex, sed propter inconvenientia, quæ ex usu potestatis sequerentur : nam revera Papa potestatem habet ad dispensandum cum causa, qualis est tentatio vehemens, quam orator patitur ; sed tamen impeditur usus illius potestatis ab inconvenientibus extrinsecis. In alio autem sensu possemus etiam dicere, non habere tunc Papam potestatem ad dispensandum, quia quamvis ex parte oratoris sit causa sufficiens ad dispensationem ; Papa tamen debet attendere ad bona, vel damna publica, vel extrinseca : quare si omnibus pensatis dispensatio plus nocet, quam prosit Ecclesiæ, non potest concedi, cum potestas hæc data sit ad ædificationem, et non ad destructionem, et per consequens omnibus pensatis, deest potestas in eo casu, et in iis circum-

Digitized by Google

stantiis ad dispensandum. Sicut vere dici potest, quod ignis etiam applicatus non potest comburere lignum madefactum : quia licet nihil desit ex parte potentiæ activæ, impeditur tamen ejus actio per resistentiam passi. Utraque ergo locutio est vera in diverso sensu, nempe non provenire ex defectu potentiæ ignis, quod tunc non operatur, atque etiam provenire ex defectu potentiæ, quia licet ignis habeat suam potentiam ad comburendum, non tamen habet potentiam ad comburendum lignum madefactum : similiter Pontifex habet potestatem dispensandi in voto castitatis cum patiente graves tentationes, etc. Non tamen potest cum eo dispensare in his circumstantiis, in quibus dispensatio vergeret in damnum Ecclesiæ : quare in diverso sensu potest tribui ; et non tribui defectui potestatis, quod in eo casu non dispenset. Pariter ergo in casu nostro, juxta diversos sensus dici potest provenire, vel non provenire ex defectu potestatis, quod Ecclesia, vel Pontifex, non privet principes infideles sua potestate, et jurisdictione in subditos fideles. Datur enim vere in Ecclesia potestas ad eos privandos ; aliquando tamen concurrunt tales circumstantiæ, quæ hujus potestatis usum impediant, propter inconvenientia et damna publica, quæ consequerentur. Nam per se loquendo, Ecclesia posset eos potestate in subditos fideles privare, eosque ab ea subjectione eximere ; quia per se loquendo, semper existimari potest necessaria ea exemptio ad bonum fidei, et ad fidelium libertatem ac securitatem : per accidens tamen propter majora alia inconvenientia, quæ sequuntur ex hujus potestatis usu, debet ab eo plerumque Ecclesia abstinere, quia circumstantiæ tales resistunt, et impediunt potestatem illam, ne prodeat in suum actum. Et in hoc sensu intelligi potest S. Th. dum hoc non tribuit defectui potestatis, sed scandalo, vel aliis periculis, quæ timeri prudenter debent. In alio tamen sensu, dici etiam potest, deesse potestatem in Ecclesia ad id faciendum in talibus circumstantiis, quia potestas Ecclesiæ non est, nisi ad ædificationem, adque adeo non est, nisi ad privandos infideles sua potestate in bonum fidei, non vero quando omnibus pensatis, resultaret in majus fidei detrimentum, prout revera resultaret in hoc casu. Redderetur enim fides et ejus prædicatio maxime odiosa, et scandalosa principibus infidelibus, si subditos ab eorum obedientia separaret : ideoque Christus et Apostoli tantopere curarunt subjectionem, et obedientiam in subditis fidelibus versus principes infideles verbis et exemplis confirmare, ut omnem timendi occasionem ab infidelium principum animis averterent, et maximum hoc fidei impedimentum de medio tollerent : et hac ratione utriusque partis doctores quoad rem ipsam conciliari posse videntur, licet verbis videri possent contraria docuisse.

Solum obstare possent verba S. Thomæ supra adducta, quibus plus aliquid significare videtur, et agnoscere potestatem aliquam directam in Ecclesia, dum dicit, posse infideles juste per sententiam, vel ordinationem Ecclesiæ, auctoritatem Dei habentis, jure dominii, vel prælationis privari ; quia merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Ubi S. Thomas videtur supponere potestatem Ecclesiæ directam, ad quam pertinere videtur actus puniendi : solus enim superior punire potest subditum, ob ejus delicta. Resp. S. Thomam non loqui de pœna propria, qua Ecclesia punire intendat ejusmodi principes ob delictum infidelitatis, sed solum de pœna materialiter sumpta, seu de malo pœnæ, quod quidem a Deo infligitur formaliter, ut pœna infidelitatis : ab Ecclesia solum ut medium ad bonum fidei. Quia tamen ipsi infideles conqueri possent, quod Ecclesia eis regna, et dominia propria tolleret : respondet tacite huic querelæ dicendo, quod ipsi sibi imputent, et suæ infidelitati, quæ occasionem dat Ecclesiæ utendi sua potestate indirecta ad bonum fidei, et ob hanc culpam dignos quidem esse apud Deum ea pœna, et ideo juste eam pati, dum Deus hanc potestatem indirectam Ecclesiæ attribuit cujus ministerio Deus juste punit eorum infidelitatem, quando Ecclesia auctoritatem Dei habens, et potestate indirecta utens, eos regnis, dominiisque suis justissime privat. Alii aliter S. Thomæ mentem explicant. Videatur Hurt, disp. LXXVII, sect. II, § 10, Lorca d. art. 10, Suar. d. sect. V, n. 8, Turrianus disp. LII, dub. I, et alii interpretes, qui varias afferunt S. Thomæ explicationes. 145

146 An ad hoc ut Ecclesia hac potestate utatur, necesse sit, quod infideles injuriam

Altera controversia magis de re, quæ esse potest, est, utrum ad hoc, ut Ecclesia hac potestate utatur necesse sit, quod infideles injuriam fidelibus inferant, eos persequendo, vel prædicationem impediendo, etc. An vero sufficiat, eos esse infideles, a quibus mala

Digitized by Google

fidelibus inferant: an vero sufficiat solus timor injuriarum.

hæc timeri possint, ut Ecclesia præveniat et liberet fideles ab eorum potestate, et subjectione. Suar. dict. sect. v, n. 8, et aliis locis supra citatis significat, solam principis infidelitatem sufficere. Alii id negant, Kon. disp. XVIII, dub. x, nu. 160, Hurt. ubi supra § 8 et 11, ubi alios plures affert. Dixi tamen supra, hanc quæstionem, licet sit de re, magis tamen esse de facto, quam de jure: cum enim dictum sit, potestatem hanc Ecclesiæ, non esse directam, sed indirectam, quatenus potest disponere circa temporalia, quando id necesse est ad bonum, et ad finem spiritualem; tota controversia erit, an infidelitas sola principis sufficiat, ut ad bonum fidei necessarium judicetur tollere ab eo principatum, et potestatem in subditos.

147 Ego puto in primis, non esse in hac re bonam regulam in universum, quam videntur supponere Kon. n. 160, et Hurt. § 11, nempe ante injurias illatas contra fidem, vel fideles non posse principem ab Ecclesia ob solum timorem injuriarum privari. Et quidem ipsemet Hurt. paulo post nempe § 15, admittere videtur, sufficere, quod ex principis natura, et gestis timeatur periculum proximum, metu cadente in virum constantem: quare non videtur satis constans in exigenda injuria jam actu illata. Fateor ad lædendum alium jure defensionis requiri ad minus, quod ille inceperit aliquo modo te aggredi, saltem volendo, et decernendo injuriam tibi inferre, ut ostendi tom. I *de Justit.* disp. X, sect. VI, n. 156 et seq. Cæterum in casu nostro id non requiritur, quia non agitur solo jure defensionis, sed titulo potestatis indirectæ supra res temporales, quando id necessarium est ad finem spiritualem, et supernaturalem: ad quod non opus est expectare injurias illatas: sed sufficit periculum proximum eorum malorum inferendorum contra fidem, et ejus propagationem.

148 An sufficiat sola infidelitas Principis.

Cæterum non puto etiam in universum ad hoc sufficere infidelitatem principis solam, nec id Suarez videtur concessisse, nam semper requirit periculum morale; et clarius in præsenti dict. sect. v, num. 8, id explicuit, et rationem subjungit; « quia in rebus moralibus vitandum est periculum, priusquam speciale nocumentum eveniat: quod principium certe verissimum est, quando periculum est proximum, et morale, et ideo etiam in hoc negotio observandum est, ut consideratis circumstantiis in particulari, tale judicetur esse fidelium periculum. » Non ergo in universum, sed attentis particularibus circumstantiis, ferri potest judicium de periculo sufficienti, ob infidelitatem principis. Unde si experientia constaret, principem infidelem bonæ indolis esse, et sinere pacate vivere fideles, nec fidei prædicationem impedire, ut non paucos sæculo nostro experti sumus principes apud Japones, et alias provincias orientales; infidelitas principis non daret jus Ecclesiæ, ut eos potestate, et jurisdictione in subditos fideles privare posset. Denique ad hoc ipsum judicium considerare oportet, ne forte majus sit damnum, quod ipsa fidei prædicatio in genere pati potest, si principes infideles concipiant, hunc fidei prætextum usurpari, ad regna dominiaque sua invadenda, et ex hoc capite fides ipsa odiosa reddatur, tanquam titulus politicus ad occupanda aliorum bona: quod si semel sibi principes infideles persuadeant, plus nocumenti affert religioni, quam prodesse possit potestas amovendi principem aliquem infidelem, ad utilitatem subditorum fidelium.

Ex dictis de potestate Ecclesiæ, ad privandos principes infideles jurisdictione in subditos fideles: infertur jam facile, quid dicendum sit de potestate ejusdem Ecclesiæ, ad privandos infideles Christianis non subditos dominio, et potestate, quam habent in servos fideles. Supponimus autem, intervenisse titulum justum servitutis, quo titulo interveniente, diximus supra, conversionem servi ad fidem non eximere eum ipso facto a vinculo servitutis, quando dominus non subjacet in temporalibus principi Christiano. 149

149 Quid dicendum de potestate Ecclesiæ ad privandos infideles Christianis non subditos dominio, et potestate, quam habent in servos fideles.

Dubium solum esse posset, an possit Ecclesia potestate sua, saltem indirecta, privare eo casu dominum infidelem dominio in servos fideles. In quo puncto eædem possunt esse opiniones, quæ in præcedenti de potestate jurisdictionis: quare Lorca, Bannes, et alii, quos affert Castrop. tom. I, tr. IV, disp. II, punct. 8, num. 8, concedunt posse Ecclesiam privare dominos infideles Christianis non subditos dominio servorum fidelium, etiam quando domini permittunt servos Christiane vivere. Communis autem sententia eo casu id negat, quam tenent Suarez, Molina, Navarrus, Turrianus, Kon. et Covarruv. quos affert, et sequitur idem Castropal. ibi num. 9, quibus consentit Hurtado disp. LXXVI, § 31, et disp. LXXVII, sect. II, § 9. Ratio autem est eadem, quia subjectio servitutis justæ, non dependet a fide, vel

Digitized by Google

infidelitate ex natura sua, et aliunde non expediebat ad bonum ipsius fidei hæc potestas Ecclesiæ ita absoluta ad privandos infideles non subditos dominio suorum servorum, quos pacifice permittunt Christianam fidem suscipere et retinere, imo id redderet fidem non parum odiosam, et daret occasionem vehementem, ut domini impedirent servorum conversionem, vel ne fidei prædicationem audirent, ne eo pacto suis servis spoliarentur. Sicut autem diximus posse Ecclesiam principes infideles privare jurisdictione in subditos fideles, quando id necessarium esset ad titulum fidei; ita dicendum est, posse privare dominos infideles, etiam non subditos, dominio in servos fideles, quando id ad bonum fidei necesse fuerit. Considerandæ tamen sunt circumstantiæ omnes, ut diximus, ne forte ex usu hujus potestatis, majus detrimentum fidei, et religioni immineat, et cum proportione applicanda est doctrina puncti præcedentis.

150 Objici solet exemplum matrimonii, in quo conjux ad fidem conversus, et baptismo suscepto, non solum si alter conjux infidelis nolit sine injuria creatoris cohabitare, quo casu potest fidelis vinculum matrimonii dissolvere contrahendo cum alio fideli, ut colligit Innocentius III, in cap. *quanto*, et in cap. *gaudemus*, versic. *qui autem* de divortiis, ex verbis Pauli I *ad Cor*. VII, dicentis : *quod si infidelis discedit, discedat : non enim servituti subjectus est frater, aut soror in hujusmodi* : sed etiam quando conjux infidelis cohabitare vult, sine injuria creatoris, renuit tamen converti, potest, et debet conjux fidelis ab eo divertere, ut cum communi docet Thomas Sanch. lib. VII *de Matrimonio* disp. LXXIII, num. 12. Imo postquam conjux infidelis requisitus negat obstinate conversionem, potest fidelis ad alias nuptias transire, ut docent communiter multi, quos congerit, et sequitur idem Sanchez ubi supra disp. LXXIV, num. 9. Ex quibus argumentum fit, ut dixi eodem modo, servum ad fidem conversum debere manere liberum a servitute, et dominio domini infidelis : magis enim firmum, et indissolubile est vinculum conjugii, quam servitutis : et tamen ob fidei favorem dissolvi potest, non solum quoad thorum et cohabitationem, sed etiam quoad substantiam ipsius matrimonii.

151 Aliqui, quos sequitur Sanch. d. disp. LXXIII, n. 7, dicunt differentiam esse inter vinculum matrimonii, et servitutis quod hoc non dedeceat, imo deceat humilitatem Christianam : illud vero non deceat, quia non expedit fidei jugum ducere cum infideli. Hæc tamen ratio difficultatem adhuc habet; quia subjectio servitutis licet ad humilitatem conducat, affert tamen alia gravia inconvenientia, ob quæ Ecclesia non permittit in provinciis ei subditis, ut Christianus sit servus pagani, ut videbimus ; et servus ipse si potest, tenetur se redimere, et ab ea servitute se legitime liberare. Imo quo gravior est subjectio servi, et major est potestas domini quam conjugis, eo magis videtur arcenda, et dissolvenda quam vinculum conjugii.

Alii ergo recurrunt ad meram voluntatem Christi, qui poterat quidem utrumque privilegium fidei concedere, de facto tamen scimus ex Scriptura, et Pontificum decretis, concessum fuisse hoc privilegium conjugi fideli : cum non constet ex Scriptura, aut Patribus servis fidelibus concessum, nec Ecclesiæ datam hanc potestatem absolutam. Ita Kon. dict. disp. XVIII, n. 154, Castropal. dict. disp. II, punct. VIII, n. 11 et alii. Sed de hoc ipso ratio quæritur aliqua, vel congruentia, cur in uno potius, quam in alio casu Christus fidelibus adversus infideles consulere voluerit.

Supposita itaque voluntate Christi diversa, afferri potest ratio congruentiæ, et discriminis supponendo quoad aliquid nullam esse differentiam ; nam sicut conjuge infideli nolente cohabitare absque injuria creatoris, potest fidelis divertere, et dissolvere etiam matrimonii vinculum contrahendo cum alio fideli ; ita servus fidelis, si nolit dominus ejus obsequio sine injuria Dei uti, sed eum ad infidelitatem, vel peccatum grave cogat, poterit se ab ea subjectione, et servitute alioquin justa liberare, et fugere, ut notat Suar. dict. sect. V n. 11, Kon. ubi supra num. 161 et alii, quos ad hoc ipsum attuli disp. III *de Justit.* sect. II, n. 21, differunt ergo solum, in casu, quo conjux, vel dominus absque contumelia creatoris sinit eos Christiane vivere, in quo casu conjux fidelis discedere potest, servus non potest. Ratio autem differentiæ esse potuit, quia servitus non est vinculum mutuum, sed solum ex parte servi : matrimonium vero est vinculum mutuum, et æquale ex parte utriusque. Unde videtur fieri, quod potestas libera concessa servis conversis ad fidem discedendi a dominis infidelibus, et abjiciendum jugum servitutis odiosa esset dominis, qui jacturam servorum 152

Digitized by Google

incurrerent, absque ullo lucro, atque ideo prædicationem fidei sibi noxiam impedirent. Potestas autem concessa conjugi fideli discedendi a conjuge infideli non afferret hoc periculam, quia potestas hæc utrique conjugi et indifferenter conceditur, ut si convertatur, possit ab altero renuente conversionem, discedere: quare utrique conjugi esset æque utilis potestas illa, qua uterque uti posset, ut se a proprio vinculo liberaret. Non est ergo tantum periculum, quod ea de causa fidei prædicatio impediretur. Non enim a feminis, quæ imbecilliores sunt, et non possent virorum conversionem impedire; sed nec etiam a viris, cum iis æque utilis conditio proponatur, ut si renuentibus uxoribus convertantur, possint ab iis se liberare, si velint, et alias ducere. Imo et non raro continget, quod et viri ipsi conversionem renuentes: sed etiam tædio prioris conjugii affecti gaudeant dari uxoribus facultatem dissolvendi vinculum conjugii, quod non solas uxores, sed viros etiam ipsos invitos plerumque astringit. Potestas ergo dissolvendi vinculum illud mutuum fidelibus concessa, non reddit fidem odiosam, sicut redderet potestas data servis dissolvendi vinculum servitutis, quod nullatenus dominos, sed solos servos ligabat.

153 Statutum ne infideles Christianis subditi servos habeant vel ancillas Christianas.

Huc usque dictum est de infidelibus non subditis Ecclesiæ, nec principibus Christianis, nunc restat dicendum breviter de iis, qui subditi sunt principibus Christianis, circa quos majorem potestatem habet Ecclesia, vel principes et ideo circa illos nonnullæ sanctiones, et leges latæ sunt. Nam in primis statutum est, ne infideles Christianis subditi, sive Judæi sint, sive Saraceni, sive quovis alio nomine pagani servos habeant, vel ancillas Christianas: ita habetur in leg. *Judæus* Cod. *ne Christianum mancipium*, leg. *Deo nobis*, Cod. *de episc. et cleric.* et in cap. *Judæi* II, et in cap. *nulli Judæo*, de Judæis, et Saracenis, et in cap. *mancipia*: et in cap. *nulla*, cum aliis dist. LIV.

154 Advertenda quædam circa præcedens statutum.

Circa quam prohibitionem advertunt primo doctores, nomine *paganorum*, hic intelligi etiam catechumenos, quia licet fidem Christi corde teneant, baptismo carent, et in solo Ecclesiæ non numerantur in grege fidelium, ita Hurtado dict. LXXVI, § 36 in fine. Advertunt secundo non prohiberi, quod Christianus possit esse colonus, sive adventitius, vel originarius in terris, vel prædiis infidelis, quando nec intervenit cohabitatio, nec frequens familiaritas cum infideli, ut colligi videtur ex cap. *multorum*, de Judæis, et ibi notant canonistæ communiter, quos sequitur Suarez, disp. XVIII, sect. V, n. 14. Advertunt tertio si Judæus, vel Saracenus, non ad proprium usum, sed mercaturæ causa, emerit servum, qui postea ad fidem convertitur, debere intra tres menses eum venalem exponere, alioquin liber fit, ut colligitur ex dicto cap. *nulli Judæo*, de Judæis et Saracenis, et notat Kon. ubi supra n. 162.

155 Statutum ne infideles Principibus Christianis subjecti eligi possint in officia, et munera publica.

Secundo statutum est, ne ejusmodi infideles subjecti principibus Christianis eligi possint in officia, et munera publica; ita habetur in cap. *Cum sit nimis*, de Judæis; ubi et principes prohibentur ejusmodi officia illis committere, et fideles prohibentur cum illis infidelibus communicare, donec officium dimiserint, et acquisita per tale officium in pauperes Christianos erogaverint. Quod etiam habetur in conc. Toletano III, cap. XIV, relato in cap. *nulla* dist. LIV, qu. IV et in conc. Tolet. IV, cap. LXIV, relato in cap. *constituit*, XVII, qu. IV, et in conc. Matisconensi I, cap. XIII. Et in leg. *hac valitura*, Cod. *de Judæis et Cœlicolis*; per quas leges derogatur legi, *generaliter*, § *et is qui ff. de Decurionibus*, ubi ex concessione imperatorum gentilium Lucii Veri, et Antonini permittebatur Judæis honores in republica adipisci. Imo in cap. penultimo *de Judæis* additur, et imponitur regi Lusitaniæ, ne tributa sua, vel regalia Judæis vendat per ipsos exigenda, nisi adjuncto aliquo fideli, qui curet, ne fidelibus injuria fiat.

Potuit autem merito tota hæc prohibitio fieri, quia hoc non est cogere directe infideles ad fidem amplectendam, sed princeps Christianus utitur jure suo, excludendo a dignitatibus et officiis publicis aliquos subditos, quos prudenter judicat minus idoneos, quales sunt infideles, ut potestatem in Christianos exerceant, qui ratione fidei in sublimiori dignitatis gradu positi sunt. Quod est juxta sensum et mentem Pauli, primæ *ad Cor.* VI consulentis fidelibus, ne causas suas agerent apud magistratus infideles, etiam quando infideles nulli principi Christiano suberant. Quanto magis inter Christianos non decet infideles fidelibus præfici, hoc enim esset tacite eos declarare aptiores, et digniores ad ea munera publica, quam sint ipsi fideles, quod in dedecus cederet nostræ religionis. 156

Circa hoc dubitari potest, primo an hæc

Digitized by Google

157 ..n hæc ..ohibitio ..elligatur ..lum in ..dine ad ..am electionem an ..o etiam ..ordine ..l continuationem ..testatis ..bitæ antequam essent subditi ..incipibus ..ristianis.

prohibitio intelligatur solum in ordine ad novam electionem aut collationem talis officii, vel potestatis et jurisdictionis, an vero etiam in ordine ad continuationem potestatis habitæ, antequam essent subditi principibus Christianis v. g. si nunc rex paganus, et cum eo major pars subditorum convertatur ad fidem et in eo regno sint aliqui principes non supremi, sed subditi ejus regis, et habentes vassallos, quorum principum aliqui non convertantur, an ii debeant privari a rege potestate, quam antea habebant in subditos, et dominio jurisdictionis, ne habeant pagani jurisdictionem in subditos fideles. Supponimus autem, eos principes non vexare vassallos fideles, sed tranquille eos permittere religionem Christianam observare; aliqui ergo videntur universaliter explicare hoc præceptum, ita ut utrumque casum videatur comprehendere. Sic loquitur Suar. d. sect. v n. 13, dicens prohibitum esse, « ne Judæi officia publica gererent respectu fidelium » et rursus loquens de Innocent, III, « pœnam, inquit, imponit Judæis acceptantibus, vel gerentibus talia munera, et fit extensio ad paganos, id est Saracenos. » Eodem modo loquitur Castrop. d. tr. IV, disp. II, punct. VIII, n. 2, dicens : « Certum est, infideles in Christiano regno, seu principi Christiano subjectos non posse jurisdictionem in Christianos habere, » et inferius addit, quod Romanus pontifex, « judicavit expediens, ne in Christiano regno infideles jurisdictionem habeant in Christianos fideles, et sic præcepit. »

158 Alii tamen non ita generaliter loquuntur, sed dicunt, prohibitum esse, ne in provinciis Christiano principi subjectis infideles præficiantur, vel eligantur ad ea munera publica. Sic loqui videtur Kon. dicta disp. XVIII, n. 158, dicens : « Infideles ob Ecclesiæ prohibitionem non possunt inter Christianos publicis officiis præfici, nec principes Christiani possunt iis conferre jurisdictionem in Christianos sibi subditos. » Et paulo post subdit : « Innocentius III præcipit eos per concilium provinciale graviter argui, qui Judæos aut paganos publicis officiis præfecerint. » Et postea rationem subdit, « quia cum hoc casu illi Christianorum judicio, et opera Christianis præficiantur, tacite indicatur, inter Christianos non reperiri aptos ad illa officia administranda, aut saltem non tam aptos, quam sunt infideles, » ubi indecentiam totam videtur reducere ad hoc, quod judicio, et auctoritate principis Christiani eligantur infideles ad hæc officia; quæ ratio non procedit, quando jam infidelis invenitur jure suo possidere officium, et solum agitur de auferendo ab eo id, quod jam aliunde, et non ex commissione principis Christiani legitime habebat. Clarius loquitur Hurt. disp. LXXVIII, § 17, ubi de infidelibus subditis principi Christiano sic ait : « Non possunt habere Christiana mancipia : vassallos autem non video, cur non possint. Itaque si regi Hispano subdantur pagani principes, permittentes prædicationem fidei : tametsi plurimi in eorum terris convertantur ad fidem, non possunt ipsi principatu privari, quod infideles persistant : licet non possint habere Christiana mancipia. » In quibus verbis displicet illa universalitas circa vassallos habendos; oportebat enim dicere, posse ab illis retineri potestatem antiquam circa vassallos, licet non possint denuo potestatem novam circa novos vassallos a principe Christiano accipere : hoc enim jam esset præfici a principe Christiano, et eligi ad officium, et jurisdictionem supra subditos fideles.

Cæterum loquendo de retentione jurisdictionis, et potestatis legitimæ antiquæ, non video prohibitionem factam, saltem dum subditos circa negotium religionis non turbant. Nam sanctiones et leges supra adductæ videntur solum loqui de electione denuo facienda, qua a principe Christiano eligantur ad ea munera, et præficiantur infidelibus, ita loquitur Innocent. III, in dict. cap, *cum sit nimis* de Judæis : « Prohibentes, inquit, ne Judæi publicis officiis præferantur, » et infra : « Si quis autem eis officium tale commiserit; per provinciale concilium compescatur. Officiali vero hujusmodi (nempe sic electo), tandiu Christianorum communio in commerciis, et aliis denegetur, donec in usus pauperum etc. et officium cum pudore dimittat, quod irreverenter assumpsit. Hoc idem extendimus ad paganos. » Eodem modo loquitur concilium Tolet. tertium relatum in d. cap. *nulla* dist. LIV. « Nulla, inquit, officia publica Judæis injungantur, per quæ eis occasio tribuatur Christianis pœnam inferre. » Et concilium Tolet. IV, relatum in dict. cap. *Constituit* XVII qu. IV. « Constituit, inquit, sanctum concilium, ut Judæi, aut hi, qui ex Judæis sunt officia publica nullatenus appetant, quia sub hac occasione Christianis injuriam fa- 159

Digitized by Google

ciunt. » Denique eodem modo loquitur concilium Matisconense primum d. cap. XIII, his verbis : « Nec Judæi Christianis populis judices deputentur, aut telonearii esse permittantur per quod illis, quod Deus avertat, Christiani videantur esse subjecti. » Ex quibus omnibus constat, curam potissimum Ecclesiæ fuisse, ne officia hæc Judæis, vel paganis committerentur. Quamvis enim potestas sit in Ecclesia privandi etiam eos muneribus, et potestas antiqua aliunde quam a principibus Christianis habita, quando jam sunt subditi principi Christiano ; potuit tamen hoc prudentiæ principum relinqui, qui juxta circumstantias præsentes judicabunt, an id necesse sit, vel expediat : sæpe namque continget, ut non expediat, ne reductio provinciæ ad fidem impediatur, si princeps paganus timeat se loco, et principatu amovendum, si ipse in infidelitate maneat. Fateor, in Judæis majorem quamdam turpitudinem inveniri, si infideles ad fidem conversi manerent adhuc sub potestate principis Judæi, sub quo antea essent. Sed hic casus rarissimus esset, nec unquam contigisse scio, nec oportuit pro eo legem positivam fieri : quia si locus ille sub potestate principis Christiani unquam veniret, non posset moraliter fieri, ut sine religionis injuria potestas illa Judæi supra Christianos permanere posset : quare ipsa naturalis legis, seu religionis obligatio sufficiet, ut princeps Christianus fidelibus subditis provideat, meliori quo possit modo eos a potestate principis Judæi eximendo.

160 Quid dicendum sit, si mortuo Principe fideli cui subditi fideles suberant, succedat jure consanguineus infidelis.

Hinc tamen dubitari potest secundo quid dicendum sit, si mortuo principe fideli, cui subditi fideles suberant, succedat jure suo, et legitima successione consangnineus infidelis : an hæc etiam nova principatus, et potestatis occupatio prohibita sit prædictis sanctionibus ecclesiasticis Pat. Suar. in defensione fidei lib. III, cap. IV, num. 6 et 7, dicit : « Si contingeret, plebem fidelem involuntarie subjici denuo principi infideli justo titulo, ut v. g. si rex Gentilis justo bello civitatem Christianam occuparet, tunc verum dominium acquireret : nam hoc etiam est de jure gentium a naturali derivatum, quod fides non tollit, nec ecclesia, per se loquendo, impedit, quando princeps infidelis ethnicus est, et ipsi Ecclesiæ non subditus. Idemque esset, si contingeret, regem infidelem legitimo jure successionis Christianum populum Christiano principi antea subjectum obtinere ; quia tunc etiam fides subditorum non impedit acquisitionem dominii : nec pendet ex illius populi voluntate, sed necessario venit ex aliqua priori, et justa institutione. Hæc autem intelligenda per se sunt, id est præcavendo scandala, et pericula fidelium, quæ sequi etiam possunt ex subjectione fidelium ad antiquos principes infideles, ideoque in utroque casu, si talia incommoda probabiliter timerentur, et vitari non possent, nisi, vel non ferendo, vel non acceptando talem principem, fieri posset, et deberet, quia jus, et potestas ad id faciendum Ecclesiæ non deest. » Hæc Suarez, cui subscribit Hurt. d. disp. LXXVII, § 18, ubi sic ait « Censeo, non posse ethnicum principem, eo principatu privari, si justo titulo antiquo aut novo in illum intrat, v. g. jure hæreditario, aut justo bello, est enim eadem ratio de hoc jure, ac de jure possessionis : quia sine justa causa nullus potest spoliari jure suo : at non est illa justa causa comparatione hominum, qui non sunt subditi temporales supremi principis nec infidelitas illis permissa est ad punitionem, nec Ecclesia habet jurisdictionem spiritualem, nisi in baptizatos ; si vero sit probabile periculum despiciendæ fidei, tunc poterit princeps contumax privari regno : at electione non licet dare principatum infideli ; quod recte probat ratio S. Thomæ.

161 Quid dicendum de eo infideli, qui succedit jure suo in Principatu subdito Princip. supremo Christiano.

Hi duo auctores solum videntur locuti de principe infideli non subdito principi Christiano, nempe de illo, qui non subditur mediate, vel immediate potestati Ecclesiæ : quare difficultas esse potest de eo infideli, qui succedit jure suo in principatu subdito principi supremo Christiano. De quo videtur sane mihi eadem esse ratio, nec hunc comprehendi sub præfata prohibitione. Nec enim eligitur, vel assumitur a Christianis, sed succedit jure, quod jam aliunde habebat datum sibi lege, vel institutione antiqua. Posset tamen, et deberet privari jure successionis si eo admisso timeretur præjudicium fidei, vel subditorum fidelium. Aliud vero esset, si non jure anteriori succederet, sed ex institutione moderna principis antecessoris, qui eum hæredem sibi nominaret in hoc principatu : tunc enim locum haberet prædicta Ecclesiæ prohibitio, nec admitti deberet ad hæreditariam successionem ; nam sicut in provincia illa, nec ipse supremus princeps, nec alii inferiores, et subditi, possunt eligere infidelem, cui potestatem,

Digitized by Google

et jurisdictionem conferant, ita nec ullus potest, testamento etiam, vel per ultimam voluntatem ejusmodi potestatem, aut jurisdictionem infideli conferre: quare defunctus non potuit intra illam provinciam hæredem in tali munere nominare infidelem, aut jus successionis hæreditariæ ei tribuere.

162 n nullo ı liceat ıgano incipi, statem ırisdic- ıem in ›vincia ·istiana ıferre.

162 Tertio circa hanc ipsam prohibitionem dubitari potest, an ita sit universalis, ut in nullo casu liceat pagano potestatem, et jurisdictionem in provincia Christiana conferre. Resp. loquendo de prohibitione præcisa juris positivi, de qua nunc est sermo, idem dicendum esse de illa, ac de legibus aliis positivis; quæ per se loquendo universaliter obligant, sed semper intelligitur exceptus casus necessitatis proportionatæ, juxta majorem, vel minorem rei positivæ dignitatem. Quare in hac materia Hurt. ubi sup. § 18, duos casus excipit, in quibus necessitas excusaret ab hac lege. Primus est, si communitas aliqua fidelium libera impeteretur a principe infideli, a quo cogendi essent ad fidem relinquendam; tunc enim ob vitandum hoc periculum, si remedium aliud non esset, possent se dedere principi alteri infideli, penes quem sperarent non esse se religionis causa turbandos. In quo non videtur esse difficultas, quia cum eo casu vitari non posset potestas, et jurisdictio alicujus infidelis supra fideles, præferendus esset ille, cui cum minori fidei detrimento subderentur: nec tunc ipsi infidelem assumerent ad principatum, sed ex duobus, quorum alteri necessario subdi debent, eligunt minus malum, cui subdantur.

163 Secundus casus est, si tyrannus fidelis vellet eos opprimere, essetque periculum immanitatis in illos exercendæ, quo casu dicit, posse se licite dedere principi Pagano eis securitatem præstanti de conservanda in eis fide Christiana, si non esset periculum ab ea deficiendi. Addit tamen, si tyrannus fidelis non sit eis grave illaturus damnum, non posse eligere infidelem; quia minus malum est per vim subjici alicui principi Catholico, quam sponte subdi pagano, apud quem minus tutam habebunt suam fidem. Ego puto, hunc casum esse metaphysicum, et non moralem: vix enim, aut ne vix quidem fieri potest, quod non sint graviora, et diuturniora mala, quæ ex imperio principis infidelis timere prudenter subditi possunt sibi, et suis posteris, quam quæ ex toleratione principis fidelis, cujus saltem filii mitioris ingenii erunt, et ad minus religio in ditione illa salva permanebit, cujus jacturæ reliqua omnia fortunarum, et tranquillitatis damna post ponenda sunt.

164 Ecclesia prohibuit ne Christiani sint famuli Judæorum. Ne feminæ Christianæ sint nutrices filiorum Judæorum. An ea prohibitio extendatur ad omnes infideles.

Huc usque dictum est de potestate dominorum in servos, et principum, seu superiorum in subditos. Restat alia duplex potestas, nempe domini, seu heri in famulos, et parentum in filios, de quibus nunc breviter dicendum est. Et quod attinet ad famulos, Ecclesia prohibnit, ne Christiani sint famuli Judæorum, ut habetur in cap. *Ad hæc*, de Judæis, ubi etiam additur, ne feminæ Christianæ sint nutrices filiorum Judæorum, quod videtur esse quoddam genus obsequii, et famulatus. Circa quam prohibitionem plura dubitari possunt. Primo an ea prohibitio extendatur ad omnes infideles, an solum ad Judæos, de quibus solis ibi sermo est. 164

Negat P. Thomas Sanch. lib. II *in Decal.* cap. XXXI, nu. 25, et Hurt. disp. LXXVI, § 40, 165
quia de solis Judæis ibi fit mentio, et odia restringenda sunt, et in Judæis est ratio specialis propter subjectionem, quam debent potius sustinere erga Christianos quam dominatum exercere, et hoc in pœnam deicidii patrati, et quia major est eorum obstinatio, difficilius convertuntur, et ingeniosius subvertunt fideles sibi familiares. Cæterum P. Suar. in præsenti disp. XVIII, sect. VI, n. 10, putat, extendi ad Mahometanos, seu Saracenos, non tamen ad gentiles, quia nimirum plures aliæ prohibitiones circa Judæos factæ extendi solent in jure ad Saracenos, ut constat ex cap. *Ad hæc* cap. *cum sit num.* cap. *in nonnullis,* et cap. ultimo *de Judæis*, et ex lege ultima, § ult. Cod. *de Episc. et cleric.* Verum P. Sanch. retorquet hoc argumentum quia quoties jura voluerunt legem extendi etiam ad Saracenos, id explicuerunt, ut constat ex dictis juribus; ergo ubi id non explicuerunt, non est præsumenda extensio. Addere possumus, quod in dicta lege ultima § ultimo, adducta a Suario extensio non solum fit ad Saracenos, sed etiam ad omnes paganos, sicut etiam in dicto cap. *cum sit nimis*: si ergo ex iis juribus desumitur argumentum, non deberet extensio in casu nostro fieri ad solos Mahometanos, sed etiam ad omnes paganos. Aliunde tamen sententia Suarii mihi probatur, nempe ex cap. *Judæi* V *de Judæis*, ubi de Judæis, et Saracenis sermo est, et de utrisque subditur: *excommunicentur autem, qui cum eis præsumpserint habi-*

Digitized by Google

tare. Unde colligo prohibitum esse ad minus famulatum, qui cohabitationem secum afferat : de famulatu autem extra domum, statim dicemus.

166 An prohibeatur solum intra domum, an etiam extra domum infidelis.

Secundo ergo circa hoc ipsum dubitatur, an prohibeatur famulatus solum intra domum, an etiam extra domum infidelis. Aliqui, quos refert Sanch. ubi supra nu. 20, de famulatu solum intra domum id intelligunt, quibus videtur favere Kon. ubi supra nu. 171, et clarius Castrop. d. disp. II, pun. IX, n. 15. Alii tamen melius omnem proprium famulatum interdici dicunt, quia etiamsi famulus extra domum domini habitet, adhuc proprie famulus illius est. Ita aliis relatis Sanch. loc. cit. Hurt. d. LXXVI, sect. II, § 43, in fine. Falso enim supponit Castrop. non esse proprie famulum, qui non est in eadem domo, cum passim reperiantur multi, qui vel ob angustias proprii palatii, vel alias ob causas extra domum habentur, et non minus famulantur, et assistunt, quam si domi degerent. Dixi tamen, omnem *proprium famulatum* interdici : quia non ita dicendum de colonis, et operariis, qui non sunt proprii famuli, et quos communiter doctores colligunt non comprehendi in hac prohibitione, ex cap. *multorum*, de Judæis. Videatur Kon. n. 171, Castrop. d. num. 15, Hurt. ubi supra § 33, alii, quos refert, et sequitur Sanch. ubi supra n. 21, qui tamen magnam vim facit in eo, quod Judæus non sit præsens : secus si esset præsens, hoc est si fere semper operi assistat, non vero si aliquando ad perspicienda ædificia, vel agriculturam, pro quibus Christiani locant operas suas, illuc adeat. Ego magis considerandum puto in ordine ad hanc prohibitionem, an sit vere famulus, an solum operarius. Nam faber, fossor, et alii opifices qui suas locant operas, non sunt proprie famuli conductoris, cui laborant, etiamsi in ejus prædio, vel domo laborent, nec pendent ab ejus voluntate, sicut famuli a voluntate domini, sed remanent sui juris, sicut et medicus, qui operam suam locat infirmo : quare non invenitur ibi subjectio, quam leges, et canones nolunt habere Christianos versus Judæos : semper tamen familiaritas vitanda est.

167 De nutricibus Christianis, peculiaris difficultas.

De feminis Christianis nutrientibus filios Judæorum est peculiaris difficultas, eo quod in cap. *Ad hæc*, de Judæis, ubi id prohibetur, additum sit, *in eorumdem domibus*. Unde multi colligunt, non prohiberi, quod extra domum parentum, feminæ Christianæ in propriis domibus eorum filios nutriant. Sed tamen alii non pauci, quos refert et sequitur Sanch. ubi supra n. 19 hoc etiam prohiberi dicunt, propter vitandam familiaritatem nimiam, quæ ea occasione contrahitur. Si tamen extra domum ita id munus obiri posset, ut vitaretur omnino familiaritas cum Judæo, dicunt non probiberi. Ego juxta supradicta puto; tunc id prohiberi, quando nutrix videbitur famulari Judæo : quod quidem proprie contingit, quando est in domo ipsius, tunc enim censetur esse in numero famularum. Quando vero est extra domum parentum, magis censetur locare suas operas quoad illum actum, cum adhuc remaneat in propria domo, et sui juris, et ideo fortasse addita fuerunt verba illa, *in eorumdem domibus*. Si autem aliquando etiam extra domum manens censeretur assumpta in famulam, et solum propter angustiam loci, vel aliam ob causam haberetur in domo separata, tunc jam prohiberetur ex vi prohibitionis generalis famulandi Judæis, qui tamen casus rarus erit.

De potestate patris infidelis in filios fideles, doctores dicunt perdi eo ipso, quod filius baptizetur. Quod d. sect. v, n. 15 et Castrop. d. pun. VII, n. 5, dicunt haberi in cap. *Majores* de Baptismo, in quo tamen capite, nec verbum est directe, vel indirecte ad hoc spectans. Addit Suar. idem haberi in conciliis Tolet. a se supra adductis : attulerat autem n. XIII, concilium Tolet. III et IV, sed in III concilio nihil de hoc dictum fuit, sed solum in IV, c. LIX, relato in cap. *Judærum filios* XXVIII, q. I, his verbis : « Judæorum filios, vel filias, ne parentum ultra involvantur erroribus ab eorum consortio, separari decernimus, » quæ verba intelliguntur de filiis baptizatis, non de non baptizatis, ut notavit glossa ibi verb. *Judæorum*, et verb. *proficiant* : inde inferens, per baptismum salvari jus patriæ potestatis, et notans non tolli per hoc jus successionis in hæreditate paterna, ut colligitur ex cap. *Judæi* v, *de Judæis et Saracenis*. An vero parvuli possint invitis parentibus baptizari, saltem quando parentes infideles subduntur principi vel domino Christiano, cujus subditi, vel servi sunt, est quæstio pertinens ad materiam *de baptismo*, de qua ultra alios videri possunt Suar. tom. III, in III par. disp. XXV, sect. IV, V, et VI; Lorca præsenti disp. XXXVII, et alii multi,

168 Quid dicendum de potestate Patris infidelis in filios fideles.

Digitized by Google

quos congerit Diana tom. I, par. II, tr. I, miscell. res. 45, et V par. tr. III *de casibus occurrentibus tempore mortis*, res. 10. Et hæc dicta sint de infidelibus non baptizatis : nunc dicamus de hæresi in particulari. Postea vero agemus de communicatione licita, vel illicita cum omnibus infidelibus, ubi videri poterunt, quæ hic desiderari possent de communicatione cum infidelibus non baptizatis.

DISPUTATIO XX.

DE HÆRESI ET HÆRETICIS

SECTIO I. *Quid sit hæresis formalis, et quid sit hæresis objectiva.*
SECTIO II. *Quæ requiruntur ex parte objecti ad hæresim et hæreticum constituendum.*
SECTIO III. *De aliis propositionibus infra hæresim, et de variis singularum censuris.*
SECTIO IV. *De iis quæ requiruntur ex parte subjecti ad hæresim contrahendam.*
SECTIO V. *De pertinacia, an, et qualis in hæretico requiratur.*
SECTIO VI. *De ignorantia, quomodo excuset vel non excuset ab hæresi.*

Postquam diximus de simplici infidelitate sub qua Judæi et pagani comprehenduntur, sequitur ut dicamus de hæreticis, de quibus dicendum erit primo quid sit proprie hæresis formalis et objectiva. Deinde quid requiratur ex parte objecti, ut sit objectum hæresis. Unde postea explicandi erunt diversi gradus censurarum, quibus theologi notare solent propositiones alias infra hæresim. Deinde quæ conditiones requirantur ex parte subjecti, ut aliquis dicatur hæreticus. Denique de pertinacia requisita ex parte voluntatis ad incurrendam hæresim.

SECTIO I.

Quid sit hæresis formalis, et quid sit hæresis objectiva.

1 ...resis a- formalis, a objec- tiva.

Dividitur communiter hæresis, in hæresim formalem, et objectivam. Formalis est peccatum illud actuale, a quo aliquis formaliter denominatur hæreticus. Objectiva vero est objectum illud, quod falso creditur vel asseritur ab hæretico v. g. in eo, qui docet in Deo esse quatuor personas datur hæresis formalis, nempe actus quo illud affirmat : hæresis autem objectiva est objectum illud falsum, quod affirmat : ipsa vero assertio externa, seu locutio externa, qua id profertur, licet sit objectum voluntatis internæ hæreticæ, non tamen dicitur hæresis objectiva, sed hæresis formalis externa, quæ denominatur hæresis, et peccaminosa ab ipsa voluntate interna hæretica et mala : quare si voluntas interna non esset mala propter ignorantiam, vel inadvertentiam, voces externæ non essent hæresis formalis externa, sed solum materialis. Objectum tamen ipsum semper est hæresis objectiva, nec hoc pendet a culpa affirmantis, quia objectum semper opponitur veritati revelatæ, quod sufficit ad hæresim objectivam. Sicut enim objectum fidei dicitur simpliciter fides, prout de mysteriis, et articulis contentis in symbolo Athanasii subditur : *hæc est fides catholica*, etc., ita de objectis contrariis dici potest simpliciter, et absolute, *hæc est hæresis*. Fateor, hanc denominationem semper involvere ordinem ad hæresim formalem possibilem : nam dicere de objecto illo, quod sit hæresis, est dicere, quod sit objectum contradicens objecto a Deo revelato, et sufficienter ab Ecclesia proposito, atque adeo aptum, ut terminet hæresim formalem in illud affirmantem, nisi ignorantia, vel aliquid aliud per accidens excuset. Non tamen requiritur, quod actu supponat hæresim formalem actualem, ut dicatur hæresis objectiva actualis, sed sufficit quod sit objectum tale, et taliter revelatum, atque ab Ecclesia propositum, ut ex se sit aptum ad terminandam hæresim formalem. In quo non potest esse quæstio nisi de nomine, de qua videri potest Suar. disp. XIX, sect. II, n. 2, et seqq. qui tamen distinguere videtur inter *hæresim* : et *propositionem hæreticam*, et facilius admittit secundam appellationem in casu posito, quam primam, licet hanc etiam admittat, præsertim si dicatur *hæresis materialis*. Sed hoc etiam pertinet ad modum loquendi, et negari non potest, quod censores, quibus ab inquisitoribus fidei dantur propositiones censurandæ absque ulla distinctione, vel addito, dicunt talem propositionem esse, vel non esse hæresim, sicut de ejus contradictoria dicunt esse fidem catholicam, præscindendo ab animo, vel dispositione ejus, qui eam protulit :

Digitized by Google

hoc enim judicium reservatur ipsis inquisitoribus, ad decernendum de hæresi formali, et an reus sit judicandus hæreticus. In hoc tamen, ut dixi, non potest esse dissensio de re.

2 Nomen *hæresis* ex prima sua etymologia indifferens an bonum, et malum.

Circa nomen ipsum *hæresis*, et *hæretici*, observant communiter doctores, nomen *hæresis* ex prima sua etymologia, et usurpatione indifferens fuisse ad bonum, et malum; oritur enim a verbo Græco Αἱρέομαι, id est, *eligo*, atque adeo significat opinionem. quam sibi aliquis voluntarie eligit, sive bona, sive mala sit. Unde et *secta* dicitur, quia eam sequimur, et in eo sensu dicebantur variæ philosophorum sectæ, et in co sensu Cicero *in Paradoxis* dixit : « Cato autem perfectus, mea sententia, stoicus, et ea sentit, quæ non sane probantur in vulgus, et in ea est hæresis, quæ nullum sequitur florem orationis, neque dilatat argumentum. » Et de secta, idem Cicero *in Verrem*. « Horum, inquit, nos hominum sectam, atque institutionem prosequimur. » Imo et Paulus Apost. *Act.* XXVI, 5, in bonam partem, *sectæ*, nomen accepit, dicens, *quoniam secundum certissimam sectam nostræ religionis vixi Phariseus.* Et cap. XXIV, 14, dixerat: *Confiteor autem hoc tibi, quod secundum sectam, quam dicunt hæresim, sic deservio Patri et Deo meo, credens omnibus quæ in lege, et Prophetis scripta sunt: spem habens in Deum.*

3 Postea vero Patres, et Ecclesia, nomina hæc *hæresis*, et *sectæ* in malam partem solum usurpare cœperunt : ad quam vocis usurpationem fundamentum habuerunt in ipsis litteris sacris, in quibns semper *hæresis* nomen in eo sensu accipitur. Sic enim I, *ad Cor.* XI, 19, dicitur, *necesse est hæreses esse, ut qui probati sunt manifesti fiant*, et *ad Tit.* III, 10, *Hæreticum hominem post unam, et secundam correptionem de vita, sciens quia subversus est, qui ejusmodi est, et delinquit, cum sit proprio judicio condemnatus.* Et *ad Galat.* V, 20, inter opera carnis enumerantur, *dissensiones sectæ*, etc.. ubi in Græco pro *secta*, habetur *hæresis* : et denique *Act.* XXIV, ubi, ut vidimus, *secta* in bono sensu sumitur, *hæresis* tamen non ita, sed in malo, ideo enim cum distinctione locutus est Paulus, dicens, *secundum sectam, quam dicunt hæresim, sic deservio Patri, et Deo meo:* nolens ex proprio sensu eam appellare hæresim, sed ex aliorum errore. Quinimo in re ipsa significata fundamentum erat : nam hæresis, cum ex primæva significatione electionem significet, non videtur apte competere sententiæ, quam non ex electione libera, sed ex necessitate amplectitur. Ideo namque conclusiones evidentes non dicuntur hæreses, quia in iis non est electio, sed evidentiæ necessitas. Cum ergo fidei doctrina necessario nobis amplectenda sit, necessitate saltem obligationis, nec ad eam electio humana sed divinus impulsus compellat, merito *hæresis* nomen ab ea abjicitur, quam rationem ex aliis Patribus reddidit Isidorus lib. VIII, *Etymolog.* cap. III, his verbis : « Apostolos enim Christi habemus auctores qui neque ipsi quidquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo doctrinam fideliter nobis tradiderunt. » Theophylact. in cap. *ad Coloss.* Hæreses, inquit, propterea dicuntur, quia humanæ sunt opiniones : Christianorum autem dogma non est humanum, et propterea neque tale nomen consequitur. » Unde certum est, hodie non posse jam doctrinam fidei *hæresim* appellari, quia nomen hoc communi consensu ad significandam solum vitiosam doctrinam applicatum est.

Majus dubium esse posset de nomine *sectæ*, quia Paulus supra adductus videtur illud ad bonam, et catholicam doctrinam applicuisse, et ita etiam loqui videtur Cyprianus epist. XXIII, ubi idem observat Pamelius congerens alia testimonia; et quia secta dici videtur a sequendo, vel sectando, et nos vere Christianam fidem, et religionem sectamur. Merito tamen Suar. d. sect. II, n. 4, monet, jam nunc ab eo nomine abstinendum esse; quia longo Ecclesiæ, et Christianorum usu ad falsas solum religiones applicatur, ut notavit etiam Beda in locum illum *Act.* XXIV, 14, pro verbis illis *secundum sectam*, legens *secundum viam*, quod etiam græca vox proprie significat, et hæreticos communiter *sectarios* appellamus : et dicto cap. V, 20, *ad Galatas*, inter vitia enumerantur *sectæ*, quod in ipsa etiam voce fundamentum habet : tum quia aliqui *sectam*, non a *sequendo*, vel *sectando*, sed a *secando*, seu *sectione* derivant, ut notavit Calepinus in voce *secta* : hæretici autem sunt, qui religionem secant, et dividunt, non Catholici, qui ejus indivisionem, et unitatem procurant : tum etiam, quia ut observavit Suar. *secta* significat particularem doctrinam : fides autem catholica non est particularis, sed universalis, quæ omnibus data est, et ad omnes pertinet, et ideo catholica,

4 De nomine sectæ.

Digitized by Google

seu universalis appellatur; non est ergo illa appellatio hodie permittenda etiam elegantiæ, vel Ciceroniani styli prætextu. Præstat enim religiose, et pie in ecclesiasticis rebus, quam Ciceroniane loqui: et hæc de voce dixisse sufficiat.

5 An omnes hæreses sint æquales? Nunc jam quod ad rem ipsam attinet, dubitari solet I, an omnes hæreses sint æquales. P. Suar. disp. XIX, sect. II, n. 6 et seqq. docet loquendo formaliter de propositione hæretica quoad gradum falsitatis, non distingui in eo plures gradus secundum magis, et minus, sed omnem propositionem hæreticam esse æque falsam, et hæreticam. Primo, quia quælibet pertinacitas credita sufficit ad corruptionem totius fidei. Secundo, quia omnis propositio de fide est æque certa, quia innititur summæ veracitati Dei, qui in omnibus est æque verax; ergo et quælibet propositio hæretica, quatenus destruit quamcumque veritatem fidei ejusdem gradus falsitatis, et erroris est.

P. Hurtado dicta disp. LXXX, § 16, dicit non omnes propositiones hæreticas esse in eodem gradu: nam quæ negat veracitatem Dei deterior est cæteris, tum quia est objectum contradictorie oppositum Deo: tum quia funditus evertit fundamenta credendi catholice; tum denique, quia irrogat Deo gravissimam injuriam. Qui autem solum negat revelationis existentiam, non ita insane desipit, nec tam male sentit de Deo, nec physice destruit totam credendi rationem: potest enim miraculis et aliis argumentis convinci.

6 In hoc puncto potest quæstio esse de re, vel de nomine, de re autem certum est peccata hæresis non omnia esse æqualis gravitatis. Primo, quia potest crescere malitia ex majori libertate, majori attentione, minoribus difficultatibus, et aliis circumstantiis extrinsecis, quæ augeant malitiam etiam in proprio genere, et prout formaliter opponitur contra virtutem fidei, et ejus obligationem. Deinde potest esse inæqualitas, imo et diversitas specifica propter oppositionem contra alias virtutes, v. g. si hæresis contineat blasphemiam, quæ transfert jam illud peccatum in aliam speciem explicandam etiam in confessione, de quo dixi disp. XVI, *de Pœnit.*, sect. V, n. 288 et seqq. et supra disp. XVIII, sect. III, ex quo capite fatemur, gravius peccare, qui negat Dei veracitatem, quam qui negat præcise revelationis existentiam, cum ille primus gravissimam blasphemiam incurrat. Potest etiam hæc inæqualitas esse extensiva, ut si unus neget unam propositionem contentam in uno libro sacro, alter vero neget totum illum librum: hic enim, cæteris paribus, gravius peccat, cum plura revelata neget.

Aliqui hanc inæqualitatem videntur agnoscere ex eo, quod aliqua objecta sunt de fide primario, alia vero secundario: item alia directe, alia solum indirecte, seu aliqua immediate, alia vero solum mediate, quas distinctiones bene explicat Suar. ubi supra n. 9 et 10. Et quidem primario dici possunt pertinere ad fidem, quæ ex primario fidei fine revelata sunt, quia necessaria sunt ad Dei notitiam, vel ad nostram beatitudinem: secundario autem dicuntur ad fidem pertinere, quæ aliorum occasione revelata sunt, ver. gr. quod Abraham habuerit duos filios etc. et de his intelligi potest S. Thomas in præsenti qu. XI, art. 1 et 2, distinguens objecta fidei in primaria, seu principalia, et secundaria: nam ut observavit Hurtado ubi supra § 15, apud S. Thomam totum solum cognoscitur per se, et primario, partes vero, quæ cognoscuntur prout sunt in toto, dicuntur cognosci per aliud, et secundario. Si autem objecta mediata accipiantur pro iis, quæ non sunt in se revelata, sed inferuntur ex revelatis; distinguendum est juxta ea, quæ latius diximus supra disput. I, sect. XIII. Nam si aliquod objectum contineatur in revelatis, ut pars in toto, illud etiam est de fide, et propositio contradictoria erit hæretica, quia illud etiam objectum est partialiter revelatum, quatenus est pars objecti revelati; si vero solum contineatur ut conclusio in præmissa, prout risibilitas continetur in humanitate Christi revelata, ex qua infertur; tunc objectum illud non est proprie, et formaliter revelatum, nec propositio negans illud erit in rigore hæretica, sed habebit aliam censuram inferiorem, ut infra videbimus, quamvis plerumque in foro externo puniatur tanquam hæreticus in illa persistens, quia præsumitur negare præmissam revelatam, ut notat Suar. Sanch. et alii, quos congerit, et sequitur Diana IV part. tr. VIII *de Officio, et potestate inquisitorum*, resol. 79. 7

Hoc supposito, restat quæstio aliqua de vocibus, an omnes hæreses sint æquales in gradu falsitatis, quod pendet ab alia quæstione, an omnia objecta fidei sint æqualia in veritate. Quæ est quæstio philosophica, 8 **An omnes hæreses sint æquales in gradu falsitatis.**

Digitized by Google

vel logica, an omnes propositiones veræ sint æque veræ : quod Hurt. ubi supra § 17 negat, quia licet omnes actus veri sint æque veri, veritate formali, non tamen fundamentali, cum objecta ipsa affirmata non sint æque necessaria, atque ideo Trinitas magis vera est radicaliter, quam existentia revelationis, quæ est contingens, vel quam canis Tobiæ. Sed certe illa inæqualitas in veritate fundamentali parum refert, si concedatur æqualitas in veritate formali : hæc enim sufficiet, ut falsitas saltem formalis sit æqualis in omni hæresi, cum opponatur semper æquali veritati formali. Aliunde tamen puto, posse dici, hæreses esse inæquales in gradu falsitatis; quia etiamsi concedatur, omnes propositiones veras esse æque veras; nam veritas formalis est conformitas cum objecto, quæ conformitas debet esse totalis; alioquin si in aliquo deficiat, non erit veritas, sed falsitas, nec potest una conformitas esse major, quam alia, si utraque est conformitas omnimoda, et totalis : hoc tamen non procedit in falsitate formali, quæ est difformitas ab objecto; potest autem una propositio magis difformis esse suo objecto, quam alia. Nam si sint in hoc cubiculo decem homines, magis distat a vero, qui dicit nullum esse, quam dicit esse solos novem; sicut magis distant decem a nullo, quam a novem. Sic ergo magis distat a vero, qui dicit in eucharistia esse solum panem, quam qui dicit esse in hostia solum corpus Christi sine sanguine, atque ideo ejus hæresis erit magis falsa, et major hæresis. Item qui dicit, Deum non posse dicere verum magis errat, quam qui dicit, Deum de facto illud non dixisse : et sic de aliis. Poterit ergo inæqualitas inter hæreses reperiri, quatenus una magis a vero distat, quam alia : in quo etiam sensu posset dici major hæresis negans attributa Dei intrinseca, quam negans opus aliquod Dei extrinsecum : quia qui negat attributum Dei intrinsecum, negat etiam ejus possibilitatem, cum in prædicatis Dei necessariis id, quod non est, non possit esse : quam tamen possibilitatem non negat, qui solum negat de facto tale, vel tale Dei opus ad extra positum esse. Omitto inæqualitatem repertam inter hæreses, in majori, vel minori gravitate : nam perniciosius errat, qui negat eucharistiam, quam qui negat, Abrahamum habuisse duos filios, atque ideo gravior est illa hæresis, quam hæc. Sed hæc non est inæqualitas in ratione falsitatis, de qua nunc loquimur, sed in alio genere.

9 An possit Ecclesia facere, quod nunc incipiat aliqua propositio esse hæretica, quæ antea non erat?

Secundo dubitari solet, an possit Ecclesia facere : quod nunc incipiat aliqua propositio esse hæretica, quæ antea non erat hæretica. Certum autem est, posse aliquod objectum esse de fide, quod antea non erat de fide, si de novo Deus revelet id, quod antea nondum revelaverat; quo casu id postea negans erit hæretica, quæ antea non erat hæretica, quia antea non negat objectum revelatum. Dubium ergo solum est; quando objectum antea fuerat revelatum. Sed non erat revelatio proposita sufficienter, ut obligaret ad fidem illius. Lorca disp. XXXIX, num. 10, distinguit inter propositionem hæreticam, et errorem contra fidem, et concedit posse Ecclesiam facere, ut aliquod dogma sit hæreticum, quod antea hæreticum non erat, non tamen posse facere, quod sit error contra fidem, qui antea non erat : sicut nec potest facere, quod sit dogma fidei, quod antea non erat. Sed merito hanc differentiam rejicit Hurt. ubi sup. § 19, quia ad propositionem hæreticam sufficit, si neget dogma fidei : si ergo antea erat dogma fidei, antea etiam erat propositio hæretica, quæ illam negabat, vel si non erat hæretica, ideo erat, quia nondum negabat dogma fidei. Nec in hoc potest esse quæstio de re : et quod attinet ad modum loquendi, retinenda videtur communis locutio, quod scilicet, quamvis post Apostolos nihil proponat Ecclesia de novo credendum de fide, quod non fuerit Apostolis etiam revelatum, ut diximus disp. III, sect. v, aliqua tamen proponantur de fide credenda ab Ecclesia, quæ aliquando ante ejusmodi definitionem non erant credenda de fide, quia non erant sufficienter fidelibus proposita, antiquata jam, et in dubium revocata propositione per Apostolos facta, quæ iterum ab Ecclesia in lucem profertur. Quare tempore illo proxime antecedenti res illa non erat complete de fide, quia ad hoc requiritur non solum revelatio Dei, sed etiam quod sit sufficienter proposita, quod secundum deerat, et habetur, Ecclesia iterum rem illam ut revelatam proponente : ideoque propositio contraria non erat tunc in rigore hæretica, quia non negabat aliquid, quod tunc esset complete fidei dogma, sicut ob eamdem rationem, non erat error contra fidem. De hoc tamen amplius dicemus sect. II.

Tertio dubitari solet, quomodo verum sit

Digitized by Google

10 modo m sit. *…d ex …is in…inate …tis fit …esis.*

quod ex S. Hieron. refert S. Th. d. qu. XI, art. 2, in 2 argumento. « Quod ex verbis inordinate prolatis fit hæresis. » Ratio autem dubitandi est, quia non est hæresis, nisi negetur objectum fidei, ergo qui in re ipsa non errat, imo credit idem, non committit errorem contra fidem, sed contra regulas grammaticæ, vel Calepini. Propter quod Hurt. ubi supra n. 20, axioma illud videtur rejicere. Quod vero attinet ad auctoritatem Hieronymi, potuisset fortasse illam negare, cum Canus lib. XII *de Locis*, cap. IX ad III, fateatur apud Hieronymum, nec verba illa, nec eorum sensum uspiam reperiri. Sed revera ante S. Th. Magister sentent. in IV, dist. XIII, axioma illud retulit ex Hieron. in epist. *ad Damasum*, ex quo illud tanquam Hieronymianum communis schola recipit : et in illa epist. aliquid simile invenitur his verbis : « Non sufficit sensus, ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid veneni in syllabis latet. » Et axioma ipsum potest verum, et proprium sensum habere : non enim significat, quod variatio sola verborum vitiosa juxta regulas grammaticæ, sed retinens adhuc sensum catholicum, reddat propositionem hæreticam sed solum quod variatio verborum, quæ prima facie appareat levis, et retinens eumdem sensum, possit tamen occultare sensum hæreticum ut si quis dicat : Filius est suppositum aliud a Patre : catholice loquitur quia solum significat distinctionem in persona. Si autem alius id ita referat : Filius est suppositum, et aliud a Patre : occultat hæresim, significans filium esse aliud a Patre simpliciter loquendo, quod est significare distinctionem in essentia. Vides ex leviuscula variatione verborum occultari, et incurri hæresim. Si tamen non intenderet hunc sensum, sed solum quod filius sit suppositum, et quidem suppositum aliud a supposito Patris, non noceret variatio illa, sed esset periculosa propter sensum alium, quem magis sonare videtur.

11 …hæresis …malis …umme… in vo…ate, vel intel…ectu.

Quarto dubitari solet an hæresis formalis consummetur in voluntate, vel in intellectu. P. Suar. disp. XIX, sect. IV, n. 2, dicit, consummari semper in intellectu per aliquem assensum erroneum, quod quidem cohæret cum iis, quæ supra docuerat, de infidelitate in communi, consummari semper in intellectu, de quo nos late diximus supra disp. XVIII, sect. I. At vero Hurt. disp. LXXXII, sect. VII, § 69, solum concedit posse aliquem esse hæreticum affectu, quin habeat hæresim in intellectu : nempe quando nunc dicit, ego credo Ecclesiæ, sed si expediret ad meum commodum ego non crederem : quo casu nunc habet affectum hæreticum in voluntate, nondum tamen hæresim in intellectu. Nos tamen juxta ea quæ loco citato diximus de infidelitate, consequenter de hæresi dicimus, posse quidem metaphysice ejus malitiam sistere in voluntate quin transeat defectus culpabilis in intellectum, moraliter tamen id non contingere. Et quidem duo casus juxta ibi dicta excogitari possunt, in quibus hoc peccatum consummetur in sola voluntate. Primus est, quando posito affectu hæretico in voluntate, et volitione efficaci dissentiendi, vel suspendendi male assensum, negatur concursus a Deo intellectui ad actum dissensus, vel etiam ad assensum : quare nec sequitur dissensus, nec etiam omissio assensus est culpabilis, cum non procedat ab imperio voluntatis, sed ex defectu concursus divini, qui defectus potest etiam sine miraculo esse ex eo, quod intellectus habens alios actus, vel non habens motiva proposita ad assensum, non potest tunc elicere actum assensus. Secundus casus esse potest de eo, qui voluntarie dubitat de rebus fidei catholicæ, suspendendo culpabiliter assensum, quo casu diximus posse dari peccatum infidelitatis sufficiens ad expellendum habitum fidei infusæ : de utroque autem casu dicendum nunc est, an eo casu detur peccatum hæresis sufficiens ad denominandum illum hominem hæreticum.

12 Duo casus in quibus hæresis consummatur in voluntate. Primus.

Secundus casus.

Quod ergo attinet ad primum casum, fatendum est, tunc dari totam malitiam formalem hæresis, illumque reputari coram Deo pro hæretico, atque ideo incurrere in foro Dei pœnas, quæ a Deo hæreticis infliguntur, cum ex parte sua posuerit voluntatem, in qua sola residet malitia formalis peccati, et per ipsum non steterit, quod cætera omnia sequerentur, quæ quidem sine nova ejus libertate sequi deberent in intellectu, utpote in potentia necessaria. Deinde suppono ex infra dicendis, non esse hæreticum in foro Ecclesiæ, nec quoad pœnas ecclesiasticas, nisi sequatur actus externus manifestativus illius voluntatis. Dubium solum esse potest, si homo manifestet exterius illam solam voluntatem non manifestato dissensu hæretico intellectuali, qui non fuit, nec etiam suspensione intellectuali peccaminosa, quam supponimus non fuisse vo-

Digitized by Google

luntariam, nec dependentiam habuisse a voluntate, sed ortam ex defectu potentiæ aliunde posito, atque ideo solum se habuit concomitanter, an eo casu censendus sit hæreticus externus, et incurrat pœnas hæreticis ab Ecclesia impositas.

13 Et quidem metaphysice loquendo, dici posset, eum non esse hæreticum externum complete, quia sicut habens voluntatem efficacem homicidii, et non secuto per accidens effectu occisionis, licet postea manifestet hanc voluntatem internam, non est homicida, ita impedito per accidens dissensu interno, non videtur esse complete hæreticus : nam hoc nomine patres et doctores intelligunt habentem defectum, vel errorem voluntarium in ipso intellectu; sic enim Gregorius Papa *in Pastorali* par. III, c. XXV, generaliter dicit, hæreticum habere intellectum depravatum, et eodem modo loquuntur Augustinus, Hieronymus, Origenes, Cyprianus, Irenæus, Tertullianus describentes hæreticum per defectum intellectualem, quorum loca congerit Suar. disp. XIX, sect. IV, n. 2, ubi etiam affert doctores scholasticos theologos, et canonistas eodem modo loquentes : non est ergo hæreticus complete, cujus intellectus nullum vitium, aut defectum voluntarium patitur. Unde etiamsi defectum voluntatis exterius manifestaret, non manifestato ullo modo, imo negato errore, vel defectu intellectuali, non manifestaret exterius hæresim completam, sed solum affectum malum erga hæresim absque effectu subsecuto. Quod procul dubio concedere tenentur, data illa hypothesi, illi omnes, quos affert, et sequitur Suar. ibidem, dicentes non posse hæresim consummari, absque errore in intellectu. Unde consequenter concedere etiam debent, quod si in casu a nobis posito homo ille falso manifestet exterius se habuisse dissensum erroneum intellectualem, vel dubium voluntarium intellectuale circa res fidei, adhuc non esset complete hæreticus externus. Ad hoc enim non sufficit exterius proponere errorem internum, nisi revera errorem illum interius habuerit : cum ergo in casu posito non præcedat hæresis completa interna, sed solum quoad affectum; non potest vere manifestari hæresis completa interna, sed solum manifestari poterit affectus hæreticus, vel si plus manifestetur, manifestabitur falso : quod non sufficit ad hæresim completam externam, sed requiritur quod præcedat hæresis completa interna, et quod illa exterius manifestetur.

Dixi tamen, posse ita metaphysice dici : 14
nam revera in ordine ad praxim, et ad mores, semper ille, qui talem voluntatem internam haberet, et eam exterius manifestaret, reputari deberet pro hæretico externo, non solum ab aliis, sed etiam a seipso, et in foro etiam conscientiæ. Quia Deus in primis non negat miraculose concursum ad dissensum, vel assensum intellectualem : quare si posita voluntate suspendendi assensum, sequitur ipsa suspensio, præsumitur omnino sequi ex vi illius voluntatis, et non ex negatione concursus divini. Quod autem dissensus erroneus imperatus non sequatur ex defectu potentiæ intellectivæ applicatæ ad alia objecta, etiam posito imperio efficaci : licet fortasse posset metaphysice contingere pro aliquo instanti, non tamen moraliter, qui saltem tempore proximo sequeretur : quare posita illa voluntate imperante, præsumi semper debet intervenisse dissensum etiam in intellectu, sicut ob eamdem rationem præsumi semper debet posito imperio suspensionis assensus propter difficultates propositas ab intellectu, et periculum errandi apprehensum, suspensionem subsecutam fuisse ex vi illius voluntatis, quo casu loc. cit. diximus per suspensionem illam subsecutam consummari infidelitatem in intellectu : neque enim præsumitur suspensio eo instanti, et tempore sequenti secuta præcise ex defectu concursus divini, vel ex sola applicatione involuntaria intellectus ad alia objecta, quæ impedirent applicationem sufficientem ad cogitandum de rebus fidei.

Unde jam facilis est responsio ad secundum casum, an peccatum hæresis consummetur in voluntate, quando homo non dissentit fidei, sed dubitat. Diximus enim loc. cit. et disp. XIII, sect. IV, tunc dubium esse infidelitatem, quando intervenit actus positivus voluntarius in intellectu, quo judicatur objectum fidei dubium, vel cui fortasse error subesse possit, aut etiam quando voluntas deterrita motivis contrariis ab intellectu propositis, et periculo fundamentali deceptionis proposito eo modo, quo ibi explicatum est, imperat suspensionem assensus, quia eo ipso approbat virtualiter, et implicite ea motiva, quæ prudenter non deberet approbare, et suspensio subsecuta in intellectu denominatur mala ab illa voluntate, et per ipsam suspensionem consummatur infideli- 15

An pecca[illegible] tum [illegible] sis con[illegible] metu[illegible] volunt[illegible] quando [illegible] mo [illegible] sent[illegible] sed dub[illegible]

Digitized by Google

tas in intellectu. Quare consequenter idem dicendum est de peccato hæresis, quando articulus, de quo dubitatur, est talis, et concurrunt cætera requisita, ut dissensus illius esset hæreticus : tunc enim hæresis etiam peccatum consummatur in intellectu, per suspensionem assensus procedentis a voluntate imperante suspensionem ob motiva contraria, et propter periculum fundamentale deceptionis propositum antea ab intellectu. Erit autem hæresis etiam externa, et sufficiens ad pœnas Ecclesiasticas contrahendas, si manifestetur suspensio illa ut procedens a tali voluntate, prout communiter illam significat, qui circa res manifeste pertinentes ad fidem dicit, *ego suspendo judicium circa hæc*, qui modus loquendi satis manifestat dubium in fide culpabile, si adsint cætera requisita.

16 Dubitans fide an hæreticus? Hinc etiam facile resolvere possumus quintum dubium, quod proponi solet de dubitante in fide, an sit hæreticus : similem quæstionem tractavimus supra disp. XVII, sect. IV. An dubitans de fide sit infidelis, ubi sententias, et auctores retulimus, et nos diximus, illud esse peccatum infidelitatis, quando dubium est voluntarium, et procedit ex voluntate mala, sive in intellectu sit judicium erroneum, sive mera suspensio assensus, imperata tamen a voluntate deterrita motivis apparentibus contrariis, quæ non debuisset virtualiter approbare, sed reprobare. Quo supposito nunc solum restat videndum, an in materia capaci, et quando dissensus esset hæreticus, dubium ipsum merum sufficiat ad hæresim.

17 Negant Canus, Thomas Sanch. Tann. et alii, quos affert, et sequitur Diana I tom. II par. tr. II *Miscell.* res. 53. Communis tamen, et vera sententia affirmat, eum qui voluntarie, et pertinaciter dubitat circa fidem, esse hæreticum, si adsint cætera requisita : ita cum S. Th. cæteri, quos late refert, et sequitur Suar. disp. XIX, sect. IV, n. 10, Hurt. disp. LXXXVI, sect. IV, § 21, Kon. disp. XVIII, dub. VII, n. 102, Lorca disp. XLII, Castropal. tom. I, tr. IV, disp. III, punct, 2, n. 9, et alii plures, quos ipsi afferunt. Ratio autem sumitur ex dictis illa sect. IV. Quia vel dubitans habet actum positivum, quo judicat res fidei incertas, et posse aliter se habere, et tunc jam habet errorem positivum contra fidem, atque ita in illo casu hæresim dari, fatentur adversarii, Sanch. et Diana locis citatis. Vel dubium fit per meram suspensionem judicii, ortam tamen ex motivis contrariis, quibus deterrita voluntas imperat suspensionem judicii modo explicato, et tunc jam voluntas approbat virtualiter motiva contraria, et facit, quod intellectus etiam virtualiter illa approbet, dum propter illa motiva contraria suspendit assensum, quod moraliter idem est, ac affirmare illa motiva tanti ponderis esse, ut reddant rem dubiam. Quare in eo potissimum casu locum videtur habere doctrina Augustini *in Enchyr.* cap. XVII, dicentis errorem esse approbare certa pro incertis, et incerta pro certis ; hoc enim facit tunc intellectus ex imperio voluntatis, dum rem fidei certissimam pro incerta virtualiter approbat, suspendendo assensum circa illam propter motiva contraria. Quod rursus a posteriori probari potest, quia si aliquis ita dubitans manifestaret, ut paulo ante dicebam, illud suum dubium internum, et pertinaciter in hoc maneret, judicaretur ab omnibus ut hæreticus, quippe qui perinde se haberet, ac si res fidei incertas esse diceret, ac posse in dubium revocari : illa ergo suspensio assensus taliter imperata sufficit cum pertinacia ad hæresim internam, sine qua non potest esse hæresis externa : ut constat.

Objiciunt, non posse esse hæresim sine errore contra fidem : ille autem nondum errat contra fidem, cum nullum habeat judicium falsum, nec aliquid contra fidem sentiat, contra quam debent versari omnes hæreses. Resp. illum errare contra fidem, et sentire contra fidem non judicio physico, et formali, sed virtuali et æquivalenti, quod moraliter æquivalet errori physico. Nam sicut qui concedunt in voluntate puram omissionem liberam, dicunt illam esse fugam positivam seu nolitionem interpretativam et virtualem, qua voluntas propter motiva proposita relinquit objectum sibi propositum : ita suspensio intellectualis ob dificultates contrarias, et ob periculum fundamentale incertitudinis propositum est dissensus virtualis, et interpretativus respectu objecti, vel certe respectu certitudinis objecti ob difficultates apparentes, atque ideo est error virtualis, et interpretativus contra fidem, quæ docet objecta revelata habere omnimodam certitudinem. 18 Objectio.

Consonant autem huic doctrinæ locutiones Pontificum, et Patrum : nam Stephanus Papa, sive ut alii volunt Sixtus I, in epist. I, decretali, sive Julius I, in epist. II, seu 19

Digitized by Google

rescripto ad orientales, cap. XI, relatus in cap. I, *de hæreticis*, dicit *dubius in fide infidelis est*: quæ verba non intelligi de infidelitate, prout solum est contraria fidelitati, seu veritati, sed prout opponitur fidei catholicæ, nec solum secundum præsumptionem fori externi, sed secundum veritatem, et hoc in universum de omni dubio, probant Suar. ubi supra numer. 11, et alii auctores citati. Item in Clement. I § *Porro de summa Trinitate*, damnantur ut hæretici, qui negant animam rationalem esse formam corporis humani, vel qui de eo dubitaverint. Sicut etiam Leo X in concilio Lateranensi damnat eos, qui negaverint, vel in dubium verterint animæ rationalis immortalitatem, aut quod non sit una in omnibus hominibus. Ad quod etiam alias Patrum locutiones congerit idem Suar. ubi supra num. 12, et Lorca n. 5. Omnes autem advertunt, id non debere intelligi de dubio, quod non sit complete voluntarium, et peccatum mortale; imo dubia involuntaria, quæ inviti aliqui patiuntur, et tentationes contra fidem contemnendas esse, et pro nihilo habendas docet ex Bonaventura, et aliis Sanchez lib. II, *in Decal.* capit. VII, num. 13.

20 An qui actu opinativo assentitur alicui fidei mysterio sit hæreticus.

Sextum dubium huic proximum esse solet, an qui actu opinativo assentitur alicui fidei mysterio, sit hæreticus. De hoc tamen dixi supra disp. XVII, sect. IV, ubi distinxi de opinante cum formidine actuali voluntaria, vel præscindendo ab illa. Nunc addo illi nostræ, et Suarii doctrinæ, valide se opponere P. Kon. disp. XVIII, dub. VII, n. 105, et seqq. cui assentitur Castrop. ubi supra, punct. II, n. 12, qui alios affert, qui tamen loquuntur de assensu excludente positive certitudinem, et afferente formidinem actualem. Sicut etiam de eodem loquitur expresse Augustinus lib. VIII *de Trinit.* cap. V, quem immerito pro se affert Kon. nam loquitur de eo, qui dicit, *forte de Virgine natus est Christus*, nam illud *forte* explicat positive contingentiam, et incertitudinem, de quo omnes fatentur esse actum infidelitatis, atque adeo etiam hæresim. Fundatur autem omnino Kon. in quodam principio falso: quod scilicet, qui assensu probabili assentitur Incarnationi, v, g. dicit, et judicat objectum illud secundum se esse probabile: quod tamen principium nos falsum esse notamus: nam qui judicat assensu probabili objectum, nihil prorsus judicat de probabilitate, sed de objecto; probabilitas autem tota se tenet ex parte ipsius actus. Sicut qui diligit Deum actu minus perfecto, et non super omnia, potest id facere absque peccato, quia non dicit, objectum non esse dignum majori amore, nec excludit positive alium majorem amorem, sed habet se præcisive, non exhibendo per illum actum tantum affectum, quanto objectum dignum erat, ut dicebamus loco citato. Similiter ergo intellectus, dum aliquo assensu non credit objectum firmissime, vel super omnia, non dicit objectum non esse dignum firmiori assensu, vel esse solum probabile, sed solum non fertur in objectum per illum actum tota firmitate, et certitudine, quam objectum meretur et exigit; per quod non redditur actus positive peccaminosus, sed imperfectus, quatenus non habet totam perfectionem, qua objectum illud deberet attingi. Omnia itaque argumenta, quæ P. Kon. ibi congerit, solum probant, non posse nos sine peccato dicere, objectum fidei esse probabile, quia per hoc significatur, quod objectum illud non debeat certo credi, non tamen probat, quod non possit sine peccato credi assensu probabili, non excludendo majorem certitudinem, qua idem objectum possit et debeat credi, quæ duo valde diversa sunt, ut exemplo dilectionis Dei supra adducto clare constat.

An sit hæreticus qui credit verum articulum falso putans esse contra Ecclesiæ sensum. Remissive.

Septimo dubitari solet, an sit hæreticus, qui credit verum articulum, v. g. præsentiam Christi in eucharistia, falso tamen putans ex conscientia erronea, hoc esse contra Ecclesiæ sensum, de hoc tamen diximus d. disp. XVII, sect. IV.

Octavo dubitatur, an qui culpabiliter exponit se periculo errandi dissensu hæretico contra fidem, sit hæreticus, licet postea fidem non neget. De quo etiam dixi loc. cit.

An qui exponit se periculo errandi dissensu hæretico contra fidem, sit hæreticus, licet postea fidem non neget. Remissive.

Nono dubitatur de eo. qui credit, et docet tanquam de fide id quod non est de fide, an sit hæreticus. Lorca disp. XXXIX, n. 11, dicit, hunc esse errorem contra fidem: nam sicut errat contra veritatem is, qui vera pro falsis, et falsa pro veris æstimat, et qui certa pro incertis, et incerta pro certis tradit: sic errat contra fidem, qui ea quæ fidei sunt negat, et qui ea quæ non sunt de fide existimat esse de fide. Addit tamen hunc errorem si desit pertinacia, non esse ex suo genere culpam gravem; pertinacia autem erit, si cognoscat Ecclesiam docere objectum illud non pertinere ad fidem, et adhuc persistat credens et

Digitized by Google

asserens esse de fide: tunc enim Ecclesia ejusque auctoritas contemnitur, atque ideo erit hæresis; nec mirum cum sit error fidei oppositus, licet ex accidenti. Eodem fere modo loquitur Corduba in suo *quæstionario* lib. I, qu. XVII, § 7, dub. II, qui affert Castrum lib. I, *de justa hæreticorum punitione* cap. VIII.

22 [sit hæ- icus, qui edit, et cet tan- m de fi- id quod est de fide.]

23 In hoc puncto non est dubium, si Ecclesia non solum id non definit de fide, sed etiam definit non esse de fide non posse sine hæresi pertinaciter asseri, aut credi quod sit de fide: Deinde si adsit animus non recedendi ab eo dogmate, ut de fide, etiamsi Ecclesia contrarium definiat, vel certe declaret, quod non est de fide; jam erit hæresis in eo ipso, quod ex nunc negatur auctoritas Ecclesiæ. Hoc autem peccatum non solum invenitur in credente objectum illud, ut de fide, sed etiamsi id teneret, solum ut propriam opinionem: cum animo tamen eam non relinquendi, etiamsi Ecclesia contrarium definiat, (sermo vero est de materia apta, et capaci Ecclesiæ definitionis) nam ille etiam esset hæreticus propter contemptum auctoritatis Ecclesiæ. Dubium solum esse potest, an deficiente eo animo contra auctoritatem Ecclesiæ, sit peccatum contra fidem. Et quidem certum esse videtur non esse hæresim, cum nulli Ecclesiæ definitioni adversetur. Suppono enim, Ecclesiam neque explicite, neque implicite contrarium declarasse. Ille ergo homo nihil adversus Ecclesiam credit, vel docet, sed solum ultra doctrinam Ecclesiæ. Sicut non sentit contra S. Thom. vel alium doctorem, qui peculiare aliquid sentit, vel docet in quæstione aliqua, de qua ille non egit: in hoc enim non sentit cum S. Th. sed nec etiam contra illum. Unde nec eo casu perderet habitum fidei infusæ; quia adhuc paratus est credere firmissime omnia fidei dogmata, et omnia objecta revelata sufficienter proposita, cum qua dispositione habituali, non datur proprium peccatum infidelitatis expellens fidem: imo dicendum puto, quamvis homo ille non solum crederet, aut diceret id esse de fide, sed etiam adderet ita ab Ecclesia teneri, et proponi ut de fide. Hoc enim mendacium quidem esset, sed non esset hæresis, vel infidelitas; sicut non perditur fides humana erga Petrum, licet credas aliquid propter ejus auctoritatem, vel testimonium, quod ipse nunquam dixit, sed erit peccatum credulitatis levis, et sine fundamento, non vero incredulitatis, et infidelitatis. Denique quod Lorca addit illum esse errorem fidei oppositum *sicut ex accidenti*, difficile est: videtur enim loqui, quando adest pertinacia, seu animus retinendi eum errorem, etsi Ecclesia contrarium definiat, quo casu non ex accidenti, sed per se est contra fidem, cum negetur Ecclesiæ auctoritas. Quando vero non adest hujusmodi pertinacia, non video quomodo dici possit opponi fidei ex accidenti, nisi forte quatenus fidei, vel Ecclesiæ auctoritati rebus falsis vel apocryphis consequenter minuitur fides, aut Ecclesiæ auctoritas circa alia objecta revelata. Sicut qui regem jactat pro auctore alicujus objecti falsi, consequenter minuit auctoritatem et fidem regiam circa alia objecta; quod tamen damnum remotum est, nec videtur communiter sufficere ad culpam gravem.

Difficultas tamen esse potest, an seclusa illa pertinacia, mendacium illud esset grave et perniciosum, an solum leve, et an esset peccatum contra virtutem fidei, licet non posset dici peccatum infidelitatis. Et in primis, si non esset assensus firmus internus, sed sola manifestatio externa levitatis, vel negligentiæ causa; diximus supra disp. XIV, sect. III, posse aliquando dari levitatem materiæ in eo peccato: quando vero materia esset gravis juxta regulam ibi traditam, posse esse peccatum mortale, vel negando rem notabilem pertinentem ad fidem, vel etiam fingendo miracula, vel revelationem ad confirmationem nostræ fidei: quæ quidem fictio esse potest peccatum grave, etiamsi non proferatur tanquam res pertinens ad fidem: multo magis si auctoritate fidei falso confirmetur. 24 [An seclusa pertinacia mendacium illud esset grave, et contra virtutem fidei.]

Loquendo vero de eo, qui non solum exterius, sed etiam interius credit tanquam de fide, id quod non est de fide, puto difficile posse inveniri peccatum grave in eo assensu, quando res credita non est fidei contraria: quia in primis illud non est mendacium grave, cum nemo possit in rigore sibimet mentiri, vel fingere, non enim credit, nisi quæ vera putat. Sed erit credulitas levis et imprudens, sine sufficienti fundamento credens firmiter id, quod magis examinandum esset, et vel non credendum, vel certe non ita firmiter. Videri tamen posset, quod aliunde sit culpa gravis si adhibeatur assensus ita firmus, qualis adhiberi solet rebus fidei: nam sicut charitas obligat ad 25 [Quid dicendum de eo, qui non solum exterius sed etiam interius, credit tanquam de fide, id quod non est de fide.]

Digitized by Google

diligendum solum Deum summo amore, hoc est, Deum super omnia, et nihil aliud sicut Deum, quare peccaret graviter contra charitatem, qui aliquid aliud amaret eo amoris gradu, quo Deus diligi debet: sic fides videtur obligare ad credenda Deo suprema adhæsione, quæ a Deo revelata sufficienter proponuntur, hoc est, ad credendum ea super omnia, et nihil aliud eodem firmitatis gradu, contra quam obligationem facere videtur aliquid, qui aliud æque credit, atque ideo videtur graviter peccare contra fidei obligationem.

26 Ad hoc tamen responderi potest eodem charitatis exemplo, contra quam non videtur facile qui aliquam creaturam, v. g. patrem diligit super omnia propter Deum: semper enim Deus diligitur magis quam pater, nam Deus diligitur charitate super omnia, atque adeo super ipsum patrem: alioquin non diligeretur super omnia : pater autem non diligitur super ipsum patrem, ut constat, sed super alios : magis ergo diligitur Deus, qui amatur super alios, et super ipsum patrem, quam pater, qui diligitur super alios præter ipsum patrem, quare eo casu non diligeretur pater æque ac Deus, neque illa dilectio patris esset graviter contra charitatem, nisi pater diligeretur super ipsum Deum, vel nisi excluderet amorem Dei super ipsum patrem. Similiter ergo in casu nostro fides obligat quidem ad credendum objectum revelatum super omnia alia : cui obligationi non adversatur, qui aliud objectum credit firmissime, quia illud non credit super objecta quæ vere fides proponit, imo nec etiam æque firmiter cum illis: nam actus veræ fidei non solum credit suum objectum super omnia non revelata, ita ut si opponatur cum illis, huic potius assentiatur quam aliis, sed etiam implicite habet hanc conditionem, ut si per possibile, vel impossibile inveniatur hoc objectum opponi cum aliis, quæ apparent revelata, illi objecto assentiendum sit, de quo magis probetur revelatio, hoc enim exigit cultus intellectualis, quem fides præbet auctoritati Dei revelantis. Sicut charitas, quando odit peccatum, quia displicet Deo, odit illud super omnia alia, quæ non displicent Deo, et implicite etiam habet hanc conditionem, ut si per impossibile non possint vitari duo objecta quæ apparent displicere Deo, illud charitas magis fugiat, quod magis displicet Deo, ut latius dixi disp. V *de Pœnit.* sect. IV. Et in hoc sensu contritio detestatur peccatum super omnia, hoc est, super omnia, quæ non sunt peccata. Comparando vero unum peccatum cum alio, detestatur magis ea, quæ gravius et magis displicent Deo, quia eorum fuga plus participat de objecto formali charitatis; in nostro ergo casu assensus firmus circa objectum non revelatum fertur in illud super omnia non revelata : comparando autem ipsa revelata inter se, fides magis assentitur objecto, quod plus participat de revelatione, hoc est, implicite profitetur, si inter se opponantur, magis adhærendum objecto, cujus revelatio credibilior appareat, et proponatur. Quare eo ipso implicite magis assentitur objecto, quod vere est de fide, quam illi, quod solum ex inadvertentia apparet de fide, cum revera de fide non sit, et per consequens homo non æque assentitur huic objecto quod fides non proponit, ac illi, quod fides revera proponit: nec ex hoc capite videtur ille assensus malitiam gravem continere contra virtutem fidei.

Restat ultima pars dubii propositi, an hoc 27
peccatum, sive grave, sive leve, credentis fide firma, et tanquam de fide, id quod non est de fide, sit contra virtutem fidei : videtur enim non esse, cum fidei præceptum non sit aliud, nisi credere Deo loquenti, cui non opponitur credere Deo etiam non loquenti. Aliunde vero videtur esse contra fidei virtutem, quia aliæ virtutes consistunt in medio inter vitia opposita, v. g. liberalitas inter avaritiam, et prodigalitatem : studiositas inter ignorantiam culpabilem, et curiositatem, quæ plus sapit quam oportet sapere: temperantia inter gulam, et abstinentiam a victu necessario, et sic de aliis; imo etiam spes quæ est virtus theologica est media inter desperationem et præsumptionem, quæ vane sperat. Similiter ergo fides videtur versari inter vitia opposita, quæ sunt infidelitas, seu incredulitas, et credulitas etiam nimia, seu levitas in credendo. Unde S. Th. 1, 2, qu. LXIV, art. 4, concessit ipsas etiam virtutes theologicas, licet non habeant mediocritatem ratione objecti formalis, habere tamen illam ex parte subjecti, quod alii explicant ex parte objecti materialis : quare sicut est contra virtutem spei, non sperare, quæ speranda sunt, atque etiam sperare quæ non sunt speranda; sic erit contra virtutem fidei non solum non credere Deo, quæ credenda sunt, sed etiam credere, quæ non essent credenda: hoc tamen secundum non est

An credere tanquam de fide, id quod non est de fide, peccet contra virtutem fidei.

Digitized by Google

peccatum infidelitatis, quo solo fides amittitur, sed peccatum nimiæ credulitatis, seu levitatis de quo dicitur, *qui cito credit, levis est corde*. Ratio autem est, quia voluntas credendi regulari debet a prudentia, quæ aliquando dictat esse firmiter credendum, aliquando vero non esse credendum, vel saltem non firmiter, a qua prudentiæ regula deviare possumus per defectum non credendo quod oportet, vel per excessum credendo quando non oportet. Quare in aliquo sensu dicere possumus peccatum illud esse contra virtutem fidei in sua latitudine acceptam, non tamen contra fidem, quatenus solum affert præceptum credendi : sicut prodigalitas non est contra liberalitatem quatenus præcipit sumptus necessarios, sed est contra illam quatenus prohibet superfluos. quæ sunt duo præcepta distincta, quæ complectitur virtus completa liberalitatis : sic virtus fidei in sua latitudine sumpta complectitur duo præcepta : nempe credendi quæ sufficienter proponuntur a Deo revelata, cui opponitur infidelitas, et præceptum non credendi saltem firmiter, quæ non ita proponuntur, cui opponitur credulitas, et levitas in credendo.

28 ...n in peccato hæresis detur parvitas ...ateriæ excusans a peccato mortali.

28 Ultimo dubitari potest, an in peccato hæresis detur parvitas materiæ, excusans a peccato mortali, de quo agit ultra alios Diana p. V, tr. VII *de parvitate materiæ*, res. 28, ubi pro parte affirmativa affert Sairum in *clave Regia* lib. XII, c. II, n. 19, dicentem, in materia fidei posse esse peccatum veniale, potest enim esse tam levissimum verbum, ut esset hæresis tantum venialis, et Alfonsum de Leone de officio confessoris par. I, recoll. VII, n. 45, concedentem esse posse peccatum veniale in levissimo verbo sapiente hæresim. Ipse tamen Diana contrarium docet cum communi sententia, pro qua affert Castr. Palao, Merollam, Baldellum, Thomam Sanch. et Molfesium negantes esse posse peccatum veniale ex parvitate materiæ in hoc genere.

29 In hoc puncto distinguendum est. Aliud enim est loqui de mero præcepto confessionis fidei, an contra illud possit esse peccatum veniale in eo, qui negligentiæ causa, vel quia concionis, v. g. themati magis congruit unam, vel alteram circumstantiam historiæ sacræ, contra veritatem historiæ addit in re levi, an peccet solum venialiter, de quo diximus disp. XIV, sect. 3. Aliud vero est, quando ille scienter dissentit etiam interius veritati revelatæ, et hunc dissensum manifestat exterius ; de quo DD. communiter merito dicunt non excusari a mortali propter levitatem materiæ, in qua dissentit. Ratio autem, quia sicut in perjurio non datur levitas materiæ, eo quod afferendo Deum in testem mendacii etiam levissimi, gravissima irrogatur injuria divinæ veracitati, cui non minus repugnat mentiri in re levi, quam in re gravi, sic repugnat divinæ auctoritati fallere in re etiam levissima, non minus quam in re gravi : quare dissentiens rei revelatæ sufficienter propositæ, non irrogat levem, sed gravissimam injuriam divinæ auctoritati ; numquam ergo dissensus ille potest esse venialis ex parvitate materiæ, licet aliunde ex defectu plenæ advertentiæ esse possit. Hinc autem rursus fieri videtur, neque etiam posse hæresim esse levem in ratione manifestationis externæ, hoc est, quod manifestatio in genere manifestationis sit ita levis et exigua, ut non sufficiat ad incurrendas censuras, et pœnas ecclesiasticas hæretici externi. Nam vel signum externum sufficienter manifestat hæresim internam, vel non : si non manifestat sufficienter, neque est signum sufficiens ad manifestandum, et hoc non per accidens, sed ex defectu signi : tunc ille non est hæreticus externus gravis, nec levis : si vero est signum sufficiens per se ad manifestandum ; jam est hæresis gravis externa, nec potest dari medium ; cum enim hæresis interna sit gravis, et hæc non manifestetur quoad partem, quia est indivisibilis, debet vel tota, vel nihil illius manifestari. Si nihil manifestari possit per illud signum ; non fit hæreticus externus ; si vero tota manifestari potest, jam fit hæreticus gravis externus.

Dices, aliqua esse signa externa, quæ non manifestant plene hæresim internam, sed reddunt hominem suspectum graviter, vel leviter de hæresi, et ideo solet cogi abjurare graviter, vel leviter de hæresi : tunc ergo dabitur parvitas materiæ, non in hæresi interna, sed in exterioritate, atque adeo poterit ob levitatem signi externi non incurri censura. Resp. aliud esse, quod requiritur ad probandum sufficienter hæreticum externum in foro contentioso, et damnandum illum : aliud vero quod sufficit ad hæresim externam in ordine ad incurrendas in foro conscientiæ pœnas spirituales hæreticorum. Nam si aliquis coram uno solum teste hæresim suam proferat, erit certe hæreticus 30

Digitized by Google

externus, et incurret censuras; unius tamen testimonium non sufficicit ad damnandum illum ut hæreticum. Rursus in ipsismet signis, quibus manifestatur hæresis interna, plus requiritur, et magis clara significatio, ut in judicio, et foro contensioso quis declaretur hæreticus, quam ad incurrendas pœnas spirituales hæreticorum : ad hoc enim sufficit, quod hæresim, quam mente habet, exprimere voluerit signo aliquo de se illam significante, licet ex defectu auditorum, vel aliis circumstantiis, non fuerit significatio percepta, vel certe non satis, nec plusquam ad dubitandum, vel suspicandum, v. g. si usus est verbis æquivocis, intendens tamen significationem hæreticam, quam significationem non perceperunt auditores determinate, propter duplicem significationem, quam verba poterant habere. Sic etiam sacerdos, qui recitans in missa epistolam Pauli *ad Corinthios* verba illa *hoc est corpus meum*, profert cum intentione consecrandi tunc hostiam præsentem, consecrat vere illam licet auditores eam significationem non percipiant, sed intentionem meram legendi epistolam. Quia nimirum quamvis ad consecrandum requirantur verba significantia sensum affirmativum et enuntiativum, juxta communem sententiam, et hic sensus non percipiatur ab auditoribus, sed mere recitativus epistolæ Pauli; sufficit tamen, quod verba illa de se illum sensum significare possint, et quod sacerdos eum significare intendat, ut Sacerdos dicatur suam intentionem et sensum internum exterius expressisse. Similiter ergo sufficiet ad hoc, ut dicatur suam hæresim internam exterius expressisse, licet ob aliquas circumstantias non potuerit percipi ab auditoribus sufficienter ad eum damnandum ut hæreticum sed ad summum ad habendam de ejus hæresi suspicionem. Quoties ergo signum profertur externum, aptum, secundum se ad hæresim internam significandam, et animo eam significandi, ille erit hæreticus externus in foro conscientiæ, nec in hoc poterit contingere parvitas materiæ, cum quælibet hæresis interna sit materia gravis, et exterius signo de se sufficienti exprimatur, si enim signum non sit de se sufficiens, nullo modo faciet hæreticum externum etiam leviter : sicut verba ad consecrandum, vel absolvendum non possunt habere levitatem in significando, sed vel significant sufficienter, vel nullo modo significant, aut faciunt consecrationem, aut absolutionem. Quæ autem sint signa externa de se sufficientia ad exprimendam hæresim internam, et ad incurrendam censuram, dicemus infra disput. XXIII, agentes de pœnis spiritualibus hæreticorum.

31 Variæ definitiones hæresis formalis.

Ex dictis in hac sect. colligi jam potest definitio hæresis formalis, cujus varias definitiones, seu descriptiones ex Patribus, et aliis refert Hurt. disp. LXXXII, sect. I, Suar. disp. XIX, sect. V, n. 13, sic definit. *Hæresis est voluntarius, et pertinax error in materia fidei catholicæ contrâria in homine, qui se Christianum esse profitetur :* ipse vero Hurt. § 6, sic definit *Hæreticus est, qui retento Christiano nomine, post acceptam fidem asserit, quod censet esse contrarium Ecclesiæ catholicæ.* Utraque definitio placet, et in utraque prudenter additum est, *in homine, qui se Christianum profitetur*, vel *retento Christiano nomine*. Nam qui etiam post baptismum negat totam fidem Christianam, non est hæreticus, sed Paganus, vel Judæus; unde licet ille neget etiam purgatorium, in quo errore cum hæreticis sentit, ille tamen error in eo non est hæresis, quia ad denominationem hæresis, non debet attendi illa sola assertio secundum se, sed etiam qualiter se habeat homo ille circa alia dogmata nostræ fidei, nam si alia concedat, illa assertio erit hæresis; si vero alia omnia neget non erit hæresis; sed pars paganismi. Unde non omnis assertio contra fidem est hæresis : nam hæc est propositio contra fidem *Jupiter, et Mars sunt veri Dei :* non est tamen hæresis, sed propositio ethnica, vel pagana sicut neque hæc est hæretica, *Christus non fuit Messias promissus*, licet sit contra fidem ecclesiæ catholicæ, sed est propositio Judaica, et Judaismus si proferatur a Judæo profitente legem Moysis, et acceptante vetus testamentum : si autem proferatur a pagano, non erit propositio Judaica, sed pars paganismi. Quod idem cum proportione dicendum est de hæresi objectiva, quæ est objectum hæresis formalis : ad eam tamen non sufficit, quod sit contra dogma fidei catholicæ, sed semper debet esse cum respectu ad hominem profitentem Christianismum : nam idem objectum negatum a Judæo, vel pagano non erit hæresis objectiva, sed judaismus, vel paganismus partialis objectivus.

Ut tamen appareat congruentia harum definitionum, examinanda sunt singillatim, quæ ad hæreticum constituendum requirun-

Digitized by Google

tur : nam in hac sect. solum generaliora dubia proposuimus; in sequentibus autem videndum erit in particulari, quæ conditiones requirantur ex parte objecti, atque etiam ex parte subjecti, ad quæ duo potissimum capita reduci possunt omnia, quæ ad constitutionem hæretici requiruntur,

SECTIO II.

Quæ requirantur ex parte objecti ad hæresim, et hæreticum constituendum.

32 Ex iis, quæ supra dicta sunt de hæresi objectiva, constat ex parte objecti requiri, quod objectum sit aliquid contradicens objecto fidei : non dico *objecto revelato*, quod per fidem creditur; sed objecto fidei, quod latius patet quam objectum revelatum, et comprehendit objectum formale, et materiale fidei. Nam fides credit non solum objecta materialia, quia revelata sunt, sed etiam ipsam revelationem, quæ proprie non creditur, quia revelata sit, et ipsam etiam Dei veracitatem, quæ licet sit revelata etiam, et possit credi reflexe propter revelationem, et esse objectum materiale fidei : sed tamen prout est objectum formale fidei, non creditur propter revelationem. Et tamen, qui negaret veracitatem Dei, vel ejus revelationem de Incarnatione, etiamsi non negaret Incarnationem, non minus esset hæreticus, quam si negaret Incarnationem ipsam, quia jam negaret objectum fidei catholicæ.

33 Constat etiam non requiri, quod objectum hæresis opponatur articulis fidei, sumpto nomine *articuli*, stricte, prout significat præcipua quædam fidei dogmata, quæ continentur in symbolis, sed sufficere quod opponatur cuicumque veritati, quam fides catholica credit, quæcumque illa sit, quare qui pertinaciter negaret Isaac fuisse Abrahæ filium, vel Jacob fratrem gemellum Esau, et natu minorem, non minus esset hæreticus, cum ea assertio opponeretur rei revelatæ, quam fides credit.

34 *An dissentiens rei revelatæ sibi, a Deo privata revelatione sit hæreticus, an vero ex parte objecti requiratur quod objectum negatum sit revelatum a Deo revelatione communi toti Ecclesiæ.*

His suppositis, aliquot restant difficultates. Prima est, an dissentiens rei revelatæ sibi a Deo privata revelatione sit hæreticus : an vero ex parte objecti requiratur, quod objectum negatum sit revelatum a Deo revelatione communi toti Ecclesiæ. Prima sententia docet, hunc esse reipsa hæreticum. Ita Vega, et Catharinus, quos affert, et sequitur Th. Sanch. lib. II *in Decal.*, c. VII, n. 32, Suar. disp. XIX, sect. V, n. 11, Azor. to. I, lib. VIII, c. IX, qu. IV, Coninch disp. XVIII, dub. VII, n. 118, Castr. Palao to. I, tr. IV, disp. III, punct. 2, n. 14, et alii, qui tamen non conveniunt postea, an hic incurrat pœnas ecclesiasticas hæreticis impositas. Affirmant enim incurrere Sanch. et Coninch locis cit. negant vero Suar. Azor, et Castro Palao ubi supra.

Secunda sententia negat illum esse hæreticum; ita late Lorca disp. XXXIX, qui tamen excessit dicens, ita sentire eos etiam, qui dicunt revelationem privatam, et ejus objectum credi eodem habitu fidei infusæ, quo creduntur revelationes communes, quod tamen falsum est : nam Suar. et alii, qui id dicunt, censent hunc esse hæreticum. Eam tamen sententiam tenent omnes ii, qui dicunt revelationem privatam non credi eodem habitu fidei infusæ, quo revelationes communes, quos adduximus supra disp. I, sect. XI, tenent etiam Hurt. disp. LXXX, sect. III, § 12, et disp. LXXXII, sect. V, § 38 et seqq. et alii.

In hoc puncto duo possunt esse dubia, alterum de re, alterum de nomine. De re erit an dissentiens revelationi privatæ incurrat pœnas ecclesiasticas hæreticis impositas : de nomine autem erit quæstio, an ille dicendus sit hæreticus, esto pœnas ecclesiasticas hæreticorum non incurrat. Et quidam jam supra d. disp. I, diximus revelationem privatam eodem habitu fidei infusæ credi posse, quando alicui sufficienter proponitur. Diximus etiam disp. XVII, sect. V, committi verum peccatum infidelitatis ab eo, qui eam non reciperet, atque adeo contra Hurt. probavimus, eo etiam peccato utpote vero infidelitatis peccato, habitum fidei infusæ disperdi. Quod intelligi debet, quando revelatio sufficienter proponitur, cum evidenti judicio credibilitatis, seu obligationis firmiter, et super omnia credendi; quæ tamen talis, et tanta obligatio non semper intervenit in ejusmodi revelationibus, sed fortasse rarius : potest tamen aliquando intervenire, sicut etiam Prophetæ absque alia præcedente Ecclesiæ propositione, tenebantur credere firmiter quæ Deus illis revelabat, ut ea toti Ecclesiæ proponerent. 35

36 Quibus suppositis, ut a controversia de re incipiamus, mihi placet secunda sententia, quod dissentiens ejusmodi privatæ revela-

tioni non incurrat pœnas ecclesiasticas hæreticis impositas, cujus contrarium singulariter asseruerunt Patres Sanch. et Coninch contra aliorum omnium sensum, et contra praxim ipsam : neque enim umquam ab initio Ecclesia declaravit, aut punivit tanquam hæreticum eum, qui privatam revelationem non credidisset : sed ejusmodi peccata divino judicio relinquit. Quomodo enim potest in judicio Ecclesiæ æstimari hæreticus, vel tanquam hæreticus puniri, qui credit, et profitetur omnia, quæ universa Ecclesia credit? imo cum hæretici ab Ecclesia reconcilientur facta prius abjuratione suæ hæresis, et præmissa fidei professione, non apparet, quomodo hæreticus ille reconciliandus esset, vel quam fidei professionem deberet facere : nam professio fidei jure statuta, non continet retractationem illius hæresis contra revelationem privatam. Nec dici potest, cogendum illum tunc ab Ecclesia ad abjurandam illam hæresim, et credendam ac profitendam rem sibi peculiariter revelatam; hoc enim non posset Ecclesia prudenter præcipere, cui non constat de veritate revelationis, imo nec rei revelatæ : imo nec apparet quomodo posset reconciliari cum Ecclesia, qui numquam ab Ecclesia separatus fuit, nec ab ea dissentit, sed potius cum ea in omnibus sentit, et eamdem Ecclesiæ fidem tenuit. Aliam congruentiam addit Suar. loco c. quia nimirum peccatum illud vix unquam posset esse sufficienter externum; cùm non possit Ecclesiæ exterius constare, quod ille habuerit revelationem veram obligantem ad firmiter credendum. Quod explicari potest, quia etiamsi ipse dicat exterius, se non credere illam revelationem, ex hoc non potest convinci quod peccaverit contra fidem, cum non possit convinci de obligatione credendi illi revelationi : nec enim ipse moraliter loquendo dicet, revelationem sibi esse sufficienter propositam, et tamen se eam nolle credere, imo nec hæretici hoc dicunt de rebus nostræ fidei. Posset autem aliquis ita insanire, ut utrumque simul diceret, et manifestaret se esse infidelem contra revelationem sufficienter propositam : ideo dixi vix umquam id posse contingere, quia casus ille metaphysicus potius est, quam moralis, nec pro casu illo imaginario, et metaphysico Ecclesia pœnas statuit, nec tunc etiam esset hæreticus in sensu Ecclesiastico, cum homo ille ab Ecclesiæ sensu non discederet. Denique ad hoc ipsum conducere possunt, quæ statim afferam in controversia de nomine ad probandum illum non esse dicendum hæreticum, quæ eo ipso probant non incurrere ecclesiasticas pœnas hæreticorum.

3 Addit Hurt. d. disp. LXXXII, § 43, aliud argumentum ad hoc idem probandum : quia nimirum non solet Ecclesia punire tanquam hæreticum eum, quem plures viri docti probabiliter judicant non esse hæreticum, sed solum notorium hæreticum ita punit : sed multi probabiliter docent dissentientem revelationi privatæ non esse hæreticum, nec perdere habitum fidei, imo nec assensum illius revelationis elici ab habitu fidei infusæ; ergo ille non incurrit pœnas pro hæreticis constitutas. Hoc tamen argumentum non videtur solidum, quia leges contra hæreticos sunt universales, comprehendentes omnes hæreticos, quicumque illi sint. Si postea vero doctores disputent, an hic vel ille sit hæreticus, et alii affirment, alii negent, non sequitur quod in omni sententia ille talis liber sit a pœnis; imo illi qui affirmant esse hæreticum, eodem modo affirmant incurrere pœnas hæreticorum. Et quamvis in foro externo quoad pœnas a judice exequendas, possit judex mitiorem partem sequi, et non infligere eas pœnas, amplectendo sententiam contrariam probabiliorem, vel æque probabilem : quoad pœnas tamen, quæ non indigent judicis opera, non est dubium quod incurrantur, si sententia affirmans esse hæreticum sit vera; licet contraria sit probabilis. Sicut etiam in materia simoniæ, et aliis materiis solent esse variæ DD. opiniones, an tali, vel tali casu committitur v. gr. vera simonia, et quamvis aliqui id probabiliter negent; alii tamen, qui affirmant, dicunt consequenter, quod eo casu incurrantur pœnæ simoniacis constitutæ, quia leges universaliter loquuntur, nec limitant pœnas ad solos illos, qui in omnium sententia simoniaci sint. Imo in hac eadem hæresis materia solent esse opiniones an in aliquibus casibus contrahantur pœnæ, et censuræ hæreticorum, quibusdam affirmantibus, et quibusdam negantibus, ut testatur idem Hurt. disp. LXXXIII, per varias sectiones, et tamen non minus incurrentur eæ pœnæ ex eo quod alii negent incurri, vel illos esse hæreticos externos, nec ea de causa Ecclesia minus intendit pœnas in eos, ac censuras proferre, si tamen verior sit sententia affirmans eos esse hæreticos externos.

Digitized by Google

38 bjectio I. Contra hanc primam partem, et assertionem objicitur primo ex Sanch. ubi sup. n. 32, et Coninch n. 120, quia licet Ecclesia non proponat revelationem illam privatam, sed tamen proponit, Deum esse summe veracem, et illi credendum, quando sufficienter alicui revelatio proponitur, quibus se opponit dissentiens revelationi privatæ sufficienter sibi propositæ, dum negat esse verum id, quod Deus illi revelat, et per consequens implicite, et moraliter Deum facit mendacem : ergo opponitur catholicæ doctrinæ, et per consequens est hæreticus. Hoc tamen argumento Suar. et alii usi non sunt, et merito : quia hic nullum habet assensum contradicentem assensui fidei catholicæ : nam in primis non negat, Deum esse summe veracem, imo id aperte fatetur : neque etiam negat Deo sufficienter proponenti esse credendum : nam aliud est non credere divinam revelationem sufficienter propositam, aliud vero est dicere, non esse illam credendam. Sicut qui mœchatur non habet judicium contra fidem dictantem non esse mœchandum : non enim dicit esse mœchandum, sed mœchatur, quamvis credat non esse mœchandum : sic qui non credit revelationom sufficienter propositam, non dicit illam non esse credendam, imo prius advertit et judicat obligationem illam credendi, et ideo peccat, quia habet judicium evidens de credibilitate, seu obligatione credendi ; et tamen in actu exercito eam non credit : non ergo negat aliquid contra fidem catholicam, sed facit contra id, quod fides catholica docet esse faciendum, sicut omnis etiam peccator facit, et non ideo est hæreticus.

39 Dices, implicite saltem negari eo casu summam Dei veracitatem : nam negatur res illa revelata, ex cujus negatione inferri potest per evidentem consequentiam Deum non esse summe veracem : hoc enim argumentum bene concludit : sufficienter proponitur, quod res hæc sit revelata a Deo, et tamen res hæc est falsa ; ergo aliquid potest a Deo proponi, et revelari, quod sit falsum. Major autem evidenter cognoscitur in casu nostro ab eo, qui dissentiendo revelationi privatæ peccat graviter contra fidem : habet enim judicium evidens de obligatione credendi, et per consequens evidenter judicat, quod hæc revelatio sufficienter ei proponatur credenda, ut revelatio Dei. Minorem autem illius syllogismi, nempe quod res illa sit falsa, ipse concedit, dum dissentit revelationi, et rei revelatæ, ergo tenetur concedere etiam consequentiam et consequens, nempe quod aliquid revelatum a Deo possit esse falsum, cum hoc ipsum in præmissis a se concessis contineatur, atque adeo jam implicite concedit aliquid, quod aperte est contra fidem catholicam totius Ecclesiæ. Resp. non negari etiam implicite summam Dei veracitatem ab eo, qui dissentit privatæ revelationi sibi sufficienter propositæ, neque id concludi syllogismo proposito, qui si attente examinetur, est in quatuor terminis, et ideo non potest evidenter concludere : nam in majori, non habetur, quod objectum illud reveletur, vel proponatur a Deo, sed solum quod sufficienter proponitur ut obliget ad credendum quod sit revelatum, et propositum a Deo. Potest autem aliquis evidenter cognoscere obligationem credendi aliquid revelari a Deo, et eam obligationem fateri ; et tamen ex malitia, vel imprudentia culpabili nolle credere, quod sit revelatum a Deo. Sic enim hæretici multi penetrant vim motivorum nostræ fidei, et cognoscunt evidenter obligationem eam recipiendi tanquam fidem divinam, et tamen eam obstinate, et culpabiliter negant. Non ergo cogitur evidenter ad negandam veracitatem Dei, qui negat esse verum aliquid quod proponitur sufficienter cum obligatione ad credendum : neque enim est evidens, quod omne, quod proponitur cum tali obligatione, sit revelatum et propositum a Deo. Alioquin esset evidens fides nostra, quia evidens est obligatio credendi eam a Deo proponi et revelari.

40 Urgebis : evidens est, quod nemo possit obligare ad sibi credendum, qui mentiri potest ; sed evidens est in casu posito habenti revelationem privatam obligatio credenti objectum revelatum, ergo evidens illi est revelationem illam a Deo esse : si enim esset ab alio, non esset obligatio credendi, cum omnis alius præter Deum mentiri possit : ergo dum negat veritatem objecti revelati, eo ipso implicite negat veracitatem Dei. Hoc etiam argumentum nimis probat, quia probaret, fidem habere evidentiam de veritate objecti revelati : quare in forma respondendum est ad illud, negando major, non est enim evidens nobis, quod non possint poni circumstantiæ, in quibus obligemur ad credendum aliquid, tanquam dic-

Digitized by Google

tum a Deo, in quibus circumstantiis non sit Deus qui loquitur; neque enim habemus evidentiam, quod motiva credibilitatis quæ nobis proponuntur, non potuerint poni aliter quam a Deo loquente; alioquin haberemus evidentiam de rebus ipsis creditis per fidem. Habemus ergo solum evidentiam de obligatione credendi firmiter Deo in his circumstantiis, quia circumstantiæ sunt tales, ut licet non probent evidenter, quod Deus sit, qui loquitur : probent tamen evidenter obligationem non dubitandi, sed amplectendi firmiter hunc sermonem tanquam sermonem Dei obscure loquentis. Sicut evidens est obligatio adorandi absolute, et supremo cultu hanc hostiam, quæ mihi proponitur in Ecclesia, quando prudenter non est ratio dubitandi de ejus consecratione, licet non sit evidens, imo nec verum universaliter, non posse intercedere eam obligationem nisi respectu hostiæ vere consecratæ, quia licet sit evidens non esse obligationem adorandi ita hostiam, quæ scitur non esse consecrata, vel de qua prudenter dubitatur : non est tamen evidens non essse hanc obligationem, quando hostia revera non est consecrata, et id a me ignoratur. Fateor quidem, motiva credibilitatis nostræ fidei, quæ Ecclesia habet, talia esse, ut non potuerint concurrere hæc omnia in testificationem doctrinæ falsæ : hoc tamen ipsum non est nobis evidens, sed solum est evidens motiva esse talia, quæ inducant obligationem credendi firmiter hanc esse revelationem Dei saltem obscure loquentis, de quo diximus supra disp. V, sect. I et II, agentes de evidentia credibilitatis.

41 Objectio II. Secundo objici potest contra eamdem partem conclusionis, quia infidelitas exterius manifestata in homine Christiano reddit eum hæreticum punibilem, cum jam constet Ecclesiæ illum esse in eo statu, in quo non potest credere articulos fidei catholicæ prout oportet ad salutem, qui enim dissentit alicui revelationi divinæ sufficienter sibi propositæ, non potest alios articulos credere fide divina, sed eo ipso amittit habitum fidei infusæ, ut diximus disp. XVII, sect. VI. Potest autem hoc peccatum sufficienter exterius manifestari, et constare, nimirum si ipsemet, cui facta est revelatio, dicat, ego habeo revelationem de tali re mihi taliter factam, ut obliget ad credendum esse revelationem Dei, sed tamen ego nolo credere quod sit revelatio divina: ergo potest incurrere pœnas ecclesiasticas tanquam hæreticus externus. Resp. ex dictis, hæreticum punibilem ab Ecclesia idem esse ac sectarium, seu qui ab Ecclesia dividitur: quare quodlibet aliud peccatum, quod ab Ecclesia non dividit, etiamsi ex propria confessione exterius constet, non punitur ab Ecclesia hæreticorum pœnis, quia eos solos hæreticos Ecclesia punit, quos necesse est postea Ecclesiæ reconciliari, et ad Ecclesiam redire. Qualis non esset is, qui credit omnia, quæ credit Ecclesia, et solum negat privatam revelationem, quam nec ipsa Ecclesia credit, dum tamen ille neget credendum esse revelationi privatæ sufficienter propositæ: hoc enim jam esset contra doctrinam Ecclesiæ universalis, et per consequens jam in hoc ipso discederet a communi sensu Ecclesiæ.

Dices, eo ipso, quod fatetur se non credere, nec recipere revelationem privatam sibi factam a Deo, et sufficienter propositam, significat se non credere etiam articulis fidei catholicæ, saltem fide divina, et prout oportet ad salutem: diximus enim sup. disp. XVII, sect. V, non posse aliquem dissentiri uni objecto revelato sibi sufficienter proposito, et simul credere alios articulos fide divina assensu saltem perfecto, et ex toto corde; ergo si fatetur se dissentire uni objecto revelato, quod credere deberet fide firma, eo ipso significat exterius se non esse paratum credere articulos fidei catholicæ, prout credendi sunt ex toto corde, et fide perfecta, atque adeo significat se discedere ab Ecclesia, si non in rebus creditis, in modo saltem debito illas credendi, quod sufficere videtur, ut puniatur tanquam hæreticus. Ad hoc responderi facile potest ex dictis illa sect. V, ubi diximus, assensum ad alios articulos in eo, qui negat unum, ideo non esse actum perfectum fidei, quia non procedit a voluntate perfecta, et universali subjiciendi intellectum in omnibus veracitati divinæ, quamvis ex parte intellectus possit esse assensus firmus, et super omnia ad illum artic. qui creditur. Unde consequenter dicimus, eum, qui dissentit revelationi privatæ sibi sufficienter propositæ, et cum obligatione firmiter credendi, peccare quidem in hoc graviter contra fidem : posse tamen adhuc credere firmiter omnes articulos fidei catholicæ, et ita de facto profitetur, se eos firmissime credere, et tenere. Differt ergo ab aliis catholicis non in rebus creditis, neque etiam in as-

Digitized by Google

sensu firmissimo ad omnes illas, sed in voluntate imperante assensum, quæ non est ita perfecta, et universalis extendens se ad subjiciendum intellectum in ordine ad omnia, quæ proponi possunt sufficienter ut revelata a Deo. Ideoque non habetur pro hæretico ab Ecclesia, quæ non punit eum, cujus intellectus in omnibus consentit Ecclesiæ: nam hæresis saltem in sensu Ecclesiæ, debet consummari in intellectu, imo et in actu externo significante sensum intellectualem diversum a sensu Ecclesiæ. Quod in casu posito non invenitur, cum intellectus illius significetur, et esse possit consentiens omnino sensui Ecclesiæ, et firmissime credens omnia, quæ Ecclesia catholica credit, et sentit.

43 ille, qui sentit revelationi privatæ sibi sufficienter propositæ, appellandus sit hæreticus.

Ex his autem, quæ pro hac prima parte nostræ sententiæ dicta sunt, quæ ut diximus, erat magis controversia de re, facilius erit probare alteram partem, quæ tangit controversiam magis de vocibus, an ille, qui dissentit revelationi privatæ sibi sufficienter propositæ, appellandus sit simpliciter, et absolute hæreticus, prout concedunt Azor, Suar. et alii; negantes tamen eum incurrere pœnas ecclesiasticas hæreticis impositas. Nos tamen consequenter dicimus, non esse ita in rigore, et proprie appellandum, nam Ecclesia censuras, et alias pœnas universaliter imponit, et sine ulla limitatione omnibus hæreticis: si ergo hic non incurrit ejusmodi pœnas, consequens est, ut ipse non intelligatur simpliciter, et absolute sub nomine hæreticorum. Nomina enim non habent aliam significationem; nisi illam, in qua communiter usurpantur ab hominibus. Si ergo Ecclesia hoc nomine numquam intelligit eum, qui revelationi privatæ dissentit, sed eum solum, qui ab Ecclesiæ sensu discedit, signum est, quod nomen, *hæretici*, non significat proprie et in rigore eum, qui soli revelationi privatæ dissentit, et quoad alia omnia, sentit et credit cum ipsa Ecclesia.

44 Porro in hoc sensu nomen *hæretici* ab Ecclesia usurpari, constat ex catechis. Pii V, p. I, in 9 art. symboli; *Credo sanctam Ecclesiam catholicam*, § 1, ubi sic dicitur; « Non enim, ut quisque primum in fide peccarit, hæreticus dicendus est: sed qui Ecclesiæ auctoritate neglecta, impias opiniones pertinaci animo tuetur. » Quæ doctrina videtur desumpta ex Innoc. III, in Concil. Lateran. relato in c. *damnatus*, *de summa Trinit.* ubi cum aliquas propositiones abbatis Joachim ut hæreticas damnasset, ipsum tamen auctorem dicit non fuisse hæreticum, quia judicio Ecclesiæ sua scripta submisit, protestatus se eam fidem tenere, quam Romana tenet Ecclesia. Eodem modo loquitur S. Th. in IV, dist. XIII, q. VI. ar. 1 ad 6, dicens non esse hæreticum, « si aliquis simplex credat, Jacob patrem fuisse Abrahæ, quod est contra veritatem Scripturæ, quam fides profitetur, quousque hoc sibi innotescat, quod fides Ecclesiæ contrarium habet, quia non discedit, per se loquendo, a fide Ecclesiæ, nisi ille, qui scit hoc, a quo recedit, de fide Ecclesiæ esse. » Ad hoc etiam Valentia in in præs. q. XI punct. 1, post. § *quarta difficultas*, et Hurt. disp. LXXXII, § 32, afferunt verba August. lib. IV *contra Donatistas* c. VI, debuerunt dicere c. XVI. « Constituamus, inquit August., duos aliquos isto modo: unum eorum, v. g. id sentire de Christo, quod Photinus opinatus est, et in ejus hæresi baptizari extra Ecclesiæ catholicæ communionem, alium vero hoc idem sentire, sed in Catholica baptizari, existimantem ipsam esse catholicam fidem. Istum nondum hæreticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicæ fidei, resistere maluerit, et illud quod tenebat elegerit: quod antequam fiat manifestum est, illum, qui foris baptizatus est, esse pejorem: itaque in hoc sola falsa opinio, in illo autem ipsa divisio corrigenda est, sed in neutro illorum sacramenti veritas repetenda. » Sed fortasse Augustin. non loquitur in secundo exemplo de peccante contra fidem in illa falsa opinione, sed solum de errante materialiter, quod magis indicant verba illa, *existimantem illam esse catholicam fidem*. In quo sensu videtur hic locus intellectus a Suar. adducto a nobis supra pro contraria sententia, qui eadem disp. XIX, sect. III, n. 10, affert August. loco c., ut probet requiri pertinaciam voluntatis ad peccatum hæresis, quare videtur supponere, quod August. loquatur ibi de errante sine pertinacia, atque adeo sine peccato gravi. Nec obstat, quod August. dicat, in eo aliquid esse corrigendum: loquitur enim de correctione non culpæ, sed opinionis, quæ cum falsa fuerit, et hæresis materialis omnino corrigenda est. Fateor, Suarium illo n. 10, non videri satis caute locutum, ut cohæreret doctrinæ, quam tradit postea sect. V, n. 11, ubi ad hæresim non requirit, quod aliquis opponat se doctrinæ totius Ecclesiæ: nam in illo priori loco re-

Digitized by Google

petit sæpe, non posse esse hæreticum eum, qui vult cum Ecclesia sentire, et illi se subjicere, ubi etiam ad hoc probandum affert Origen. Tertullian. et Hieronymum, qui apud ipsum videri possunt.

45 Accedit communis usus concipiendi, et loquendi, qui Catholicos hæreticis opponit et e contra; unde neque catholicus est hæreticus, neque e contra. Qui autem non credit revelationem privatam, adhuc est catholicus : nam fides catholica idem est, quod fides universalis et communis, quam totam ille adhuc retinet et firmissime credit, ac profitetur. Si ergo catholicus est, non potest simul esse hæreticus : nec enim ullum invenies, qui ea duo vocabula *catholici* et *hæretici*, proprie et in rigore, eidem homini simul attribuat, vel tribui posse fateatur.

46 Objectio I.

Hæreticus in latiori significatione.

Objici potest primo ex Hieron. in ep. *ad Galat.* c. v, 20 in verba illa Pauli, *iræ, dissensiones, hæreses*, ubi absque recessu ab Ecclesia videtur propriam hæresim, et hæreticum agnoscere his verbis. « Quicumque igitur aliter Scripturam intelligit, quam sensus Spiritus sancti flagitat, quo conscripta est, licet de Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest, et de carnis operibus est quæ pejora sunt eligens. » Tres solutiones affert, et approbat Hurt. disp. LXXXII, § 28 et seqq. Prima est, Hieron. loqui de hæretico in latiori significatione, quod videtur ex præcedentibus colligi, nam loquitur de dissensionibus domesticis, quæ inter domesticos oriuntur circa interpretationem alicujus loci Scripturæ : quo casu, qui Scripturam suo sensu interpretatur minus bene, potest in latiori significatione appellari hæreticus juxta vocabuli etymologiam; quam ibi ex Græco Hieron. affert, quatenus significat electionem pravam, in quo sensu est hæreticus, *quæ pejora sunt eligens*. Secunda interpretatio est, quod loquatur de eo, qui licet absolute ab Ecclesia non recedat, conditionato tamen affectu recedit, adeo nimirum obstinato animo suæ doctrinæ adhærens, ut licet Ecclesia eam reprobet paratus non sit Ecclesiæ obedire. Tertia est, loqui Hieronymum, non de hæretico primario, et completo, sed secundario, et incompleto, quatenus affirmat id, quod revera hæresis est contra Ecclesiæ sensum, et hoc non consulens Ecclesiæ mentem; sed temere se periculo exponens; quare licet stricte non sit hæreticus; nec id dixerit Hieronym. dixit tamen posse appellari hæreticum, nimirum in latiori significatione : quare hæc fere recidit in primam responsionem, quæ confirmari potest ex aliis Patrum locutionibus, qui solent etiam homicidam appellare eum, qui pauperi non subvenit famelico et indigenti. Possumus etiam quartam addere, nimirum non excludere recessum omnem ab Ecclesia, sed solum visibilem et explicitum. Solebant enim hæretici Catholicorum ecclesias sponte vitare, et eorum communionem, protestantes facto ipso, se ab Ecclesia discedere : aliquando etiam expellebantur, nisi resipiscerent, ipsique repulsam hanc malebant, quam errorem revocare. Sic ergo Hieronymi tempore, hæretici ab Ecclesia materiali recedebant explicite et sensibiliter, vel sponte sua, vel expulsi a prælatis catholicis : et in hoc sensu verissimum est, quod potest esse, et appellari proprie hæreticus, qui Scripturam contra Ecclesiæ sensum explicat, licet ab Ecclesia materiali non recedat, sed adhuc cœtibus Catholicorum interveniat, et inter catholicos versetur, communionem cum iis habens, quia jam a catholica Ecclesiæ fide, et spirituali conjunctione recessit. Aliunde autem videtur de Hieronymi mente constare, quod requirat in hæretico pertinaciam contra Ecclesiam : nam in c. III, 10, epist. ad Titum super illa verba, *hæreticum hominem*, etc. sic ait : « Hæretici autem in semetipsos sententiam ferunt, suo arbitrio de Ecclesia recedentes, quæ recessio propriæ conscientiæ videtur esse damnatio. » Ubi de recessu non solum ab ecclesia, et cœtu materiali, sed etiam, et multo magis de recessu formali loqui videtur, cum eum referat ad judicium ipsius conscientiæ recedentis.

47 Homicida in latiori significatione qui subvenit indigenti.

Potest appellari proprie hæreticus qui Scripturam contra Ecclesiæ sensum explicat licet ab Ecclesia materiali non recedat.

48 Objectio 2.

Secundo objici solet, quia contrariorum eadem est ratio, si ergo assensus revelationis privatæ sufficienter propositæ elicitur ab habitu fidei infuso, sicut et assensus revelationis publicæ; dissensus etiam erit hæresis, sicut, et dissensus fidei catholicæ : nam in homine Christiano contrarie opponuntur fides, et hæresis : nec potest homo baptizatus retinens confessionem religionis Christianæ esse infidelis, quin sit hæreticus : quæ enim alia esset species illa infidelitatis, cum neque esset paganismus, nec judaismus? Resp. ex dictis disp. XVIII, sect. III, in princ. non opponi vera oppositione contraria et stricta, sicut, calidum, et frigidum, fidem, et hæresim in homine Christiano profitente etiam religionem Christianam, cum possit

Digitized by Google

nec fidem infusam, nec hæresim habere, contrariæ autem qualitates caloris et frigoris, non possint simul abesse a subjecto capaci. Opponuntur quidem hoc modo contrarie fides catholica, et hæresis in eo, qui Christianam religionem profitetur, non autem fides, abstrahendo a catholica. Ille ergo tunc nec esset paganus, nec Judæus, nec hæreticus, quæ tres species dividunt solum infidelitatem oppositam fidei catholicæ : sed haberet aliam infidelitatem specialem oppositam fidei divinæ, de qua specie theologi non curarunt, quia non pertinet ad judicium humanum, nec ad regulas diversas, quæ pro infidelium diversitate assignari solent in jure, et ideo in rigore metaphysico non repugnat aliqua infidelitas specialis in homine Christiano, quæ non sit paganismus et judaismus, vel hæresis, sed alia irregularis, quæ non est juridica, quia jura de ea non loquuntur, nec opus fuit ut de ea loquerentur.

49 Objectio III. Tertio objicitur, quia hoc peccati genus expellit habitum fidei infusæ, ergo reddit hominem infidelem, non ergo manebit catholicus, sed hæreticus; nam omnis catholicus est fidelis. Resp. retorquendo argumentum, quia omnis, qui sentit in omnibus cum Ecclesia catholica, est catholicus, non enim potest esse singularis, qui in nullo dissentit a sensu communi et universali totius Ecclesiæ universalis, seu catholicæ : cum ergo homo ille in omnibus sentiat idem, quod Ecclesia catholica, non potest non esse catholicus. Quare si aliunde est infidelis, quatenus dissentit revelationi particulari, fatendum erit posse eo casu esse aliquem infidelem infidelitate contra fidem particularem, qui adhuc sit catholicus, quia non sentit, nec peccat contra catholicam fidem, atque adeo non est infidelis infidelitate, ut ita dicam, canonica, de qua leges ecclesiasticæ loquuntur. Ad retinendum ergo habitum fidei infusæ non sufficit credere fidem catholicam, atque adeo denominari catholicum, sed requiritur non committere ullum infidelitatis peccatum, ut dixit Trid. sect. VI, c. XV, ubi merito non est dictum sola hæresi fidem amitti, sed sola infidelitate, quæ latius patet, quam hæresis, ut dictum est.

50 Objectio IV. Quarto objicitur ex Coninch ubi sup. n. 118, quia assensus circa revelationem privatam sufficienter propositam, et obligantem ad assensum firmum, ejusdem rationis est omnino quoad omnia prædicata intrinseca, ac assensus circa articulum ab Ecclesia propositum, et ab eodem habitu infuso procedit : quod verum est tam de actu intellectus, quam de voluntate pia, qua imperatur assensus : ergo ejusdem etiam rationis erit error, seu dissensus contra utramque revelationem, quia vitia, quæ eidem virtuti, et eadem ratione opponuntur ejusdem omnino rationis esse debent. Si ergo error contra revelationem communem in homine Christiano est hæresis, error etiam contra revelationem privatam hæresis erit. Resp. imprimis, non reperiri eadem prædicata intrinseca in utroque dissensu; nam unus respicit revelationem privatam et immediatam, alter revelationem mediatam et communem, quæ duæ revelationes specie differunt, atque adeo, et ipsi dissensus differre debent specie saltem physica, imo et fortasse differre debent specie etiam morali in ratione peccati, quatenus error contra revelationem ab Ecclesia propositam, involvit etiam culpam non solum contra Deum, cui non creditur, sed etiam contra Ecclesiam proponentem illam revelationem, cujus Ecclesiæ auctoritati detrahitur; quare licet hic Ecclesiæ contemptus ibi contentus non refundat differentiam specificam in ratione formali infidelitatis, et quatenus præcise adversatur virtuti fidei; potest tamen afferre speciem novam peccati propter circumstantiam irreverentiæ, et contemptus contra Ecclesiam, quæ differentia satis est, ut hoc solum peccatum, et non illud aliud appelletur nomine *hæresis*.

Addo deinde, non semper quodlibet peccatum hæresis debere differre specie morali 51
a quolibet alio peccato, quod non est hæresis, non solum in ratione infidelitatis; sed neque etiam in ulla alia ratione morali, sed aliquando differre solum materialiter, aliquando etiam solum per denominationem extrinsecam. Exempla attuli sup. disp. XVIII, sect. III, agens de differentia specifica infidelitatum, nam dissensus quem habet hæreticus circa existentiam Christi sub speciebus panis, et dissensus quem habet Judæus circa hoc ipsum, non differunt secundum se considerati, sed solum per denominationem extrinsecam, quatenus prior est in homine confitente alioquin religionem Christianam, posterior vero est in negante illam, quæ differentia est extrinseca ipsi dissensui circa eucharistiam; et tamen prior dicitur hære-

Digitized by Google

sis, posterior non est hæresis, sed Judaismus. Rursus in multorum sententia error ille contra eucharistiam in homine non baptizato non est proprie hæresis, qui tamen idem esset hæretis in homine baptizato, de quo videbimus infra sect. IV, ubi jam vides, totam illam differentiam non posse esse nisi extrinsecam ex baptismo antea suscepto, vel non suscepto. Multo ergo magis ex eo, quod unus error sit contra revelationem communem, et alter contra solam privatam, licet uterque sit contra eamdem fidei virtutem, fieri poterit quod unus appelletur hæresis, alter non sit hæresis, sed infidelitas privata contra privatam etiam obligationem.

52 Objectio v. Quinto ex eodem auctore n. 119, objicitur, quia sicut fidei bonitas non consistit in eo, quod credens subjiciat se auctoritati Ecclesiæ, eique obediat, hoc enim non facit pro proprie per actum fidei, sed ad summum per judicium prævium quo propter Ecclesiæ auctoritatem judicat aliquid esse credendum; nam actus fidei nullo modo Ecclesiæ auctoritate, sed sola divina nititur, sed quod subjiciat se sponte, sive voluntarie, auctoritati primæ veritatis, ei firmissime adhærendo: sic etiam malitia erroris contra fidem, quatenus habet rationem infidelitatis non consistit in eo, quod quis sit contumax contra Ecclesiam, ejusve auctoritatem contemnat, quia sic peccat proprie, non contra fidem, sed contra obedientiam, ac reverentiam Ecclesiæ debitam, sed quod voluntarie resistat auctoritati primæ veritatis, atque implicite faciat eam mendacem. Atqui uterque errans eodem modo, ac æque voluntarie resistit primæ veritati, ac eam facit mendacem ergo uterque error habet eamdem malitiam contra fidem, sive infidelitatis.

53 Resp. ex dictis, etiamsi uterque error habeat malitiam ejusdem speciei contra fidem, et in genere infidelitatis, posse tamen propter circumstantiam diversam, sive specificam contra aliam virtutem, sive non specificam, alterum solum errorem, et non alterum appellari nomine *hæresis*, ut vidimus, præsertim cum unus respiciat intrinsece differentiam illam revelationis mediatæ et communis, quam aliter non respicit, sed differentiam aliam revelationis immediatæ et privatæ. Falsum præterea est, id quod auctor ille addit, Ecclesiam solum attingi per judicium fidei prævium, et non per ipsum assensum fidei: nam vidimus supra agentes de objecto formali fidei, licet assensus fidei non nitatur auctoritate Ecclesiæ, quatenus est auctoritas Ecclesiæ; niti tamen auctoritate, et revelatione divina per Ecclesiam proposita, quare attingit intrinsece Ecclesiam, saltem ut organum per quod Deus mediate nobis loquitur. et proponit revelationem suam præteritam; quæ propositio Ecclesiæ integrat, et componit partialiter locutionem Dei mediatam, quæ est motivum formale fidei, ut ibi latius explicuimus. Alia vero ejusdem auctoris argumenta jam in superioribus soluta sunt; et hac dicta sint circa primam difficultatem, an ad hæresim ex parte objecti requiratur oppositio cum revelatione communi et publica.

Secunda difficultas huic affinis esse potest, 54 an sufficiat ad hæresim propriam, et ad constituendum hæreticum, si aliquis pertinaciter neget aliquid ad fidem catholicam pertinens, et sibi sufficienter propositum, non tamen ei proposita auctoritate Ecclesiæ, id sentientis. De hoc agit Hurt. disp. LXXXII, § 44, ubi proponit exemplum, si aliquis, v. g, contendat, Tobiam non habuisse canem in sensu litterali, sed in allegorico; alius proposita Scriptura, eum ab illo errore removere conetur, idque miraculis in testimonium veritatis, et mortui etiam suscitatione confirmet, ita ut evidentem credendi obligationem inducat, non tamen adducat Ecclesiæ auctoritatem, ille vero alius adhuc obstinate resistat; quæritur an sit proprie hæreticus. Negat ipse Hurt. quia eadem est ratio, ac si solum resisteret revelationi privatæ sufficienter propositæ: et quia adhuc potest ille paratus esse ad correctionem Ecclesiæ suscipiendam, cum qua præparatione non potest aliquis esse hæreticus.

An sufficiat ad hæresim propriam, si quis pertinaciter neget aliquid ad fidem Catholicam pertinens, et sibi sufficienter propositum, non tamen ei proposita auctoritate Ecclesiæ.

Ego puto, casum illum ab Hurtado adductum magis esse metaphysicum quam moralem: nam eo ipso, quod de dogmate 55 communi et publico agatur, ille, qui propugnat pro ejus veritate, implicite dicit ita ab Ecclesia credi, atque ideo non solum dicit esse verum, sed contineri in revelatione communi toti Ecclesiæ proposita; non ergo præscindit ab auctoritate Ecclesiæ. Ille etiam qui audit et negat, non potest non cogitare de Ecclesiæ anctoritate, videt enim agi, non de re privata, sed de dogmate communi, et publico, et de sensu Scripturæ sacræ omnibus ad fidem propositæ: quare miracula, quæ videt, non solum probant veritatem dogmatis, sed etiam quod ille sit Ecclesiæ sensus, quæ in legitimo Scripturæ sensu

Digitized by Google

amplectendo decipi non potest. Unde merito quisquis catholicæ fidei dogma sufficienter propositum pertinaciter negat, eo ipso indifferenter pro hæretico habetur, quia non potest moraliter contingere, ut sine Ecclesiæ contemptu id faciat. Si tamen metaphysice loquendo ita contingeret, quod per ignorantiam, vel inadvertentiam aliquis ita se haberet, ac si de revelatione privata ageretur, nec adverteret agi non de rebus privatis, sed de spectantibus ad fidem toti Ecclesiæ communem, idem dicendum esset, quod de dissentiente revelationi privatæ, peccaturum illum quidem contra fidem, non tamen esse in rigore hæreticum, cum licet per accidens, ratio eadem esset. Sed certe in foro externo merito ab omnibus judicaretur et damnaretur ut hæreticus, quia præcisio illa in ejusmodi materiis, ut dixi, non est moraliter possibilis.

56 Tertia difficultas principalis esse potest, an si propositio aliqua vere sit revelata a Deo in Scriptura, v. g. sed non ita manifeste, ut Ecclesia obliget ad eam credendam firmiter, tanquam a Deo revelatam, dissensus illius sit hæresis, et dissentiens sit hæreticus. Lorca disp. XXXIX, n. 4, dixit, illum esse quidem errorem contra fidem, non tamen hæresim, quia ad hanc requiritur pertinacia contra Ecclesiam proponentem aliquid ut revelatum a Deo, quæ pertinacia non reperitur, quando non est certum et manifestum, quod Ecclesia id doceat: potest enim tunc aliquis dissentiens paratus esse assentiri, si Ecclesia proponat. Hurt. vero disp. LXXX, § 19, significat, tunc non esse errorem contra fidem; quia ut aliquid sit de fide, requiritur non solum revelatio, sed etiam applicatio revelationis, quæ applicatio non invenitur sufficiens, quandiu revelatio divina in Scriptura contenta ab Ecclesia non proponitur.

n si propositio aliqua vere sit revelata a Deo in Scriptura, d, non ita anifeste ut cclesia obliget ad am credendam, nquam a eo revelam, dissensus illis sit hæresis.

57 P. Coninch d. disp. XIX, dub. VII, n. 121 et seqq. in hanc sententiam invehitur, et dicit, propositionem a Deo Ecclesiæ revelatam, licet obscurius, ita ut pauci ejus sensum percipiant, ideoque contrarium sentientes in Ecclesia tolerentur, esse simpliciter de fide; nec Ecclesiam postea, data occasione, eam definientem efficere, ut incipiat esse de fide, sed solum declarare eam esse de fide; quare antea etiam erat de fide, licet fides non obligaret ad eam credendam, et ideo per accidens ratione ignorantiæ non esset hæreticus, qui eam negaret. Sicut autem propositio illa erat vere de fide, ita ejus contradictoria erat vere hæresis, non tamen manifesta, quia non omnibus manifestum erat, quod ab Eccclesia proponeretur, pro qua sententia affert alios antiquiores n. 124.

Ego imprimis puto, in casu proposito, si constat sufficienter de revelatione Dei in Scriptura contenta, constare etiam sufficienter de propositione Ecclesiæ, atque adeo non posse dissensum excusari ab hæresi ex defectu solum propositionis, seu applicationis ab Ecclesia faciendæ. quare si dissensus est error contra fidem, quia constat sufficienter de revelatione Dei, erit etiam contra propositionem Ecclesiæ, quia eodem modo constat de propositione Ecclesiæ. Nam Ecclesia clare, et manifeste proponit credendam Scripturam, et omnia et singula in ea contenta: si ergo manifeste constat, aliquid in Scriptura contineri, æque manifeste constare debet id ab Ecclesia nobis credendum proponi. 58

Dico tamen secundo, sicut homo loquens non æque percipitur ab omnibus, sed melius ab iis, qui vel meliori pollent auditu, vel melius penetrant vocum significationem; ita Deus in Scriptura loquens, non necesse est quod æque ab omnibus percipiatur, sed contingere potest ut aliquando ab omnibus, aliquando a majore parte, aliquando a dimidia, aliquando a paucis percipiatur, qui magis penetrant sensum et significationem Scripturæ. Quare sicut ii, qui regem loquentem audiunt et percipiunt, non excusantur a fide ei habenda; ex eo quod alii eumdem regem non intellexerint: ita ii, quibus de certo Scripturæ sensu constat, ita ut de eo prudenter dubitare, aut formidare non possint, non excusantur, si id negent, vel dubitent, ex eo quod alii ex defectu capacitatis, vel scientiæ, sensum illum Scripturæ non ita percipiant, ut ad id fide etiam divina credendum obligentur. Potest ergo contingere, quod aliquibus sit de fide aliquid in Scriptura contentum, quibus manifestum est id in Scriptura contineri, quod tamen non omnibus sit de fide, quia non ita clare Scriptura loquitur, ut id possit ab omnibus animadverti. 59

Unde dico tertio, ii quibus Scripturæ sensus manifestus est, ita ut non possint prudenter de eo dubitare, vel formidare, esto alii Catholici dubitent, quibus non ita manifestus est, non solum peccant graviter contra fidem, si dissentiant, sed etiam com- 60

Digitized by Google

mittunt peccatum hæresis, et sunt vere et proprie hæretici ,si communiter fideles eum Scripturæ sensum manifeste percipiunt, et indubitanter credunt, licet aliqui rudiores eum non percipiant. Si autem communiter in Ecclesia dubitetur, vel saltem non habeatur pro certo et indubitato, licet aliqui eum manifeste percipiant, ita ut prudenter formidare non possint, et ideo dissentiendo peccent graviter contra fidem ; non tamen credo eos esse proprie et stricte hæreticos. Ratio autem est, quia hæresis, ut sæpe diximus, est secta seu divisio, et hæreticus est sectarius, quia secat et dividit unitatem Ecclesiæ, seque a reliquo Ecclesiæ corpore et sensu dividit, sectando et amplectendo proprium sensum, et opinionem contra id, quod Ecclesia sentit. Si ergo fideles, et Catholici, ex quibus intrinsece conflatur, et constituitur Ecclesia, non sentiunt communiter, eum esse indubitatum sensum illius Scripturæ, licet aliqui pauci doctiores id sentiant, sed potius de eo dubitent, et formident, non potest esse hæreticus proprie, qui de eo dubitat, aut id negat, cum in hoc ipso Ecclesiam non dividat, nec sentiat contra communem Ecclesiæ sensum, licet peccet graviter contra fidem negando id, quod videt non posse prudenter negari, vel dubitari quod sit a Deo revelatum in eo Scripturæ loco de quo agitur.

61 Dices, non solum peccare contra fidem, sed contra Ecclesiam, quæ manifeste proponit esse revelata a Deo, quæcumque in Scriptura continentur : ipse autem negat aliquid, de quo dubitare prudenter non potest, quod in Scriptura contineatur : ergo negat revelationem Dei sufficienter ei per Ecclesiam propositam, atque adeo erit hæreticus. Respond. hæreticum proprie non esse, qui negat revelationem Dei illi sufficienter propositam, nisi ita sit proposita, ut ex vi illius propositionis, ab omnibus vel saltem communiter percipiatur vel percipi possit, et indubitanter teneri, quod sit sufficienter proposita, quia hæreticus esse non potest, ut diximus, nisi qui a communi Ecclesiæ sensu discedit. Non ergo desinit eo casu esse hæreticus ex defectu revelationis divinæ, vel propositionis Ecclesiæ, nam utraque procedit; cum Deus jam id in Scriptura revelaverit, et Ecclesia eam Scripturam proposuerit, ut revelationem divinam, sed ex eo quod non discedit a communi Ecclesiæ sensu, in qua propter Scripturæ obscuritatem fideles communiter non percipiunt manifeste sensum divinæ revelationis.

Explicare hoc possumus exemplo humano. Ponamus, esse rempublicam aliquam, 62
in qua ex affectu erga Romanos pontifices sit lex statuens peculiares pœnas contra eos, qui a reipublicæ sensu et usu discedunt, non obediendo præceptis Pontificiis a republica acceptatis et propositis. Mittat Pontifex ad eam rempublicam bullam aliquam cum variis præceptis, in qua tamen clausula aliqua propter caracteres peregrinos, vel compendiose formatos, non bene communiter percipiatur : ideoque quamvis reipublicæ jussu bulla publice proposita sit, ut ab omnibus observetur, clausula tamen illa non observatur, quia communiter illius sensus non percipitur : qui tamen percipitur optime ab aliquo cive legendi perito, qui caracteres et sensum bene novit. Certe hic, si contentum etiam in ea clausula non observet, peccat contra obedientiam pontificiis præceptis debitam, non tamen incurrit pœnas peculiares contra ejusmodi inobedientes in ea republica statutas, quia pœnæ non sunt contra inobedientes omnes præceptis Pontificiis a republica acceptatis, et propositis, sed contra discedentes ab usu, et sensu reip. in ea inobservantia. Et quamvis bulla illa acceptata sit, et proposita a republica omnibus ut observetur : sed tamen communis sensus, et usus reipublicæ non adest circa eam clausulam, quam respublica communiter in suo vero sensu nondum intellexit ad concipiendam obligationem. Sic ergo in casu nostro Ecclesia proponit totam Scripturam sacram, ut indubitanter a fidelibus credatur, tanquam vera Dei revelatio : addit insuper pœnas speciales, non contra omnes non credentes, sed contra hæreticos, hoc est, contra eos, qui contra communem Ecclesiæ sensum aliter credunt, ac a Deo revelatum sit. Quamvis ergo aliqui, vel aliquis subtilius et melius Scripturam legens penetret, et percipiat sufficienter sensum in aliqua Scripturæ clausula contentum, quem communiter alii non ita poterant percipere, atque adeo aliter sentiens peccet contra Dei fidem : non tamen incurrit pœnas specialiter ab Ecclesia statutas, quæ non sunt contra omnes non credentes, sed contra aliter credentes contra communem Ecclesiæ sensum, quæ circumstantia tunc deest, eo quod propter obscuritatem Scripturæ non potuerit communiter

Digitized by Google

illius clausulæ sensus percipi et intelligi.

63 Confirmatur denique a posteriori, quia in foro externo non punietur ille pœnis corporalibus hæreticorum, quoties ipse ostendet DD. catholicos communiter non tradere eum sensum tanquam certum, sed aliquos eum negare, alios fateri non esse omnino certum, nec pertinere ad fidem catholicam. Imo licet aliqui dicant id esse de fide, si tamen ipse pro se afferat alios graves DD. id negantes, non damnabitur tanquam hæreticus, ut observavit Hurt. disp. LXXXII, § 43, addens, hæresim propriam talis esse naturæ, ut ab omnibus viris doctis et catholicis censeatur hæresis post diligentem criminis cognitionem. Et quidem hoc idem regulariter sufficit, ut excusetur etiam a culpa interna infidelitatis, licet apud se dubitet de veritate illius objecti, cum possit regulariter loquendo, saltem per principia extrinseca judicare probabile, quod illud non sit de fide, cum videat id in opinione positum apud DD. graves et catholicos. Casus tamen dubii nostri procedit, quando ipse propter ingenii, et doctrinæ excessum penetrat, et percipit ita manifeste sensum in Scriptura latentem, ut non obstante aliorum opinione, non possit etiam per principia extrinseca id negare, vel dubitare. Quo solum casu diximus, ipsum posse graviter peccare contra fidem, absque eo quod sit proprie hæreticus, eo quod in eo dissensu, non discedat a communi fidelium et Catholicorum sensu.

64 Dices, ex hoc sequi omnes hæreses esse hæreses manifestas : si enim hæresis requirit, quod sit contra totius Ecclesiæ sensum, semper erit manifesta. Ad quid ergo aliquando additur de aliqua esse hæresim manifestam? prout additum fuit in concil. Constant. sess. VIII, ubi de erroribus Wiclephi dicitur, aliquos ex iis fuisse, et esse *notorie hæreticos*, per quod significatur posse esse aliquas propositiones hæreticas, quæ non sint notorie hæreses. Nec satisfacere videtur quod dicit Lorca ubi sup. d. n. 4, ideo dictum esse *notorie hæreticos*, quia hæresis non potest esse, nisi sit notoria et manifesta, atque ideo quando alios dixit esse erroneos, non addit notorie, quia error potest esse notorie, et non notorie. Hoc inquam, non satisfacit, quia si de ratione intrinseca omnis hæresis est quod sit notoria, frustra adderetur illa particula, sed sufficeret dicere esse hæreses : et quidem in communi modo loquendi, quando dicimus aliquid esse notorie falsum, plus volumus dicere, quam falsum, et sic de aliis.

Resp. ergo, hæresim manifestam, seu notoriam aliquid addere supra hæresim non manifestam. Primo quia potest aliquando esse hæresis occulta, seu talibus verbis significata, ut hæreticus habeat ansam tergiversandi, et negandi se dixisse hæresim, sed potius locutum se in sensu catholico, quæ solent dici propositiones hæresim sapientes, hoc est de quibus est suspicio quod dicantur in sensu hæretico, qui sensus et hæresis ipsa objectiva est hæresis manifesta, sed voces, quibus significatur, sunt ambiguæ, et non est manifestum quod proferantur in sensu hæretico. Illi ergo articuli Wiclephi erant hæretici manifeste, quia voces ipsæ nullum relinquebant locum ambiguitati de sensu hæretico per eas significato. Rursus secundo ipsa etiam hæresis objectiva dicitur aliquando hæresis notoria et manifesta, quia non sunt opiniones doctorum circa illam, an sit hæresis, sicut contingit esse circa alias, quas aliqui DD. dicunt esse hæreses, alii negant. Diximus enim, hæreticum esse, qui negat aliquid quod juxta communem Ecclesiæ sensum pertinet ad fidem catholicam. Possunt ergo esse doctorum opiniones circa hoc ipsum, an talis propositio æstimetur communiter a Catholicis, et Patribus esse de fide. Aliqui dicunt etiam communiter æstimari de fide, alii id negant. Quia communiter æstimari talem est pro tali haberi a majori, et meliori Patrum et DD. parte; et potest esse sub opinione, an major, et melior pars id dicat, an minor et ignobilior, et ideo potest sub opinione manere, an ea sit vel non sit hæresis, atque adeo non erit hæresis manifesta et notoria, seu dubia, et sub opinione probabili asserente probabiliter eam esse contra sensum majoris, et melioris partis Catholicorum contrarium habentium pro dogmate fidei. Et quidem quoties saltem per principia extrinseca probabile manet, quod aliqua non sit hæresis, non credo in foro externo procedi ad rigorosas hæreticorum pœnas infligendas. In foro autem interno ad judicandum, an ille incurrerit censuras, et alias hæreticorum pœnas, videndum erit, an ipse per principia saltem extrinseca judicaverit probabiliter eam non esse hæresim, nec repugnare communi Ecclesiæ, et Catholicorum fidei et sensui : si

65 Hæresis manifesta seu notoria, quid addat supra hæresim non manifestam.

enim hoc judicium habuit, non est æstimandus hæreticus etiam in foro interno, quamvis judicaverit, ab aliis multis pro hæresi haberi. Si autem tale judicium probabile habere non potuit, sed potius quia melius communem Ecclesiæ sensum novit, manifeste vidit, eam propositionem esse contra communem ejus sensum, non obstante, quod aliqui etiam docti, qui eum sensum non ita perfecte noverant, contrarium docuerint, tunc censebitur incurrisse eas censuras, et pœnas saltem in foro conscientiæ. Neque enim constat paucorum sensus contrarius, cum quo stare adhuc potest, quod revera aliquid sit contra communem fidelium sensum, et fidem, quod sufficit ad constituendum hæreticum, si ipse eum communem sensum manifeste noverat.

66 Quid dicendum de re aliqua habita in Ecclesia per sufficientem traditionem.

Unde infero primo idem, quod dictum est de re in Scriptura contenta, dicendum esse cum proportione de re aliqua habita in Ecclesia per sufficientem traditionem. Nam sicut Ecclesia proponit nobis universam Scripturam, et omnia in ea contenta, tanquam objecta fidei, ita proponit nobis traditiones Ecclesiasticas tanquam sufficientes ad dogmata fidei credenda, ut constat ex concil. Trid. sess. IV initio, et colligitur ex Paulo I *ad Cor.* XI, 23, dicente : *Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis*, et II *ad Thes.* II, *Tenente traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per Epistolam nostram.* Unde Basil. lib. *de Spiritu Sancto*, c. VII, loquens de Scriptura, et traditione : « utraque, inquit, parem vim habet ad pietatem : » sicut autem Scriptura propter obscuritatem potest non æque ab omnibus percipi, sed ab aliquibus, vel a pluribus, et non ab omnibus; ita idem contingere posset in dogmate per traditionem habito; quare eodem modo judicandum erit ad censendum, vel non censendum hæreticum eum, qui contra dogma illud in traditione fundatum sentit, sicut de sentiente contra sensum in Scriptura contentum, sed non omnibus manifestum, cui casui doctrina supra posita applicanda erit cum eisdem distinctionibus, et explicationibus.

67 Et quid de aliquibus Doctrinis, quæ a Conciliis, vel a summis Pontificibus declaratæ sunt hæreses cum antea a multis Catholicis tenerentur salva fide.

Infero secundo quid dicendum sit de aliquibus doctrinis, quæ a Conciliis aliquando, vel a summis Pontificibus declaratæ sunt hæreses, cum tamen antea a multis Catholicis tenerentur salva fide : illæ enim doctrinæ repugnabant veritati contentæ in Scriptura, vel traditionibus etiam ante definitionem Pontificum, vel conciliorum. Quia tamen Scriptura, vel traditio non ita clara erat, ut ab omnibus communiter perciperetur, ideo contraria doctrina non æstimabatur hæretica, quia non repugnabat communi fidelium fidei. Unde licet aliqui tunc melius et accuratius rem investigantes, verum sensum ita manifeste invenirent, ut non possent sine gravi contra fidem peccato contrarium sentire, non tamen fuissent hæretici proprie, et in rigore contrarium dicentes, quia pro tunc non repugnarent adhuc communi Ecclesiæ, et fidelium fidei. Qualis fuit Cypriani error circa baptismum ab hæreticis collatum, quem dixit esse invalidum, et alii similes errores materiales qui apud nonnullos sanctos reperirentur. Postea tamen Pontifices, et Patres in legitimis conciliis congregati attentius et diligentius scrutantes Scripturas et traditiones, præmisso studio, collationibus etiam, et disputationibus, et, quod plus est, accedente divino lumine, quod summo Pontifici, et legitimo concilio non deest, ne errent in sinistro Scripturæ, et traditionum sensu, pro vero et legitimo proponendo, melius et clarius Scripturam legunt et intelligunt, ejusque, et traditionis etiam sensum inveniunt, et fidelibus proponunt quo facto, doctrina contraria incipit esse hæretica, quæ antea talis non erat, eo quod Scripturæ, vel traditionis sensus non fuisset ita sufficienter et communiter a fidelibus perceptus.

68 Propositio opposita assertioni Theologicæ an sit hæresis et sufficiens accedente pertinacia ad constituendum hominem hæreticum.

Quarta difficultas principalis esse solet de propositione opposita assertioni theologicæ, an sit hæresis, et sufficiens accedente pertinacia ad constituendum hominem proprie hæreticum. Quæstio hæc pendet omnino ex illa alia quæstione ; an conclusio, quæ evidenter infertur ex principiis revelatis pertineat ad fidem, ita ut possit fide divina credi : de qua quæstione satis late egi supra disp. I, sect. XIII, § 1 et seqq. ubi adductis variis auctorum sententiis, dixi, conclusionem deductam ex una præmissa revelata, et altera evidenti non revelata, non esse de fide, nec posse terminare assensum fidei. Item quando conclusio infertur ex duabus præmissis revelatis, objectum conclusionis esse de fide, et posse credi per actum fidei, licet assensus conclusionis ipsius, prout infertur ex præmissis revelatis, et nititur illis non sit actus fidei, sed conclusio theologica. Quare consequenter ad ea, quæ ibi dicta, et latius explicata ac probata sunt, dicendum nunc

Digitized by Google

est, eum qui dissentit conclusioni theologicæ, quæ evidenter infertur ex una revelata et altera evidenti non revelata, tunc esse hæreticum quando negat conclusionem eo quod neget præmissam revelatam, ex qua infertur, quia jam dissentit immediate propositioni revelatæ. Si autem conclusionem neget, quia negat præmissam alteram evidentem, vel illationem evidentem qua conclusio ex utraque præmissa infertur, non erit hæreticus, cum nec præmissa illa evidens, nec illatio etiam evidens sit revelata. An vero in foro externo puniendus sit hic, ut hæreticus, dicemus postea. Si autem conclusio deducatur evidenter ex duplici præmissa revelata, tunc qui objectum illius conclusionis negat, erit hæreticus, nisi excusetur ignorantia. Nam licet conclusio ipsa quatenus conclusio non sit actus fidei, objectum tamen materiale illius est de fide ut pars in toto, vel ut particularis in propositione universali : nec aliter inferri potest ex propositionibus duabus de fide, nisi quia objectum ipsum conclusionis revelatum fuit, non solum virtualiter, et quasi in causa, sed formaliter et in seipso, quando revelata sunt objecta præmissarum, licet fortasse non ita clare et explicite, sed magis confuse, prout cit. loco latius probatum et explicatum fuit.

69 [Ecclesia definiat in concilio legitimo propositionem aliquam deductam ex una præmissa revelata, altera evidenti non revelata, an qui eam postea negat, sit proprie hæreticus.]

Quæri potest, si Ecclesia definiat in concilio legitimo propositionem aliquam deductam evidenter ex una præmissa revelata, et altera evidenti non revelata, an qui eam postea negat, sit proprie hæreticus. De hoc etiam dixi loco cit. propositionem illam post Ecclesiæ definitionem esse de fide, quare consequenter dicendum est, negantem postea illam propositionem esse hæreticum proprie. Idque satis testatur usus Ecclesiæ apponentis vocem *Anathema* negantibus propositiones quascumque, quas in synodis definit, quæ vox non solet nisi contra hæreticos apponi. Et in praxi omnes ii, qui definitionibus expressis conciliorum opponuntur, puniuntur ut hæretici. Quomodo autem id, quod antea non erat formaliter et expresse de fide, possit postea esse formaliter de fide dixi loco citato.

70 [An qui pertinaciter propositionem theologicam pertinaciter negat, habendus in foro externo pro hæretico, et puniendus pœnis hæreticorum.]

Restat solum dubium, an qui pertinaciter negat propositionem, seu conclusionem theologicam, quæ infertur ex una de fide, et altera evidenti non revelata, habendus sit in foro externo pro hæretico, et puniendus pœnis hæreticorum. De quo agit breviter Diana p. 4, tr. VIII *de Off. et potestate Inquisitor* res. 79, ubi affert Valent. Canum. et Bonac. affirmantes illum esse hæreticum : et pro contraria sententia alios dicentes non esse quidem hæreticum, sed præsumi, si in ea opinione persistat. Quare quoad praxim videntur omnes convenire, quod puniendus sit ut hæreticus, siquidem præsumitur talis, non enim præsumitur negare præmissam evidentem, sed revelatam, et ideo negare conclusionem theologicam, ut fatetur Suar. disp. XIX, sect. II, n. 15, Sanch. lib. II *in Decalog*. cap. VII; n. 33, Hurt. disp. XII, § 27, qui tamen dicit, eam præsumptionem locum habere solum in homine mediocriter docto, non in homine ignaro, et rudi. Unde disp. LXXX, § 13, dicit, si constaret, quod negat conclusionem ex eo quod vim illationis non penetrat, non esse puniendum, sed pro asino relinquendum, et disp. LXXXI, § 14, dicit si homo ignarus sit, non esse censendum hæreticum, sed instruendum : quod si instructus non capiat argumentorum vim, cogendum esse, ut acquiescat doctoribus proponentibus, alioquin in illum esse animadvertendum. Ego puto, id totum arbitrio et prudentiæ judicum relinquendum esse, qui attentis circumstantiis personæ, loci, occasionis, et materiæ, ac aliis omnibus, potest magis vel minus præsumere animum hæreticum. Nam materia ipsa etiam aliquando potest esse ita abstrusa et difficilis, ut non solum rudes, sed litterati etiam possint circa propositiones aliis evidentes hallucinari et errare. Unde licet punienda esset protervia nolentis acquiescere viris doctis circa principium philosophicum; serio tamen cogitandum esset, an esset puniendus ut hæreticus, vel solum ut defendens pertinaciter propositionem erroneam, et ante omnia indaganda videntur a reo fundamenta, quibus ad errorem sustinendum movetur; ea enim patefacient, an vere circa præmissam revelatam, an circa alteram evidentem erret. Memini aliquando audisse me de quodam alioquin simplici et pio, qui obstinate contendebat, omnes Trinitatis personas carnem ex Virgine assumpsisse, et cum diu judices frustra ab eo resipiscentiam peterent, parum aberat, ut tanquam hæreticus obstinatus damnaretur; quæsiit ab eo aliquis ei notus amice, quale haberet fundamentum, quo ita fortiter sententiæ illi adhæreret. Respondit, se id jamdiu ita recitasse frequenter in ecclesiastico hymno Officii B. M. dum dicitur : *qui natus est de Virgine, cum Patre, et sancto*

Digitized by Google

Spiritu. Ecce hic ex sola crassissima grammaticæ ignorantia errabat, cujus defectus si ab initio inventus fuisset, causa absoluta erat. Vidi ego et alium, qui parum ab obstinatione aberat, Catholicum alioquin et pium, et ob alium grammaticæ errorem in loci cujusdam intelligentia commissum omnino volebat, Corpus Christi domini non fuisse totum ex Virgine assumptum, sed ab initio mundi formatum, et ad uterum Virginis adductum, ut ibi incrementum acciperet : ubi vero de grammaticæ errore edoctus a me fuit, omnino quievit, et doctrinæ etiam errorem revocavit, et quidquid in ejus confirmationem scripserat, sponte combussit. Oportet itaque erroris causas, et occasiones ab ejusmodi personis diligenter exquirere, ut judicari possit, an ex malitia, an ex ignorantia errent, et possit facilius morbo medicina parari.

FINIS TOMI PRIMI.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google